



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 cimosā 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*

*Filosofie*





# The “Frame” Status of Veda-Originated Knowledge in Mīmāṃsā<sup>1</sup>

*Elisa Freschi*

All theoretical enquires are defined by the implicit presence of their boundaries. An inquiry into the legitimacy of abortion, for instance, presupposes the existence of ethical thinking, free choice and so on. Starting at least from Descartes, many European thinkers have attempted to start their inquiries as if no background assumptions were needed. Others, in Europe as well as in India, have explicitly faced and acknowledged the problem of the boundaries of knowledge. Among them, Mīmāṃsā authors accepted a priori the authority of the Veda as the only source of knowledge about the deontic sphere. Thus we can compare the role of the Veda with that of any other a priori premise in European philosophy, such as Kant’s categories, Hegel’s threefold movement of the spirit, Malebranche’s God, etc.

However, one might object that the epistemological status of the Veda is much more controversial than the status of its alleged counterparts: in fact, these European theoretical frames of reference have been created to justify our commonly experienced world and thus, in part, can be justified through it. If, for example, according to Kant’s principles of understanding, mathematics is a science and astrology is not, then we might conclude that, since mathematics is actually scientific and astrology is actually non-scientific, Kant’s principle of understanding must be correct.

Several centuries before Kant (and also long before the beginning of European Indology as a scholarly discipline), Kumāṛila replies to this type of reasoning, which appears to be in fact a paralogism, in his *Śloka-vārttika*:

Nor can the existence of an omniscient [author] be proved by the sacred texts; for in that case there would be mutual interdependence.<sup>2</sup>

1. I am obliged to Cynthia Peck-Kubaczek for revising my English and even more for making me aware of missing links in my argumentation. Research for this project has been financed by the WWTF (MA 16-028).

2. *ŚV codanā* 118ab. This passage, together with Pārthasārathimiśra’s commentary thereon, is very direct: *nāpy āgamagamyatvaṃ sarvajñasyety āha na cāgamena sarvajñah, katham? ity āha tadānye ’nyonyasamśrayāt / siddhe hi sarvajñe tadānyasyāgamasya prāmāṇyam, tatprāmāṇye ca tatsiddhir iti.* ‘He (Kumāṛila) says that it is also not possible to understand [that there is] an omniscient [author] through the sacred texts: Nor can the [existence of an] omniscient [author be proved] by the sacred

Here Kumārila is referring to those who base the reliability of the author of the sacred texts on the sacred texts themselves, with arguments such as: “He is surely omniscient because he uttered those true sentences. And those sentences are surely true because they have been uttered by an omniscient being”. According to Kumārila, we cannot infer a frame’s reliability from the reliability of cognitions that are originated through it. Thus, although we can use cognitions as an inductive element in favour of such a frame, our common experience cannot yield a final proof. That is, while our common experience can confirm the validity of a frame, i.e., its usefulness in helping us to understand our experiences, it cannot prove the frame’s ultimate truth.<sup>3</sup>

The very possibility of verification is, by contrast, precluded in the case of the Veda, since – according to all Mīmāṃsakas – the Veda is a source of knowledge only for those spheres that cannot be investigated by sense perception and other instruments of knowledge that ultimately depend on sense-perceptual data (such as inference or analogy). In an imaginary society ruled by Mīmāṃsakas, a scientist could not (at least in principle) be accused of heresy for contradicting the Vedas since the Vedas let people know only what lies beyond human faculties.<sup>4</sup> In the Classical Indian milieu, Vedāntic schools discuss the relative strength between sacred texts and perception in connection with Upaniṣadic statements like “everything is Brahman”, which contradict sense perception. Nothing like that would be conceivable in Mīmāṃsā texts, since perception (and those means of knowledge that ultimately depend on it) and sacred texts have altogether different realms of application. When the Veda says something apparently opposed to common experience (*Rgveda* 4.58.3, e.g., mentions a being with four horns, three feet, two heads and seven hands) this is not understood as referring to the domain of sense-perception. It is rather interpreted as supplementing a prescription, such as explaining the role of a ritual element within a sacrifice. Not all aspects of a sacrifice are perceivable through the senses, and as mentioned above, the Veda is an instru-

texts. Why? To that [Kumārila] says for in that case there would be mutual inter-dependence. In fact, once it is established that there is an omniscient, then a sacred text by him would be valid, and once this (sacred text) is valid, the [omniscient author] is established’ (For editorial reasons, the passages from the root text by Kumārila could not be put in bold, they are therefore underlined).

3. For the time being I shall use this term, utilizing the common understanding of it, but for a short introduction to the huge problem of “truth”, especially to the distinction between truth as consistency and truth as correspondence, see Kirkham 1995.

4. Moreover, according to the Prābhākara school, only prescriptions bear a meaning within the Veda. A “fundamentalist” reading of the Veda is also banned by Mīmāṃsakas (at least in principle), since words convey a meaning only within a context: ‘Indeed a separate word is not an instrument of knowledge at all. This means that separate word-meanings cannot be objects of knowledge’ (*prthagbhūtaṃ padaṃ nāma na kiñcana pramāṇam asti. prthagbhūtās ca padārthā na prameyāḥ ity arthaḥ*, beginning of VM, chapter I).

ment of knowledge only regarding those aspects lying beyond sense-perception, like *dharmā*. From a linguistic point of view, descriptive statements found in the Veda are only ancillary to prescriptive ones. In the words of the post-13<sup>th</sup> century Prābhākara Mīmāṃsaka Rāmānujācārya (see Freschi 2012):

Therefore: “The Brahman is truth, knowledge and endless; the Brahman is knowledge and bliss. Through that spirit, all this is full. The one who knows everything is omniscient. Two Brahmanas must be known, the superior and the inferior. Two beautiful birds, comrades and friends, jointly inhabit the same tree”. It must be explained that these sentences, aiming [at first sight] at the established (*siddha*) Brahman and at the established supreme soul, [actually] aim at what must be done (*kārya*). [They can be so interpreted] by resting on a single sentence together with a prescription like “the soul (*ātman*) must be seen, must be heard, must be considered, must be meditated upon”, because of the rule according to which “what is, is for the purpose of what has to be”. This means: because of the rule according to which what is established must be supplied to something to be established (*sādhya*). (TR III, 41)

Some Vedānta theistic schools inherited the Mīmāṃsā way of argumentation, thus excluding sense perception as an instrument of knowledge with regard to other-worldly matters, such as God. However, they usually dismiss sense perception as an instrument for knowing other-worldly matters because human beings are fallible,<sup>5</sup> not because sense-perception is confined to altogether different groups of items. This is something they discuss at length.<sup>6</sup>

### 1. *The Scope of Cognitions Based on the Veda According to Mīmāṃsā*

According to Mīmāṃsā, what is perceived through sense perception cannot be rejected by Vedic prescriptions, since their sphere of application is entirely different, as stated above. The same holds true for inference and other means of knowledge (these can only be rejected if they go against sense perception).<sup>7</sup> Cognitions originating from the Veda can neither validate nor disprove our empirical knowledge. They are nevertheless extremely important, since they provide the background for human activities and wishes. A prescription such as “the one who desires heaven should sacrifice” cannot be contradicted from an empirical point of view since

5. See, for instance, Jīva Gosvāmin’s *Tattvasandarbhā*, v. 9.

6. See, for instance, Yāmūnācārya’s *Samvitsiddhi*, and, within Advaita Vedānta, Maṇḍanamiśra’s demonstration of how the Veda overrules sense perception.

7. For a clear description of this theory, see Kataoka 2003.

it refers to entities that lie beyond sense perception and the other instruments of knowledge (that ultimately depend on sense-perceptual data). Nevertheless, the prescription yields the impulse for sacrificing.

Is this distinction between fields of knowledge due to the nature of the various kinds of knowable objects? Or is it only an expedient by Mīmāṃsā authors to make sense of the epistemic validity of Veda-originated cognitions? As a matter of fact, the foundational role of linguistic communication in the deontic realm appears unavoidable, since it is hard to imagine any other foundation for it. Even a strenuous opponent of linguistic communication as a separate source of knowledge such as J. N. Mohanty agrees on the unavoidability of linguistic communication when it comes to the realm of what ought to be done:

*śabda* alone gives us knowledge of moral rules, of what one ought to or ought not to do, of *vidhi* and *niṣedha*. I am not only saying that ought-sentences cannot be derived from is-sentences (so that perception and inferences are incapable of yielding knowledge of moral rules), but much more. I am not saying that ‘one ought to do  $\emptyset$ ’, follows from ‘S (who is a competent speaker) says that one ought to do  $\emptyset$ ’; for to say that would be to say that moral rules are inferred from the fact that someone has uttered sentences stating those rules. What I am saying, rather, is that we learn the rules only from hearing (or reading) verbal or written instructions. There is no other means of knowing them.<sup>8</sup>

In other words, it is not simply by chance that one learns what one ought to do through what Mohanty calls an “ought-sentence” (i.e., a prescription). Prescriptions are, rather, the only possible source for knowing what one ought to do. Thus, even thinkers sharing Mohanty’s doubts agree with the Mīmāṃsā assumption that only a linguistic communication can make one aware of what ought to be done.<sup>9</sup>

## 2. *Are Knowledge of States of Affairs and Knowledge of What Ought to Be Done Two Different Epistemic Acts?*

But does this also mean that knowing states of affairs and knowing what ought to be done are two different epistemic acts? Mīmāṃsā authors do not elaborate on

8. Mohanty 1992, 256-257.

9. Another possible foundation of ethical and deontic laws would be contractarianism, according to which these derive from an initial agreement of people who decided that it would be beneficial for them to behave accordingly. This option is not discussed in classical India, but one might imagine that Mīmāṃsā authors would react in a way similar to Jean Hampton (1986) and endorse her scepticism regarding the possibility of such an initial agreement.

this topic. However the distinction between epistemic acts has been used by other authors in a similar context. For instance, Aurelius Augustinus acknowledged that there is a clear distinction between different epistemic attitudes (such as one's attitude toward matters of faith and actual states of affairs). This 4<sup>th</sup>-5<sup>th</sup> century theologian maintained that through scriptures one can only come to believe (*credere*) and not to know (*scire*). Although it might be correct to believe in many things one neither understands (*intelligere*) nor knows, these two epistemic attitudes (*credere* and *scire*) should not be confused. After having stated that linguistic communication is generally valid only insofar as it refers to matters already known through sense perception, he mentions the specific case of biblical sentences. These cannot lead one to know something, although they make one believe it:

I acknowledge that I believe rather than know about [the stories of Ananias or Azarias]. [...] That which I understand, I also believe; but not everything I believe, do I understand. However, everything which I understand I know; not everything which I believe do I know.<sup>10</sup>

In other words, for Augustinus, while the Bible can be a valid source for things he then believes, he does not know these things. This means that the Bible is not an authority due to it overruling other instruments of knowledge. Rather, it is the supreme authority regarding what is to be believed, not regarding what is known.

At first sight the Mīmāṃsā attitude is quite different, since no explicit difference between knowing and believing is postulated. However, “blind belief” is ridiculed, something which makes one wonder about the difference between correct belief and blind belief that warrants such sarcasm. Could this difference correspond to the one between knowing and believing in Augustinus? Could it provide a solid grounding for the distinction between cognitions originating from sense-perception and those originating from the Veda?

Mīmāṃsakas criticise all beliefs that are based on unjustified assumptions and oppose common experience. In other words, Mīmāṃsakas are empiricists and

10. The whole passage is as follows: *Ananias vero, et Azarias et Misael tam mihi ignoti sunt quam illae sarabellae* [Dan. III, 94]; *nec ad eos cognoscendos haec me nomina quidquam adjuverunt aut adjuvare jam potuerunt. Haec autem omnia quae in illa leguntur historia, ita illo tempore facta esse, ut scripta sunt, credere me potius quam scire fateor: neque istam differentiam iidem ipsi quibus credimus nescierunt. Ait enim propheta, Nisi credideritis, non intelligetis* (Isai. VII, 9, sec. LXX): *quod non dixisset profecto, si nihil distare iudicasset. Quod ergo intelligo, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intelligo. Omne autem quod intelligo, scio: non omne quod credo, scio. Nec ideo nescio quam sic utile credere etiam multa quae nescio [...] quare pleraque rerum cum scire non possim, quanta tamen utilitate credantur, scio.* (Augustinus, §XI. 37). The translated sentences have been emphasised. The translation of the last sentence is taken from Teubner (2012), which also offers an analysis of knowing and believing in Augustinus which is similar to my own.

rely on sense perception with regard to our commonly experienced world. For supra-empirical experiences, provided one avoids unjustified assumptions, relying on the commonly accepted authority of the Veda is not blind belief. It is, in contrast, the only way out of agnosticism and scepticism. The following table presents an overview of these various attitudes.

Author	Source	Epistemic Attitude
Augustinus	sacred texts	<i>credere</i> (knowledge of things beyond empirical verifiability)
Mīmāṃsā	sacred texts	knowledge of the ought (trans-empirical)
Augustinus	perception, etc.	<i>scire</i> (knowledge of states of affairs)
Mīmāṃsā	perception, etc.	knowledge of states of affairs

### 3. *The Nature of Veda-Originated Beliefs: Possible, but Not Certainly True?*

One might object that while this justifies the possibility of the Veda's validity, it does not prove that its content is actually true. As a matter of fact, a Mīmāṃsaka would probably accept this objection. For a traditional Mīmāṃsaka, following the Veda was the only way to act correctly while avoiding both the paralysis of scepticism and the Buddhist blind belief in an allegedly omniscient Buddha.

A hypothetical contemporary Mīmāṃsaka born into a world in which the authority of the Veda is no longer traditionally accepted would have to agree with Immanuel Kant, who discussed the inference of God on the basis of duty, namely:

[d]as Zusammenstimmen mit der blossen Idee eines moralischen Gesetzgebers aller Menschen ist zwar mit dem moralischen Begriffe von Pflicht überhaupt identisch, und sofern wäre der Satz, der diese Zusammenstimmung gebietet, analytisch. Aber die Annahme seines Daseins sagt mehr, als die blosser Möglichkeit eines solchen Gegenstandes.<sup>11</sup>

11. Kant 1794, X.

Thus, following Kant's argument, even if the theoretical background for the validity of Veda were entirely sound (and Mīmāṃsakas probably think it is), this would still not guarantee the empirical reality of the Veda's validity. Such a shift from possibility (e.g., of the historical existence of the biblical Ananias in the text passage by Augustinus quoted above) to actuality was justified by Augustinus by the truth (*veritas*) dwelling inside us, i.e., by Christ-God himself. Mīmāṃsakas cannot agree with such a claim; they would consider it an unwarranted assumption. However, a different possibility remains open to them, namely the refusal of the need to distinguish between justified belief and knowledge.

As a matter of fact, for Mīmāṃsakas, a non-defeated belief counts as knowledge as long as the opposite is not proven. This means that according to Mīmāṃsakas, for the Veda, the absence of defeating conditions is in itself equivalent to its truth. This, however, does not amount to its truth from the point of view of a theory which considers only justified true belief as knowledge. Thus, the Veda is valid as the frame-reference enabling the Mīmāṃsā system to work, but its truth cannot be established independently of it.

#### 4. *Two Objections Against the Frame-Status of Vedic Cognitions*

Surprisingly this frame-status of the knowledge originating from the Veda was attacked from two opposite points of view. Some opposed it because they tried to establish or deny the authority of the Veda by examining Vedic statements on the basis of sense perception, etc. (thus opposing the view that the Veda is epistemically relevant only as far as otherwise unknowable entities are concerned). Others opposed it because they considered this frame to be completely empty, arguing that the Veda is meaningless (thus denying any epistemic role to it). The first group of opponents refused to limit the Veda's epistemic validity; the second refused to allow any epistemic validity to the Veda whatsoever. From the point of view of the history of ideas, the first group of opponents were primarily Naiyāyikas, who did not recognise a separate sphere of application for the Veda and, at the same time, deprived it of its exclusivity with regard to sacrifices and other imperceptible things. The validity of a Vedic statement may, Naiyāyikas maintain, be inferred and counter-checked through sense perception. In fact, the *Nyāyabhāṣya* argument for the validity of the Veda runs as follows:

- (p) The Āyurveda, which deals with perceivable objects, is an instrument of knowledge; because it is the statement of a reliable speaker.



(q) The portion of the Veda which deals with perceivable objects is an instrument of knowledge; because it is the statement of a reliable speaker; like the Āyurveda.

(r) The portion of the Veda which deals with unperceivable objects is an instrument of knowledge; because it is the statement of a reliable speaker; like the portion of the Veda which deals with perceivable objects.<sup>12</sup>

Here (p), (q) and (r) are parts of a sort of hypothetical syllogism (“if p then q; if q then r; therefore, if p then r”). In this way, at least a portion of the Veda can be counter-checked through sense perception; it is through this that the validity of the whole Veda is established. Thus, in favour of the Veda’s validity the great Naiyāyika thinker Jayanta Bhaṭṭa employs the case of his grandfather, who conquered a village after having performed the appropriate sacrifice.<sup>13</sup> For Jayanta, mixing different sources of knowledge (common experience and over-worldly experience) is not in any way a defect.

One of this first type of opponents is the *pūrvapakṣin*<sup>14</sup> quoted in Śabara’s ŚBh ad 1.1.5, who contests the validity of sacrifices since their results do not appear at the end of ritual actions. He argues:

Whatever object of perception is not perceived does not really exist, such as the horn of a hare. And the sense faculties are able to perceive cattle, etc. But no cattle are perceived immediately after the sacrifice [performed by] one who desires [to acquire] cattle [through the sacrifice].

Thus, the sacrifice does not have cattle as result. And it is in the moment of the rite that a result should be produced, [as for example,] in the very moment of anointing [with unguents] the pleasure of the unguent [is felt]. If you were to say that it (the sacrifice) will give its result at another time, I will answer “no”. We will not admit that the result of the sacrifice takes place at another time. Why? When the [sacrifice] was present, it did not give any result. When the result has come forth, it (the sacrifice) does not exist. If it does not exist, how can it yield [a result]? And we perceive directly another cause of the result (e.g., a gift or a legacy). And it is inadmissible to theorise about something invisible when there is a visible cause, because there is no instrument of knowledge (which could justify such theorising). We believe that also heaven, etc. are not the result of this Veda, whose faultiness we have seen.

Some utterances are also contradicted by actual evidence. After having prescribed the heaping of the vessels, it is said: “This sacrificer, with the sacrifice as his weapon,

12. Freschi–Graheli 2005, 303–304. This essay deals with the Naiyāyika approach to the Veda’s validity vs. that of the Mīmāṃsaka.

13. NM, *vi ābhīka*.

14. The upholder of the *prima facie* view of a question, deemed to be defeated by a *siddhāntin* ‘upholder of the definitive view’, sometimes after one or more *uttarapakṣins* ‘upholders of other points of view’ (different from those of both the *pūrvapakṣin* and the *siddhāntin*).

goes straight to heaven”, [and so it is pointed at the physical visible reality, i.e., the body of the sacrificer].

But it (the body) does not go to heaven. The visible reality is the one which is burnt. It does not go [to heaven], as the prescription said. All utterances that contradict the means of knowledge are not instruments of knowledge, like “the gourd-fruits plunge in water, the rocks float”. Because of their similarity with these, also Vedic injunctions (*codanā*) about *agnihotra* etc. cannot be relied upon.<sup>15</sup>

The implicit claim underlying this objector’s assertions is that in order for the Veda to be accepted as an instrument of knowledge it should yield knowledge which is empirically verifiable through sense-perception, etc.

The standard example of the second sort of objection is found for the first time in Yāska’s *Nirukta*<sup>16</sup> and is then repeated in the ŚBh.<sup>17</sup> According to Yāska’s *pūrvapakṣin*, Kautsa, Vedic mantras uttered during sacrifices are only part of the sacrifice; their meaning in itself is not intended.<sup>18</sup> In this way, he does not deny their utility in the context of the sacrifice, but asserts that their meanings play no role in it. Thus, people like Kautsa appear to be orthodox Brahmans who believe sacrifice to have a sort of magical value: within the sacrifice, Vedic formulas must be uttered in a precise and accurate way, but their actual meaning is irrelevant.

The Mīmāṃsaka response removes all mystic allure from Vedic statements. Jaimini and Śabara declare that mantras are to be regarded as meaningful because they are instances of language. As described by John Taber:

This interest is the most revolutionary aspect of the Mīmāṃsā treatment of the mantra issue, for it represents an effort to demystify the Veda and convert it into a

15. *yo hy upalambhanaviṣayo nopalabhyate, sa nāsti. yathā śaśasya viṣāṇam. upalambhakāni cendriyāni paśvādīnām. na ca paśukāmeṣṭyanantaram paśava upalabhyante. ato neṣṭiḥ paśuphalā. karmakāle ca phalena bhavitavyam. yatkālaḥ hi mardanam, tatkālaḥ mardanasukham. kālāntare phalaḥ dāsyatīti cen na; na kālāntare phalam iṣter ity avagacchāmah. kutah? yadā tāvad asau vidyamānāsit tadā phalaḥ na dattavati. yadā phalam utpadyate tadāsau nāsti. asatī katham dāsyati. pratyakṣaḥ ca phalakāraṇam anyad upalabhāmahe. na ca dṛṣṭe kāraṇe saty adṛṣṭaḥ kalpayitum śakyate. pramāṇābhāvāt. evaṃ dṛṣṭāpacārasya vedasya svargādy api phalaḥ na bhavatīti manyāmahe. dṛṣṭāvīruddham api bhavati kiñcid vacanam. pātracayanam vidhāyāha sa eṣa yajñāyudhī yajamāno ṅjāsā svargaṃ lokam yātīti. pratyakṣaḥ hi tad dahyate. na caiva yātīti vidhīśabdah. evaṃjātyakam pramāṇāvīruddham vacanam apramāṇam. ambuni majjanty alābhūni grāvāṇaḥ plavanta iti yathā. tatsāmānyād agnihotrādi codanāsv apy anāśvāsaḥ (ŚBh ad MS 1.1.5).*

16. The first Indian work on semantic analysis. Usually translated as ‘Etymology’, the *Nirukta* rather offers semantic approaches chiefly to Vedic words. Its goal being the understanding of the real essence of words, little role is played therein by historical and etymological criteria as understood in the European history of etymology.

17. ŚBh ad 1.2.31-52. On this subject, Halbfass 1991, 127 suggests also looking at Sāyaṇa, quoted in Oertel 1930, 15-26, 53-72.

18. On this interesting discussion, see Taber 1989, 146, 148.

source of truth. [...] In doing so, however, he [Śabara] takes a step away from the more ancient ritualistic attitude, [...] which views mantras uttered in ritual circumstances as having a *sui generis* efficacy, i.e., magical power (*brahman*).<sup>19</sup>

What Taber calls “truth” is, it is worth remembering, not the truth regarding states of affairs, but rather the truth of deontic prescriptions, as discussed above in sections 2 and 3.

### 5. *Conclusions*

To sum up, the Mīmāṃsā authors initiated an original means of justifying the Veda’s validity: they sharply delimited the realms of Vedic and human knowledge. Since the latter has nothing to say about ethics and prescriptions, the Veda cannot be dispensed with. This argument is linked to the Mīmāṃsā focus on the Veda. Unlike other philosophical schools, the Mīmāṃsā does not try to base the Veda’s exceptional status on the precincts of human experience. On the contrary, the Veda is considered the only source of knowledge regarding what must be done.

19. Taber 1989, 152. At the end of this passage, Taber adds a reference to Gonda 1960-1963, 32-33.

## References

### *Primary Sources*

- Augustinus = Aurelius Augustinus, *De Magistro*, ed. by Adele Canilli, Mursia, Milano 1993.
- MS = Jaimini's *Mīmāṃsāsūtra*, see Subbāśāstrī 1929-1934.
- NM = Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjarī*, see Varadācārya 1969–1983.
- Ṛgveda* = *Ṛgveda*, ed. by N. S. Sontakke, C. G. Kashikar, Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala, Poona 1951–1983.
- ŚBh = Śābara's *Śābharabhāṣya*, see Subbāśāstrī 1929-1934.
- ŚV = Kumārila Bhaṭṭa's *Ślokavārttika*, see Kataoka 2011.
- Tattvasandarbhā = Jīva Gosvāmin, *Tattvasandarbhā*, ed. by Haridāsa Śāstrī, Śrī Gadādhara-gaura Press, Vrindavan 1983.
- TR = Rāmānujācārya's *Tantrarahasya*, see Freschi 2012.
- VM = Śālikanātha Miśra's *Vākyārthamāṭṛkā*, see Subrahmanya Sastri 1961.

### *Secondary Sources*

- Chakrabarti 1986 = Arindam Chakrabarti, *Understanding Falsehoods*, «Journal of the Asiatic Society» 28, 1 (1986), 10-20.
- Clooney 1990 = Francis Xavier Clooney, *Thinking Ritually. Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*, De Nobili, Vienna 1990.
- Freschi 2012 = Elisa Freschi, *Duty, Language and Exegesis in Prābhākara Mīmāṃsā. Including an Edition and Translation of Rāmānujācārya's Tantrarahasya*, Śāstraprameyapariccheda, Brill, Leiden 2012.
- Freschi–Graheli 2005 = Elisa Freschi, Alessandro Graheli, *Bhāṭṭamīmāṃsā and Nyāya on Vēda and Tradition*, in Federico Squarcini (ed.), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Firenze University Press, Firenze 2005, 287-323.
- Ganeri 1999 = Jonardon Ganeri, *Semantic Powers. Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1999.

- Gonda 1960-1963 = Jan Gonda, *Die Religionen Indiens*, Kohlmann, Stuttgart 1960-1963.
- Halbfass 1991 = Wilhelm Halbfass, *Tradition und Reflexion: zur Gegenwart des Veda in der indischen Philosophie*, in Gerhard Oberhammer (ed.), *Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1991, 123-146.
- Hampton 1986 = Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, New York 1986.
- Kant 1794 = Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), F. Nicolovius, Königsberg 1794.
- Kataoka 2003 = Kei Kataoka, *The Mīmāṃsā Definition of Pramāṇa as a Source of New Information*, «Journal of Indian Philosophy» 31 (2003), 89-103.
- Kataoka 2011 = Kei Kataoka, *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing. Part 2: An Annotated Translation of Mīmāṃsā-Ślokavārttika ad 1.1.2 (Codanāsūtra)*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2011.
- Kirkham 1995 = Richard L. Kirkham, *Theories of Truth. A Critical Introduction*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1995.
- Matilal 1990 = Bimal Krishna Matilal, *The Word and the World. India's Contribution to the Study of Language*, Oxford University Press, Delhi–New York 1990.
- Mohanty 1992 = Jitendra Nath Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking*, Clarendon Press, Oxford 1992.
- Oertel 1930 = Hanns Oertel, *Zur indischen Apologetik*, Stuttgart 1930.
- Subbāśāstrī 1929-1934 = Subbāśāstrī (ed.), *Śrīmajjaiminipraṇītam Mīmāṃsādarśanam*, Ānandāśramamudrāṅālaya, Poona 1929–1934.
- Subrahmanya Sastri 1961 = A. Subrahmanya Sastri, *Prakarāṇa Pañcikā of Śālikanātha Miśra with the Nyāya-Siddhi of Jaipuri Nārāyaṇa Bhaṭṭa*, Benares Hindu University, Benares 1961.
- Taber 1989 = John Taber, *Are Mantras Speech-Acts? The Mīmāṃsā Point of View*, in Harvey P. Alper (ed.), *Understanding Mantras*, SUNY, Albany 1989, 144-164.
- Teubner 2012 = Jonathan Teubner, *Augustine's De magistro. Scriptural Arguments and the Genre of Philosophy*, «Studia patristica» 54 (2012), 1-10.
- Varadācārya 1969–1983 = K. S. Varadācārya, *Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa*, Oriental Research Institute, Mysore 1969–1983.

# Diventare è ricordare. Una versione indiana dell'anamnesi

*Paolo Magnone*

## 1. *L'anamnesi nei dialoghi platonici*

Uno dei tratti più celebri e al tempo stesso controversi del pensiero di Platone è la peculiare teoria epistemologica secondo la quale apprendere è ricordare: la cosiddetta dottrina dell'anamnesi, esposta in non meno di tre dialoghi.

Il *locus classicus* è quello del *Menone*. Nel corso della discussione volta a ricercare che cosa sia la virtù Socrate si imbatte in una obiezione pregiudiziale, un “discorso eristico” (come egli stesso lo definisce) volto a metter a nudo il paradosso dell'impossibilità della ricerca: non si può cercare ciò che si conosce — perché già lo si conosce, e dunque non c'è bisogno di cercarlo — e neppure ciò che non si conosce — perché, non conoscendolo, non si è in grado di cercarlo, e, trovandolo, non lo si riconoscerebbe. La soluzione proposta da Socrate consiste appunto nella teoria dell'anamnesi: non si dà ricerca del perfettamente noto, né dell'assolutamente ignoto, bensì del già noto successivamente obliato. Socrate stesso ne fornisce la prova sperimentale, guidando con opportune domande uno schiavo affatto ignaro di geometria a dimostrare un difficile teorema. La conclusione che Socrate trae dall'esperimento è che lo schiavo ha latenti in sé ‘opinioni vere’ (ἀλεθαὶ δόξαι), che, ridestate con l'interrogazione, diventano conoscenze (ἐπιστήμαι). Poiché inoltre tali ‘opinioni vere’ non sono state apprese nella vita attuale, bisogna che lo siano state in precedenza, ciò che implica la preesistenza e l'immortalità dell'anima.

Nel *Fedone* la dottrina dell'anamnesi viene ripresa nel contesto della conversazione tra Socrate in attesa di bere la cicuta e i suoi discepoli convenuti per l'estremo saluto. Socrate allevia il loro cordoglio asserendo che egli non teme, anzi desidera la morte, giacché la filosofia, in quanto cura dell'anima e spregio del corpo, è anelito di morte: il filosofo agogna la separazione dell'anima dal corpo, saldo nella «speranza che ci sia per i morti un qualcosa». <sup>1</sup> Ciò è possibile a condizione che l'anima sopravviva alla morte corporale: è dunque necessario esaminare gli argomenti a favore dell'immortalità dell'anima. Il secondo argomento proposto da Socrate riprende appunto la dottrina dell'anamnesi, in maniera assai più articolata che nel *Menone*.

1. Plato, *Phaedo* 3c: εὐελπίς εἴμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι.

La reminescenza è talora del simile, talora del dissimile: vedendo un ritratto di Simmia posso ricordarmi di Simmia, ma anche vedendo, per esempio il suo mantello. Orbene, vedendo cose uguali, ci “ricordiamo” dell’Uguale, che in parte è simile, in parte diverso da quelle: l’Uguale in sé, infatti, è perfettamente uguale, a differenza delle cose uguali, che lo sono più o meno. Ora, è possibile che la vista di cose più o meno uguali susciti il ricordo dell’Uguale, che è diverso da quelle in quanto perfettamente uguale, soltanto in quanto io abbia già conosciuto l’Uguale (come la vista dell’immagine di Simmia, o del suo mantello, può suscitare il ricordo di Simmia in carne ed ossa soltanto in quanto io abbia già conosciuto quest’ultimo in precedenza). Poiché fin dal momento della nascita sperimentiamo percettivamente le cose uguali, che presuppongono già la conoscenza dell’Uguale in sé (per poterne suscitare il ricordo) bisogna che l’anima abbia ottenuto tale conoscenza in una condizione prenatale, e che sia dunque immortale.<sup>2</sup>

Nei due dialoghi succitati non viene offerta alcuna spiegazione della causa dell’amnesia che colpisce le anime prima del loro ingresso nella vita attuale. Tale spiegazione si trova nel *Fedro*, nel contesto del mito dell’Iperurano. L’anima vi è paragonata a un cocchiere che governa una coppia di cavalli: nei termini della psicologia tripartita della *Repubblica*, τὸ λογιστικόν (quella che la Scolastica chiamerà poi *anima intelligibilis*) che governa τὸ θυμοειδές e τὸ ἐπιθυμητικόν (*anima irascibilis* e *concupiscibilis*). Le anime disincarnate, provviste di ali, conducono dunque i loro cocchi, al seguito del corteggio dei carri divini, lungo l’erta che conduce al culmine del cielo (ὑπουράνιος ἀΐσις) donde si accede alla regione ‘al di sopra del cielo’ (ὑπερουράνιος τόπος), dimora delle Idee, le essenze che veramente sono (οὐσία ὄντως ὄσσεια), invisibili all’occhio ma contemplabili solo dall’intelletto: l’auriga dell’anima. Ma in ragione della difficoltà della pista, dell’imperizia dei cocchieri e della natura riottosa di uno dei cavalli (la facoltà concupiscente) solo poche tra le anime possono cogliere una fugace visione di alcune delle essenze (quali più, quali meno), prima di ricadere nella regione inferiore: e queste anime rimangono intatte, e ottengono una nuova opportunità di ascendere a contemplare le Idee. Ma le anime che non sono riuscite a vedere alcunché, ricolme di oblio (λήθη), si appesantiscono e perdono le ali — cui solo la visione delle divine essenze è nutrimento — piombando infine sulla terra, dove si aggrappano a un corpo umano. Qui attraversano vicissitudini di svariate reincarnazioni, anche in grembi animali: ma ritornano in forma umana solo quelle che già la rivestirono in precedenza, poiché «bisogna che un uomo comprenda secondo la cosiddetta essenza (εἶδος), procedendo dalla molteplicità delle sensazioni verso una unità messa insieme dalla ragione: e questa è la

2. In verità, l’argomento prova soltanto la preesistenza dell’anima, e non la sua persistenza dopo la morte. Questa viene data per già dimostrata in forza del primo argomento, in forza del quale gli opposti si generano scambievolmente.

reminescenza (ἀνάμνησις) di quelle cose che vide un tempo la nostra anima viaggiando con il Dio...».<sup>3</sup> Solo l'anima del filosofo mantiene le ali, perché serba sempre la memoria delle divine Idee; ma nell'uomo amante la vista della bellezza dell'amato risveglia una memoria confusa della Bellezza in sé, una divina *μανία* che lo distoglie dal basso mondo e stimola in lui la ricrescita delle ali perdute.

Non è possibile in questa sede entrare in ulteriori dettagli circa l'estrema complessità della dottrina platonica dell'anamnesi, di cui si sono rintracciati solo gli elementi essenziali e funzionali alla comparazione.

## 2. *L'anamnesi negli Yogasūtra*

La familiare espressione “legge del *karman*” designa quella che è per l'Occidente la credenza indiana per antonomasia, secondo la quale l'anima non vive un'unica esistenza, bensì dopo la morte si reincarna in condizioni di vita che dipendono dalla qualità del suo *karman*, ovvero delle opere compiute nella vita precedente. La più antica attestazione di tale dottrina, a uno stadio ancora incoativo, si trova nelle antiche *Upaniṣad* in prosa.<sup>4</sup> Negli *Yogasūtra* si fa un primo cenno a tale dottrina, che nel frattempo ha raggiunto una fase matura di sviluppo, nei *sūtra* 12 e 13 del *Sādhana Pāda*:

A) Il deposito karmico è radicato nei vizi originali, e diventerà [oggetto di esperienza] sensibile nella vita attuale o in un'altra [vita ventura].<sup>5</sup>

B) Finché persiste la radice, ne matura [il frutto consistente in] natali, lasso di vita e fruizioni.<sup>6</sup>

Il *sūtra* non si cura di definire formalmente che cosa sia il ‘deposito karmico’ (*karmāśaya*), e anche i commentatori sono in genere alquanto stringati al riguardo, per esser cosa troppo nota. Tra i più esplicativi Hariharānandāraṇya chiosa:

I ‘depositi’ (*āśaya*) sono le impressioni (*saṃskāra*), causa di natali, lasso di vita e fruizioni, il *karman* è l'operazione della mente, delle facoltà e delle energie vitali.

3. Plato, *Phaedrus* 249cd: δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον: τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῇ συμπορευθεῖσα θεῶ.

4. Nella cosiddetta “dottrina dei cinque fuochi e delle due vie” esposta in due *loci* paralleli della *Bṛhadāraṇyaka* (6, 2) e della *Chāndogya Upaniṣad* (5, 3-10), cui va aggiunta la peculiare versione di *Kauṣītaki Upaniṣad* 1.

5. YS II, 12: *kleśamūlah karmāśayo dṛṣṭādṛṣṭajanmavedanīyaḥ*. Le traduzioni sono basate, con lievi modifiche, su Magnone 2006.

6. YS II, 13: *sati mūle tadvipāko jātyāyurbhogāḥ*.



Le impressioni prodotte dall'esperienza vissuta di tali operazioni, manifestandosi nuovamente, possono generare dei comportamenti loro conformi, riproducendo i corpi, le facoltà, i piaceri e i dolori concomitanti a tali comportamenti.<sup>7</sup>

Dal canto suo, Bhoja assai più laconicamente si limita a glossare: «dicendo “deposito karmico” se ne designa l'essenza, perché il *karman* consiste appunto di abiti inconsci (*vāsanā*)».<sup>8</sup> Il ‘deposito karmico’ consiste dunque di *saṃskāra* o *vāsanā*: non è possibile esaminare qui minutamente la differenza semantica dei due termini, d'altronde spesso utilizzati come sinonimi dai commentatori; a un dipresso, *saṃskāra* designa le ‘impressioni’ o, alla lettera, le ‘conformazioni’ mentali prodotte dall'esperienza, avendo riguardo appunto all'attuale plasmazione della mente; mentre *vāsanā* designa piuttosto gli ‘abiti inconsci’ o, alla lettera, le ‘insidenze’ residue nel tessuto psichico (nel serbatoio della memoria profonda) per effetto di tale plasmazione.<sup>9</sup> Quel che rimane chiaro, a ogni modo, è che le opere compiute lasciano delle tracce in grado di condizionare un'esistenza futura. In tale accezione, le *vāsanā* di cui consiste il deposito karmico sono retributive, ovvero tali da portare in “frutto” una nuova esistenza che si configura come una “retribuzione” — premio o castigo — del *karman* che ha prodotto le *vāsanā* stesse. I commentari aggiungono ragguagli circa il funzionamento effettivo del meccanismo della retribuzione.

Fin qui la dottrina, per così dire, vulgata della “legge del *karman*”; tuttavia, un gruppo di *sūtra* del *Kaivalya Pāda* riprende la questione introducendo una dottrina più recondita, che in qualche modo suona come un'inedita variante indiana della dottrina platonica dell'*anamnesi*. Quest'ultima, come abbiamo visto, rispondeva originariamente all'intento di venire a capo di un'apparente *impasse* epistemologica: si può conoscere solo il già noto, perché l'ignoto è inconoscibile; dunque imparare non può essere che ricordare, ovvero ri-conoscere l'*olim*-noto divenuto non-più-noto perché obliato.

Ora il funzionamento del meccanismo di retribuzione karmica sembra imbatcersi in un'analogia *impasse*, questa volta sul piano esistenziale: si può solo essere ciò che già si è, ma non si può diventare ciò che non si è, per mancanza delle relative competenze (per esempio la competenza a gustare il fieno come requisito

7. *Bhāsvatī* ad YS II, 12: *jātyāyurbhogabetavaḥ saṃskārā āśayaḥ / karma cittendriyapraṇānāṃ vyāpārāḥ / tadānubhāvajātā ye saṃskārāḥ punarabhivyaktāḥ santaḥ svānugūṇās ceṣṭā janayeraṃs tathā ca ceṣṭāsababhāvīni śarīrendriyasukhaduḥkhādīny āvirbhāvayeyuḥ sa eva karmāśayaḥ*.

8. *Rājamārtaṇḍa* ad YS II, 12: *karmāśaya ity anena tasya svarūpam abhīhitam / yato vāsanārūpany eva karmāṇi*. I due commentatori differiscono dunque nell'interpretazione sintattica del composto: mentre per Hariharānandāraṇya il caso implicito del primo membro è uno strumentale e il composto un *taṭpuruṣa*, per Bhoja è un nominativo e il composto un *karmadhāraya*.

9. Per un'analisi più approfondita si può utilmente vedere Feuerstein 1980, 67 ss. (per quanto l'enfasi che egli pone sul carattere attivo dei *saṃskāra*, che egli rende come ‘subliminal activators’ a mia opinione sia, seppure concettualmente appropriata, quantomeno discutibile a livello lessicale).

per diventare una vacca). La soluzione proposta dagli *Yogasūtra* è simile a quella di Platone: dunque non rimane che ri-diventare ciò che già si fu in una remota vita passata di cui non si ha più memoria, ri-attualizzando (ovvero in qualche modo “ricordando”) gli abiti latenti (*vāsanā*) acquisiti in quella occasione.

Leggiamo il passaggio in questione:

C) Il *karman* dello *yogin* non è né bianco né nero, quello degli altri è di tre tipi.<sup>10</sup>

D) Per effetto di esso compaiono solo gli abiti inconsci (*vāsanā*) conformi alla retribuzione che ne è maturata.<sup>11</sup>

E) Non vi è soluzione di continuità tra [abiti inconsci] pur separati per specie, luoghi e tempi grazie all’omogeneità tra memoria e impressioni.<sup>12</sup>

F) Essi sono senza principio, perché l’augurio è eterno.<sup>13</sup>

C distingue tre tipi di *karman* ordinario:<sup>14</sup> bianco, nero e misto (ovvero atto a produrre una retribuzione fausta, nefasta o mista). Si tratta con ogni evidenza di quel medesimo “deposito karmico” di cui si faceva questione in A, che i commentatori avevano identificato con le *vāsanā* atte a determinare una retribuzione. Tuttavia in D si afferma invece che tale *karman* è atto a provocare la manifestazione di *vāsanā* conformi alla retribuzione maturata. Se dunque per un lato il *karman* consiste di *vāsanā*, mentre per un altro è causa della manifestazione di *vāsanā*, non può trattarsi delle medesime *vāsanā* in entrambi i casi, a meno che il tenore del *sūtra* si riduca al truismo che il *karman* manifesta se stesso. Di quali *vāsanā* si tratta dunque? Vyāsa sorvola sulla questione, mentre Bhoja fornisce una spiegazione esplicita:

Gli abiti inconsci (*vāsanā*) originati dal *karman* sono di due tipi, quelli puramente rammemorativi (*smṛtimātraphala*) e quelli retributivi in termini di natali, lasso di vita e fruizioni (*jātyāyurbhogaphala*) [...]. Per quanto riguarda gli abiti inconsci rammemorativi, per effetto di un certo *karman* si manifestano solo quelli che convengono a quel certo corpo divino, umano o bestiale che è maturato in retribuzione di tale *karman*.<sup>15</sup>

10. YS IV, 7: *karmāsuklākṛṣṇaṃ yogīnaḥ trividham itareṣāṃ*.

11. YS IV, 8: *tatas tadvipākānugūṇānāṃ evābhivyaktir vāsanānām*.

12. YS IV, 9: *jātidēśakālavayavahitānām apy ānantaryaṃ smṛtisamskārayor ekarūpatvāt*.

13. YS IV, 10: *tāsāṃ anādītvaṃ cāśiḥ nityatvāt*.

14. Il *karman* dello *yogin*, per contro, non appartiene ad alcuno dei tre tipi, in quanto non è atto a produrre conseguenze esistenziali di sorta.

15. *Rājamārtaṇḍa* ad YS IV, 8: *iha hi dvividhāḥ karmavāsanāḥ smṛtimātraphalā jātyāyurbhogaphalāś ca / [...] yāś tu smṛtimātraphalāś tāsu tataḥ karmaṇo yena karmaṇā yādṛkśarīram ārabdhaṃ devamānuṣyatiryagādibhedena tasya vipākasya yā anugūṇā anurūpā vāsanāś tāsāṃ evābhivyaktiḥ vāsanānām bhavati*.

In altri termini, quando le *vāsanā* retributive determinano la reincarnazione, poniamo, in una vacca, lo possono soltanto in quanto, contestualmente, riattualizzano le *vāsanā* rammemorative appropriate alla condizione di vacca: il gusto del fieno ecc. Questo presuppone evidentemente che i ‘natali’ (*jāti*) in qualità di vacca siano già stati vissuti in precedenza, ciò che implica a sua volta la perpetuità (*a parte ante*) del *saṃsāra*. (F ne fornisce una sorta di prova).<sup>16</sup>

### 3. Platone e Patañjali: spunti di riflessione comparativa<sup>17</sup>

*Prima facie*, la concezione dell’anamnesi così come si presenta nel *Menone* potrebbe parere, per usare le parole di uno studioso (Allen), una «hopeless failure»: <sup>18</sup> vi è introdotta alla stregua di una dottrina sapienziale che contempla l’immortalità dell’anima e la reincarnazione, mentre di fatto si svela attraverso l’esperimento dello schiavo come null’altro che un tentativo di dar soluzione al problema epistemologico della possibilità dell’inferenza. Per di più, non risolve il paradosso della conoscenza, ma si limita a differirlo con un *regressus in infinitum*; se conoscere è ricordare il già conosciuto in precedenza, come è stata a sua volta possibile la conoscenza antecedente, che ora si tratterebbe di ricordare, se non postulando un’analogia conoscenza antecedente, e così via, e così via...?

In effetti, la teoria platonica dell’anamnesi, nota il medesimo studioso, non ha specialmente a che fare con il problema dell’immortalità dell’anima o la credenza nella metempsicosi; il suo sviluppo successivo, particolarmente nel *Fedone*, dimostra chiaramente la sua pertinenza epistemologica attraverso la connessione esplicita alla teoria delle Idee, cui è ultimamente demandato il compito di fungere da *a priori* nel processo conoscitivo. L’Uguale in sé non è dato nell’esperienza: lo applichiamo nei nostri giudizi alle cose più-o-meno-uguali in quanto lo ritroviamo in noi — ovvero, in qualche modo, lo “ricordiamo”. La teoria dell’anamnesi risponde dunque con una sorta di rudimentale kantismo *ante litteram* all’esigenza di colmare il *χωρισμός*, la separazione tra le Idee universali che sono condizione necessaria dell’*ἐπιστήμη* e i particolari empirici. Questa valenza epistemologica, secondo Allen, dev’essere già implicita nel *Menone*, benché sia sviluppata compiutamente solo a partire dal *Fedone*, perché a suo dire sarebbe estremamente improbabile che

16. Cf. Magnone 2016b (in corso di pubblicazione).

17. Per qualche considerazione metodologica pregiudiziale sulla praticabilità della prospettiva comparativa in assenza di documentazione storica cf. Magnone 2016a.

18. Allen 1959, 166; o ancora (*ibid.*) «a dusty curio of mental archeology».

Platone potesse aver avanzato una soluzione prima ancora di aver posto il relativo problema.<sup>19</sup>

Non è qui luogo per entrare nel merito della dibattuta questione circa il ruolo della dottrina dell'anamnesi nel pensiero platonico; ma possiamo osservare che, se le cose stanno come dice Allen, il debutto della dottrina nel *Menone* risulta alquanto incongruo rispetto ai successivi sviluppi, non solo nella sostanza, ma anche nella forma, ammantato come si presenta nell' «immaginario mitico di una religione che non è la nostra», tanto da dissuadere taluni commentatori dal prenderla sul serio.<sup>20</sup>

Leggiamo il passo in questione:

Ho udito da uomini e donne sapienti di cose divine [...] a parlare sono sacerdoti e sacerdotesse cui sta a cuore dar conto del loro ministero, ma anche Pindaro e molti altri poeti di divina ispirazione [...] essi affermano che l'anima dell'uomo è immortale, e ora viene a termine — ciò che chiamano “morire” — ora nuovamente rinasce, ma non va mai distrutta [...] Poiché dunque l'anima è immortale, ed è rinata più volte e ha veduto tutte le cose, tanto qui che nell'Ade, non c'è nulla che non abbia appreso; cosicché non fa meraviglia che sia riguardo alla virtù che a qualsiasi altra cosa essa possa ricordare ciò che sapeva già prima.<sup>21</sup>

Gli «uomini e donne sapienti di cose divine» sono anzitutto ministri del culto: Platone ha in mente con ogni probabilità i sacerdoti egizi, cui già Erodoto attribuiva l'origine della credenza nella metempsicosi<sup>22</sup> — un'attribuzione che appare ingiustificata alla luce dei più recenti studi. Accanto ai sapienti orientali Platone menziona anche certi greci, Pindaro (di cui in seguito cita un passo) e «molti altri poeti di divina ispirazione» che omette di nominare. La credenza nella metempsicosi si rinviene in effetti in Grecia tra i presocratici nell'Orfismo, in Ferecide di Siro, Pitagora ed Empedocle; rimane questione aperta, in mancanza di attestazioni documentarie, se questi pensatori possano aver avuto contatti con le concezioni

19. Allen 1959, 172: «it would appear to be a highly unlikely view of Plato's development to hold that he accepted an answer, and only later found a question to fit it».

20. Allen 1959, 165: «[The doctrine of anamnesis] comes to us embedded in the mythical imagery of a religion which is not our own, and many commentators, in rejecting its theological trappings, have concluded that it represents no serious part of Plato's philosophy».

21. Plato, *Meno* 81 *passim*: ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα [...] οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερείων ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷσις τ' εἶναι διδόναι: λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεοὶ εἰσιν [...] φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν—δὲ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι—τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε [...] ἅτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄϊδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν: ὥστε οὐδὲν θαυμαστόν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἶόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο.

22. Herodotus, *Historia* II, 123: πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοι εἰσὶ οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατος ἐστί, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσθῦεται.

indiane (magari per il possibile tramite della corte persiana). Per certo la credenza nella reincarnazione così com'è tratteggiata nel passo del *Menone* testé citato, è perfettamente compatibile tanto con l'antica dottrina upanisadica<sup>23</sup> che con la sua evoluzione negli *Yogasūtra*. È invece meno compatibile con la dottrina del *Parmenide* e del *Fedro*, secondo la quale sono le Idee contemplate in epoca prenatale a esser oggetto di reminescenza, e non ciò che è stato esperito in nascite antecedenti. Proprio per questo la dottrina dell'anamnesi, così come è introdotta nel *Menone*, sembra ad Allen prestare il fianco all'imputazione di inconclusività per *regressus in infinitum*: una imputazione cui risponde sul versante indiano, come abbiamo visto, il *sūtra* F, postulando una corrispondente infinità *a parte ante* del *samsāra*. In altri termini, se ogni esperienza presuppone una precedente esperienza omogenea, ciò è possibile senza *anavasthā* (inconclusività) solo a patto di postulare una serie infinita di esperienze (come negli *Yogasūtra*); il problema non si pone invece se, come nel *Parmenide* e nel *Fedro*, ogni esperienza presuppone semplicemente un *a priori* strutturante l'esperienza stessa, che può esser stato oggetto di un'unica intuizione intellettuale (la contemplazione extramondana dell'Idea).

È possibile supporre che la dottrina dell'anamnesi ai suoi esordi nel *Menone* sia debitrice a suggestioni di origine indiana (forse mediate da altre fonti orientali, cui Socrate stesso sembra alludere in forma vaga), che Platone avrebbe poi rielaborato nel quadro del suo originale impianto speculativo? Una simile ipotesi potrebbe servire a gettar luce su un passaggio su cui gli studiosi si sono affaticati vanamente, senza pervenire a una spiegazione davvero convincente. Il passo succitato del *Menone* prosegue:

Infatti, dacché tutta la natura è congenera e l'anima ha appreso tutte le cose, nulla impedisce che, una volta che abbia ricordato una sola cosa — ciò appunto che gli uomini chiamano “apprendere” — uno possa scoprire da sé anche tutte le altre, purché sia valoroso e non si stanchi di cercare: infatti il cercare e l'apprendere, tutto questo è reminescenza.<sup>24</sup>

23. Salvo che per l'aggiunta dell'Ade al novero dei campi di esperienza, in cui l'anima ha già appreso ciò che gli tocca “ricordare”. Si deve a Pindaro (citato contestualmente da Platone) la menzione di Persefone quale dispensatrice della retribuzione “karmica” delle anime: una innovazione ignota alla dottrina indiana antica e recente, secondo la quale il meccanismo di retribuzione karmica funziona autonomamente senza necessità di un governo intelligente (fa eccezione la posizione del Nyāya teistico, così com'è articolata, p.e., da Udayana nel I libro del *Nyāyakusumāñjali*; cf. Radhakrishnan 1989, 165 ss.).

24. Platone, *Meno* 81c: ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα—δὲ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι—τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρείος ᾗ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν: τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μαυθάνειν ἀνάμνησις ἕλον ἐστίν.

Poiché l'anima ha appreso tutte le cose, una volta che ne abbia ricordata una può ricordare anche tutte le altre, a patto che tutta la natura sia congenere. Ma che cos'è la «natura» (φύσις) in questione, e che cosa propriamente significa il requisito dell'omogeneità (συγγένεια)? Gli uni pensano a un "unico spirito che pervade l'universo", anticipazione della dottrina dell'Anima del Mondo del *Timeo*, stabilendo una comunione tra tutte le cose; altri pensa invece a una "simiglianza che rende possibili associazioni di idee", o a una "comune origine", o a una "totalità" che collega le singole parti, a una "connessione intima e necessaria" tra le singole cose, o la loro appartenenza a un "campo" comune. Tutte queste interpretazioni, come osserva Tigner,<sup>25</sup> non forniscono alcuna delucidazione, perlopiù limitandosi a riformulare analiticamente l'*interpretandum* senza peraltro renderlo più perspicuo (chiosare συγγένεια con 'connessione intima e necessaria' non chiarisce in che cosa essa consista); oppure avanzando interpretazioni integrative che rimangono nel vago e non hanno valore esplicativo (in che modo la συγγένεια, se consiste in una 'comune origine', rende possibile *ex una re discere omnia*? in che modo, per esempio, sapere che tutte le cose sono foggiate da un Demiurgo permette, una volta "ricordata" una capra, di "ricordare" anche un armadillo?).

In verità, tutte queste interpretazioni insoddisfacenti hanno una cosa in comune: l'omogeneità della natura che esse postulano, comunque si voglia intendere, si colloca sempre sul versante dell'oggetto. Una prospettiva interamente nuova è offerta dall'ipotesi di lavoro di un possibile influsso indiano. Il *locus* platonico diventa in effetti molto più perspicuo se si traspone 'l'omogeneità di tutta la natura' (συγγένεια τῆς φύσεως ἀπάσης) sull'opposto versante del soggetto, rileggendo l'espressione alla luce dell'"omogeneità della memoria e delle impressioni" (*smṛtisam-skārayor ekarūpatva*) di cui è parola nel *sūtra* E.<sup>26</sup>

Quest'ultimo ha il compito di refutare un'obiezione di inammissibilità del presunto nesso causale tra gli abiti inconsci prodotti da esperienze separate e i corrispondenti abiti "ricordati" nell'esperienza attuale. Il rapporto di causazione sembra presupporre una contiguità immediata tra causa ed effetto — così suona l'obiezione: quest'albero qui presente produce i suoi frutti *hic et nunc*, non può fruttificare su un altro albero esistente in un futuro altrove. Com'è dunque possibile che gli abiti inconsci residuati da una certa esperienza vissuta in una vita remota, separata da una serqua incalcolabile di esistenze vissute in altri corpi, a miriadi di leghe di distanza e lungo l'arco degli eoni, possano portar frutto nella vita attuale?

25. Tigner 1970. Egli stesso propone un'altra soluzione — questa volta l'omogeneità in questione consisterebbe nell'assoggettabilità a un medesimo metodo euristico — che può avere dei meriti ma rimane comunque confinata, come si dirà, sul versante dell'oggetto.

26. Che è, beninteso, con ogni probabilità più tardo, ma può nondimeno riflettere concezioni più antiche.

Bhoja specifica<sup>27</sup> tre casi di apparente efficienza causale differita delle impressioni (*saṃskāra*) originate nella sostanza psichica per effetto delle azioni:

i. l' 'attitudine a germogliare' (*aṅkurībhāva*) frutti paradisiaci o infernali (si tratta delle *vāsanā* retributive menzionate in precedenza);

ii. l'efficacia dei riti, che permane allo stato potenziale anche dopo l'esaurimento dell'azione rituale; e infine

iii. l'attitudine dell'agente a sperimentare fruizioni corrispondenti alle sue azioni: si tratta qui appunto delle *vāsanā* rammemorative.

Nel terzo caso, la necessaria continuità è fornita dall'intermediazione della memoria (*smṛti*), intesa evidentemente come serbatoio psichico delle vestigia inconscie. Le impressioni momentanee dell'esperienza si imprimono nella memoria permanente, e a suo tempo la memoria rigenera le esperienze correlate, che a loro volta producono nuove impressioni, in un ciclo senza fine.

Rileggendo il passo del *Menone* in questa prospettiva, la *συγγένεια* in esso postulata potrebbe consistere appunto nella natura congenere dei "ricordi" che tutti si radicano nella *φύσις* della memoria, una funzione del *citta* pratico conforme (*ekarūpa*, come recita il sutra E) all'insieme degli abiti rammemorabili.

Basti qui aver accennato uno spunto che richiede certo ulteriori approfondimenti; per intanto, checché si giudichi della plausibilità o meno delle argomentazioni specifiche sopra proposte, rimane quantomeno corroborata, mi sembra, la validità euristica di una prospettiva comparativa più ampia in cui collocare l'interpretazione di taluni testi di ambedue le tradizioni filosofiche<sup>28</sup> — la greca e l'indiana — che, al di là delle possibilità di un puntuale accertamento storico che forse ci eluderà per sempre, mostrano indiscutibilmente di allignare in una temperie culturale per molti aspetti comune.

27. *Rājamārtaṇḍa* ad YS IV, 8: *anuṣṭhīyamānāt karmaṇaś cittaśattve vāsanārūpaḥ saṃskāraḥ samutpadyate / sa ca svaṅganāraḥkādinām phalānām aṅkurībhāvaḥ / karmaṇām vā yāgādinām śaktirūpatayāvasthānam / kartur vā tathāvidhābhogyabhokṣṭvarūpaṃ sāmārthyam.*

28. Le due uniche tradizioni di indagine razionale che l'umanità abbia conosciuto, si badi bene, secondo Bronkhorst, che esclude espressamente la terza sovente annoverata, osservando che in Cina l'argomentazione razionale, pur presente, non si sarebbe «mai emancipata dal livello della semplice Spielerei» (Bronkhorst 1999, 9).

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

Mahaṛṣi-Patañjali-praṇītaṃ YOGASŪTRAM paṇḍitapravaradhārādhipati-Bhojarāja-kṛteṇa Rājamārtaṇḍena dārśanikaśiromaṇi-Bhāvāganeśa-viracitena Pradīpena paṇḍita-Nāgojibhaṭṭa-nirmitayā Vṛtṭyā yatipravara-Rāmānanda-vihitayā Maṇiprabhayā vidvadvara-Anantadeva-sampāditayā Candrikayā yogirājapaṇḍita-Sadāśivendrasarasvatī-kṛteṇa Yogasudhākareṇa ca samanvitam, Ed. with Notes by Paṇḍita Dhunḍhirāja Śāstrin, with a Critical and Comparative Introduction in Hindī by Mahāprabhu Lāla Gosvāmin, Caukhambā Saṃskṛta Saṃsthān, Vārāṇasī saṃvat 2039.

SĀMKHYAYOGADARŚANAM arthāt Pātañjaladarśanam bhagavat-Patañjali-viracitaṃ Rāghavānandasarasvatī-kṛta-Pātañjalarahasya-ākhyatīppanīyuktayā dvadaśadarśana-kānanapañcānana-Vācaspatimiśra-viracitayā Tattvavaiśāradīyā vyākhyayā bhūṣiteṇa Vijñānabhikṣu-nirmita-Yogavārttika-samudbhāsiteṇa saṃkhyayogācāryaśrī-Hariharānandāraṇya-kṛta-Bhāsvatī-vṛtṭyā sahiteṇa bhagavacchrī-Kṛṣṇadvaiṇāyana-upajñā-Sāmkhyapravacanabhāṣyena-uddiyotitaṃ, Ed. with Introduction, Notes, Indices, Appendices etc. by Śrī Gosvāmi Dāmodara Śāstrin, Caukhambā Saṃskṛta Saṃsthāna, Vārāṇasī saṃvat 2046.

### *Fonti secondarie*

Allen 1959 = Reginald E. Allen, *Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo*, «Review of Metaphysics» 13, 1 (1959), 165-174.

Bronkhorst 1999 = Johannes Bronkhorst, *Why Is There Philosophy in India?*, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam 1999.

Feuerstein 1980 = Georg Feuerstein, *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester University Press, Manchester 1980.

Magnone 2006 = Paolo Magnone, *Patañjali. Aforismi dello Yoga (Yogasūtra)* (1991), Magnanelli, Milano 2006<sup>4</sup>.

Magnone 2016a = Paolo Magnone, *Soul Chariots in Indian and Greek Thought:*



*Polygenesis or Diffusion?*, in R. Seaford (ed.), *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016, 149-167.

Magnone 2016b = Paolo Magnone, *The Akarṭva of Prakṛti and Other Misconceptions in Bhoja's Rājamārtaṇḍa Commentary to the Yogasūtras*, [Paper read at the XVI World Sanskrit Conference (Bangkok, 28 June-2 July 2015)], in corso di stampa.

Radhakrishnan 1989 = Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (1923), Oxford University Press, Delhi 1989.

Tigner 1970 = Steven S. Tigner, *On the "Kinship" of "All Nature" in Plato's Meno*, «Phronesis» 15 (1970), 1-4.

# Sull'epistemologia del sogno secondo il Vaiśeṣika. Appunti per una tassonomia del fenomeno onirico<sup>1</sup>

Gianni Pellegrini

## 1. Introduzione

Molti testi di Nyāya-Vaiśeṣika<sup>2</sup> mostrano una suddivisione condivisa del concetto di causa (*kāraṇa*). In *primis* si formano due gruppi: cause comuni (*sādhāraṇakāraṇa*)<sup>3</sup> e cause non comuni o specifiche (*asādhāraṇakāraṇa*). Una divisione ulteriore comprende tre sezioni di cui fanno parte la causa inerente (*samavāyikāraṇa*), la causa non-inerente (*asamavāyikāraṇa*) e la causa strumentale o efficiente (*nimittakāraṇa*). Mentre le cause inerenti e non-inerenti fanno parte delle cause non comuni,<sup>4</sup> la causa strumentale può essere annoverata sia tra le cause comuni sia tra quelle specifiche. Di queste tre, la causa specifica – tecnicamente definita strumento (*kaṛaṇa*) – è quella provvista di una certa attività funzionale o causalità intermedia (*vyāpāra*).<sup>5</sup> Ogni causa, dunque, di qualsiasi natura sia, può definirsi tale solo quando sia in grado di produrre degli effetti (*kārya*).

Questi presupposti servono a introdurre un effetto preciso: il sogno (*svapna*) o, meglio, il fenomeno onirico nella sua totalità. In un contesto Vaiśeṣika, analizzare il sogno in veste di comune effetto di comuni cause non pone problema alcuno. Qualche complicazione, però, si presenta nel tentativo di identificarne l'*asādhāraṇakāraṇa*.<sup>6</sup>

1. Le traduzioni qui proposte sono mie, ma per ovvi motivi non posso inserire i testi sanscriti. Dedico queste poche pagine a Giuliano Boccali che, dal primo anno di università fino a oggi, mi ha guidato e consigliato amorevolmente. Troppo vorrei dire, pochissimo spazio a disposizione! Ecco, allora, in nuce il mio tributo: *he rasikottamāḥ, bhavadbhiḥ pradāttaṃ vastu bhavadbhya eva samāpyate – bhavo bhūtanātho bhavatāṃ bhavatu bhavyāya bhūtaya iti bhavadiyo bhadrabhavaakah.*

2. Una silloge è presentata dal *Tarkasaṃgraha* di Annaṃbhaṭṭa (XVII sec.) con relativi commenti (TN, 68-77).

3. Si tratta di un complesso di nove cause, comuni per ogni effetto. Si veda Pellegrini (2015, 150, n. 39).

4. I seguaci di Sāṃkhya e Vedānta chiamano causa materiale (*upādānakāraṇa*) il *samavāyikāraṇa* del Nyāya-Vaiśeṣika, mentre l'*asamavāyikāraṇa* può essere indicato come una particolare relazione, solitamente un contatto specifico (*saṃyogaviśeṣa*) tra i componenti (*avayava*) dell'effetto (*avayavin*).

5. *Dīpikā ad TS* (TS, 68) e Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī* (1.4.42); per altre indicazioni sul concetto di *vyāpāra*, si veda Pellegrini 2011 (128, n. 50).

6. Tralascio in questa sede la troppo articolata distinzione tra cause *samavāyī* e *asamavāyī*.

Per esempio, l'*incipit* della questione potrebbe porsi come segue. La mente, in quanto sostanza (*dravya*), è potenzialmente caratterizzata come causa materiale/sostanziale (*upādānakāraṇa*) o, in termini Vaiśeṣika, causa inerente (*samavāyikāraṇa*), piuttosto che come causa efficiente/strumentale (*nimittakāraṇa*). Difatti, essendo una causa indispensabile (*ananyathāsiddha*) al sorgere di un effetto come il sogno, la mente è di regola presente prima (*niyatapūrvavṛtti*) che l'effetto sorga, fungendo da sostegno a tutte le immagini oniriche, così da mutare la propria forma conformemente al procedere del sogno.

A questo punto, vale la pena di introdurre una considerazione generale, ormai datata ma non per questo meno valida, mutuandola da Jadunath Sinha. Secondo Sinha (2008, 307-308), attraverso i vari orizzonti dottrinali si distinguono due principali linee di classificazione del sogno. La prima lo intende come un fenomeno nuovo, indipendente, prodotto dalla mente durante il sonno e capace di rappresentare immagini differenti da quelle della veglia, pur venendo costruito sulla base delle immagini di quest'ultima. Sinha afferma che in questi domini d'indagine la natura del sogno viene definita come «*presentative*». Egli sostiene che la concezione Vaiśeṣika del sogno appartiene a questo filone. Altre scuole, invece, considerano il sogno come una semplice ripetizione, per quanto bizzarra, di esperienze già avute, con delle forti radici nella veglia, capace solo di ri-presentare una serie di immagini – anche sovrapposte – già viste in precedenza. Per questi pensatori il sogno è più simile a un ricordo che a un'esperienza novella e, quindi, la sua natura è di tipo «*rappresentative*» (Sinha 2008, 308-309 e 314).

Avvalendomi di questi indici descrittivi analizzerò alcune fonti del Vaiśeṣika, di epoca differente, al fine di comprendere se la proposta sia effettivamente valida e, pertanto, possa essere esportata anche ad altri ambiti filosofici concernenti ontologia ed epistemologia del mondo onirico, tanto da intentarne – in futuro – un *excursus* tassonomico.

## 2. *Analisi testuale*

Bisogna ora indagare a quale tipo di visione si rifaccia il Vaiśeṣika, ossia come sia inteso e rubricato il fenomeno onirico in una scuola realista, incline alla classificazione di ogni manifestazione del reale. Per far questo è necessario lasciar parlare i testi.

In prima istanza nel *Vaiśeṣika Sūtra* (VaiS 9.2.6-7) Kaṇāda (II sec. a.C.) menziona il sogno ponendolo sotto questa luce: *ātmamanasoh samyogaviśeṣāt saṃskārācca smṛtiḥ // 6 //*, 'Il ricordo [sorge] da un particolare contatto del sé con la mente, nonché dall'impressione latente (6)'; e *tathā svapnāḥ // 7 //*, 'Allo stesso modo [si generano] i sogni (7)'.

Sebbene Kaṇāda sembri associare il sogno al ricordo, questi due aforismi, proprio per il fatto di essere separati, lasciano intravedere una differenza di fondo, chiarita dagli esegeti successivi. Infatti, nel *Padārthadharmasaṃgraha* (PDhS) Praśastapāda (VI sec.) annovera il ricordo tra le cognizioni valide (*vidyā*), mentre il sogno è visto come un particolare tipo di ignoranza o cognizione erronea (Mishra 1929, 278; Tripāṭhī 1987, 176).<sup>7</sup>

Alcuni considerano il sogno un particolare tipo di ricordo che, anziché avvenire durante la veglia, ha luogo durante il sonno. Mentre il ricordo si presenta come un tipo di cognizione unitaria e coerentemente connesso con le impressioni già immagazzinate, il sogno è invece disconnesso e non costituisce un *unicum* ben definito. Si tratta di una percezione non valida, perché si dà solo quando i sensi sono assopiti e si genera per mezzo di un residuo d'impressioni psichiche (Acharya 1985, 377-379).

Il Vaiśeṣika classico riconosce sette categorie (*padārtha*).<sup>8</sup> La seconda di queste è rappresentata dalle qualità (*guṇa*), variamente numerate nel corso della storia della scuola, anche se cristallizzate a 24 nei periodi successivi di produzione letteraria.<sup>9</sup> Nel periodo successivo a Praśastapāda,<sup>10</sup> la cognizione (*buddhi*) è annoverata tra i *guṇa* e suddivisa in due varietà principali: ricordo (*smṛti*) ed esperienza diretta (*anubhava*): «La cognizione, [ossia] la conoscenza, è la causa di ogni comportamento quotidiano. Essa è duplice: ricordo ed esperienza diretta».<sup>11</sup>

Nonostante questo sviluppo pre-moderno, Praśastapāda considera plausibile un'altra categorizzazione (PDhS, 40): «Sebbene essa [= la cognizione] abbia molteplici varietà, in sintesi, ne presenta due: conoscenza valida e conoscenza non valida».<sup>12</sup>

7. *Vidyā* è di quattro tipi: *pratyakṣalaṅgikasmṛtyārśalakṣaṇā* (PDhS, 44).

8. Il VaiS I.1.4 elenca sei categorie (*padārtha*), a cui in seguito se ne aggiunge una settima, l'assenza (*abhāva*). Questo numero è transitato nel Navya Nyāya, ove l'ontologia del Vaiśeṣika si fonde con l'epistemologia-logica del Nyāya. Si veda Pellegrini (2015, 143-146).

9. In VaiS I.1.6 sono enumerate solo diciassette qualità. Secondo Śaṅkara Miśra (VaiSU, 34) il 'ca' finale del *sūtra* (... *prayatnās' ca guṇāḥ*) evocerebbe altre sette qualità, raggiungendo la quota finale di 24.

10. Seguendo il PDhS, anche la *Nyāyakandali* (1991, 433) afferma che la cognizione si divide in *avidyā* e *vidyā*; *vidyā* è una cognizione priva di dubbi, contraddizioni e di natura decisiva. Il ricordo ha le stesse caratteristiche. Diversamente dal PDhS, i testi successivi dividono la cognizione in *anubhava* e *smṛti* (cf. nota 11) e di *anubhava* distinguono quattro tipi: *pratyakṣa*, *anumiti*, *upamiti* e *śabda*. Dunque, gli autori post-PDhS trattano *smṛti* indipendentemente da *anubhava*.

11. Si veda *Annamḥaṭṭa* nel TS (TS, 60).

12. Inoltre, i *sūtra* 9.2.11-12 spiegano le differenti caratteristiche di *avidyā* e *vidyā*: *tad duṣṭajñānam*, 'Quella cognizione erronea [è ignoranza]', e *aduṣṭam vidyā*, 'La conoscenza è [una cognizione] valida'.

Ancora il PDhS trattando di *avidyā* ne riconosce una manifestazione quadruplice (PDhS, 40): «Tra queste, l'ignoranza ha quattro varietà, le cui caratteristiche sono [rispettivamente] dubbio, giudizio erroneo, non-accertamento e sogno».

Di seguito Praśastapāda propone una triplice suddivisione dei sogni sulla base delle loro cause: 1) sogni nati dalle impressioni latenti avute durante la vita di ogni giorno (*saṃskāra*); 2) sogni sorti dallo squilibrio dei costituenti e umori corporei (*dhātudoṣa*); 3) sogni determinati da meriti e demeriti (*adṛṣṭa*) che il sognatore ha immagazzinato dentro di sé.<sup>13</sup>

Per comprendere il primo tipo di sogni, si consideri che qualcuno pensa costantemente a qualcosa. Giunto il momento di coricarsi, questi sarà ancora in balia degli stessi pensieri; *ergo*, la costanza e la freschezza delle impressioni immagazzinate durante la veglia determineranno il sogno (*saṃskārapātutā*). Il secondo tipo di sogni, indagato soprattutto nella scienza medica (*āyurveda*), è quello sorto dagli squilibri umorali, l'esame dello sbilanciamento dei tre umori (*doṣa*): flemma (*kapha*), bile (*pitta*) e aria (*vāta*). Il terzo genere di sogni sorge da una forza invisibile (*adṛṣṭa*). Nel lessico tecnico del Nyāya-Vaiśeṣika, quando si parla di *adṛṣṭa* s'intende sia il risultato positivo e meritorio (*dharma*) dell'insieme delle attività compiute, sia il loro frutto negativo e veicolante demerito (*adharma*, Gupta 2012, 162).

Il PDhS afferma (PDhS, 42-44):<sup>14</sup>

La cognizione onirica è quell'esperienza mentale (*anubhavaṃ mānasam*)<sup>15</sup> che si ha attraverso la facoltà [psichica]<sup>16</sup> di colui il cui insieme dei sensi ha cessato [la propria attività] (*pralīnāmanaskasyendriyadvāreṇa*) e la mente si è ritirata. [Domanda:] Come è possibile? [Risposta:] Quando per la propria attività fisica – coscientemente [compiuta] –, dopo che durante il giorno gli esseri viventi si sono stancati, nella notte, allo scopo di riposarsi o digerire il cibo, a causa di una sequenza di attività [che hanno luogo] nella mente sorta dalla relazione tra il sé e l'organo interno, la quale necessita di uno sforzo stimolato dal potere invisibile,<sup>17</sup> [in quel momento] la

13. Alcuni propongono una classificazione quadripartita, aggiungendo *svapnāntikajñāna* (Sinha 2008, 316 e 321), un'altra concezione che meriterebbe qualche accenno. Essa è la 'cognizione finale del sogno' (*svapnāntikajñāna*), ossia una cognizione che accompagna il sogno, cioè che interviene nel sogno: *svapnāntika* (Jhalakikar 1978, 1054). Jha (1982, 388) traduce il termine come «dream-end cognition» intendendo però «dream-within-dream...; in this dream-end cognition a dream is the object of another dream». Si vedano: VaiS 10.2.8, Praśastapāda (PDhS, 44), Vyomaśiva (VIII sec.; VV, 136-137), Śrīdhara (NK, 432, ivi considerata non altro che *smṛti*), Śaṅkara Miśra (VaiSU, 515-516) e Mishra (1929, 280, n. 1).

14. Si veda anche Sinha (2008, 319-320).

15. Si veda la *Vyomavati* (VV, 132-133).

16. Per altre interpretazioni, legate alla lettura di Udayana, del composto *indriyadvāreṇaiva* si veda Mishra (1929, 286).

17. La VV (133-134) inserisce un importante chiarimento rispetto alle cause del sogno: «E quella relazione con il sé provvisto delle sue qualità specifiche si ha per *kriyāprabandhāt*, cioè per la sequenza

mente stessa rimane inattiva all'interno del cuore, nella regione del sé che è priva delle facoltà sensoriali, allora si dice che l'uomo ha la mente ritirata (*pralīnāmanaska*).<sup>18</sup> Quando essa si sia ritratta anche l'insieme delle facoltà sensoriali risulta inattivo. In quella condizione, con l'aumento dell'attività nella successione del soffio ascendente (*prāna*) e discendente (*āpāna*), per via di un particolare contatto del sé con la mente chiamato sonno (*svāpākhyā*) e a causa dell'impressione latente (*saṃskāra*),<sup>19</sup> – come se avvenisse per via sensoriale – sorge una cognizione onirica (*svapnajñāna*) che ha l'aspetto di una percezione relativa a degli oggetti che pur non sono presenti.<sup>20</sup> Quella [cognizione] è triplice: [si ha] dalla capacità delle impressioni latenti (*saṃskārapātava*), dallo squilibrio degli umori (*dhātudoṣa*)<sup>21</sup> e dalla forza invisibile (*adr̥ṣṭā*). Tra queste, quella generata dalla capacità delle impressioni latenti è tale: quando un uomo lussurioso o adirato dorme rievocando costantemente [le sue percezioni], allora proprio quel flusso di pensieri assume una forma direttamente percepibile. Poi [il sogno] sorto dallo squilibrio degli umori: un uomo di temperamento arioso, oppure affetto da quello (cioè dal vento), vede [in sogno] mentre sale in cielo o altro. Oppure, chi ha una natura biliosa o chi è affetto da bile, vede che entra nel fuoco, un monte d'oro o cose [simili]. Chi ha natura flemmatica o è affetto da flemma, vede che nuota in un fiume o nel mare, monti innevati e così via. Quanto di per sé annuncia la buona sorte circa qualcosa di esperito o non esperito, oppure rispetto a oggetti noti o ignoti, come salire su un elefante, acquisire un ombrello o quant'altro, tutto ciò viene dalle impressioni latenti e dal merito. Al contrario cospargersi d'olio, salire su un asino, un cammello o simili, tutto ciò si determina dalle impressioni latenti e dal demerito. [Infine], per quanto concerne eventi che sono totalmente sconosciuti, essi sono prodotti solamente dalla forza invisibile.<sup>22</sup>

I commentatori di Praśastapāda, Śrīdhara Bhaṭṭa (X sec.) nel *Nyāyakandalī* (NK) e Udayana (X-XI sec.) nella *Kiraṇāvalī* (TS),<sup>23</sup> trattano l'argomento in modo appro-

delle attività. La sequenza delle attività sorge per il contatto del sé con l'organo interno e per la necessità dello sforzo che è generato dalla forza invisibile. Così, infatti, la mente è la causa inerente, il contatto tra il sé e la mente è la causa non inerente, mentre lo sforzo determinato dalla forza invisibile è la causa strumentale. In tal modo nella mente, per una successione di attività, si determina un contatto con la regione del sé dotato di qualità, che è chiamato sonno».

18. Si veda anche la VV, 134.

19. Secondo la VV il *saṃskāra* genera la cognizione onirica per il tramite del ricordo (VV, 134).

20. La VV chiaramente afferma che la conoscenza onirica non è un fenomeno differente da altri generi di percezione erronea (VV, 135).

21. Per approfondimenti si veda Pellegrini 2011 (59-62).

22. Si veda la NK dove Śrīdhara Bhaṭṭa chiarisce il passo del PDhS: «La conoscenza che si ha circa eventi che, direttamente o indirettamente, sono del tutto sconosciuti [al sognatore], come mangiare la luna o il sole, ecc., viene dalla forza invisibile, poiché non è possibile alcuna impressione latente concernente eventi non esperiti» (NK, 432).

23. Udayana sostiene che sebbene nella condizione onirica le facoltà sensoriali cessino di agire, il dormiente ha una chiara esperienza degli oggetti, come se li stesse percependo con la vista o qualsiasi altro senso (Mishra 1929, 279). Egli ammette anche che nello stato di sogno i sensi periferici – come

fondito. Per esempio, mentre Śrīdhara inizia considerando il ricordo (*smṛti*) una forma di *vidyā*, Udayana si scaglia contro quanti considerano il sogno e la conoscenza onirica un caso di ricordo (Mishra 1929, 279).<sup>24</sup>

Nella NK si legge (429-230):

Per presentare compiutamente il sogno [Prāśastapāda] dice: *uparatendriyagrā-masya*. Colui il cui complesso sensoriale ha cessato l'attività, ossia [la cui attività] è distratta dal cogliere il proprio oggetto, costui è qualcuno la cui attività sensoriale è cessata. Il *pralīnāmanaska* è qualcuno la cui mente è intensamente e totalmente ritratta. L'esperienza cognitiva che si ha attraverso il senso [mentale], indipendente dalle cognizioni precedenti e dalla natura ben definita (*paricchēdasvabhāva*), originata dalla sola mente dell'uomo il cui complesso sensoriale ha cessato la propria attività e la cui mente si è ritirata, è la cognizione onirica. Ora [Prāśastapāda], mediante [la frase] che comincia con [l'interrogativo] *katham* mostra quando e il modo in cui la mente dell'uomo si ritrae e le facoltà sensoriali cessano [di agire]. Per la propria attività fisica (*ātmanah śarīravayāpārāt*), ossia a causa dell'andirivieni durante il giorno dell'essere vivente *khinnasya* esausto, *nīśi* nella notte, *viśramārtham*, per allontanare la fatica e per trasformare in succhi vitali il cibo mangiato e bevuto, [quando] per la congiunzione tra il sé e l'organo interno, che necessita di uno sforzo stimolato dalla forza invisibile, nella mente si ha il *kriyāprabandhaḥ*, cioè sorge una sequenza di attività, in quel momento a causa di ciò la mente rimane priva di moto all'interno del cuore, nella regione del sé che è *nirindriye*, laddove non vi è rapporto con i sensi esterni, a quel punto l'uomo è chiamato *pralīnāmanaska*. Quando la mente si è ritirata, allora l'uomo ha il complesso sensoriale che ha cessato di agire, in quanto [in quel momento] per i sensi, fondati sull'organo interno, non vi è possibilità di percepire gli oggetti. In quella condizione della mente ritratta, *prabandhena*, ossia quando per via della maggiore quantità di attività generatasi, [la quale è] caratterizzata da uscite ed entrate del flusso dei soffi ascendenti e discendenti, cioè per un [particolare] contatto del sé con la mente, *svāpākhyāt* denominato "sonno" (*svāpa*) e, inoltre, [anche] a causa delle impressioni latenti il cui contenuto è stato esperito in precedenza, sorge una cognizione onirica che ha *pratyakṣākāram*, l'aspetto di una consapevolezza diretta (*aparokṣasamvedana*) circa oggetti *asatsu*, che pur sono distanti per spazio e tempo. [...] Sebbene la cognizione onirica – sia essa sorta dalla chiarezza delle impressioni latenti, per lo squilibrio degli umori o dalla forza invisibile – abbia una natura per la quale gli oggetti esterni [risultano] sovrapposti [su

il tatto – non cessano di operare tutti insieme. Quando gli stimoli esterni non sono tanto efficaci da svegliare una persona, possono agire sui sensi periferici producendo delle cognizioni oniriche. Udayana, dunque, riconosce che esistono sogni causati da facoltà sensoriali centrali e sogni causati da quelle periferiche. Quindi, sebbene i sogni siano per lo più percezioni dirette, in casi particolari possono assumere la forma di ragionamenti inferenziali. Per esempio, quando qualcuno sogna di vedere del fumo in un certo luogo, da quel fumo è in grado di inferire il fuoco (Sinha 2008, 307-308).

24. Si veda Layek (1990, 73) rispetto alla concezione di sogno in PDhS: «Prāśastapāda says: "The dream-knowledge is remembrance because it looks back to the past knowledge"».

di essa] e perciò sia “[un’attribuzione] di qualcosa su ciò che non è tale”,<sup>25</sup> risultando [in definitiva] una percezione erronea (*viparyaya*), tuttavia, poiché sorge in una particolare condizione, è trattata separatamente.

Anche Śrīdhara nota nel sogno una natura più attiva, capace di presentare delle proprie cognizioni indipendenti, certo con forti radici nelle esperienze dirette precedenti, ma non tanto da essere considerate mere ripetizioni di esse. Il sogno deve la propria natura indipendente al fatto di essere una produzione del tutto mentale (*manomātrāprabhava*), che ha luogo quando la mente ha ritratto in sé le facoltà disattivandole. Inoltre, la natura delle immagini presentate nel sonno onirico è ben definita, tanto da renderle talvolta simili alle percezioni dirette della veglia, sebbene gli oggetti visti in sogno siano tutt’altro che reali. Questa *nuance* marcatamente cognitiva, in cui oggetti apparentemente reali sembrano essere dove invero non sono, rende il sogno un tipo di percezione erronea, anche se le sue caratteristiche specifiche lo differenziano da altri generi di errore percettivo (Sinha 2008, 306-307; Layek 1990, 71-72).

Infine, va citata l’opinione di Śaṅkara Mīśra (XV sec.), autore di un commento indipendente ai VaiS, il *Vaiśeṣikasūtra Upaskāra* (VaiSU, 513-515). Secondo questi *svapna* è una forma di esperienza (*anubhavana*) mentale erronea, non un ricordo; quindi non va compreso tra le forme di *vidyā*.<sup>26</sup> Il VaiSU (513-515) non aggiunge nulla di cogente, però si dilunga nell’elencare gli effetti dei sogni dovuti agli squilibri umorali:

Come da un particolare contatto della mente con il sé e dalle impressioni latenti si ha il ricordo, ugualmente si determina anche la conoscenza onirica: questo è il senso. Quell’esperienza mentale di colui il cui insieme dei sensi ha cessato l’attività e la cui mente si è ritirata, che sorge attraverso il senso [mentale], è la cognizione onirica. Essa è di tre tipi.

Ivi Śaṅkara Mīśra non afferma che il sogno sia un tipo di ricordo, bensì che le modalità attraverso le quali il sogno viene in essere sono analoghe a quelle del ricordo: un particolare contatto tra la mente, il sé e le impressioni latenti. Inoltre, anch’egli, analogamente agli altri esegeti, divide il sogno in tre classi, proponendo alcuni dettagli aggiuntivi di interesse puramente didascalico.

25. Qui sembra che Śrīdhara prenda a prestito la seconda delle definizioni di *adhyāsa* data da Śaṅkara nell’*adhyāsabhāṣya* del *Brahmasūtrabhāṣya* (2000, 24): *atasmīṃs tadbuddhiḥ*.

26. Layek (1990, 73) sbaglia affermando che Śaṅkara Mīśra sostiene che il sogno è un ricordo.



### 3. Conclusion

Ricapitolando, abbiamo visto come i seguaci del Vaiśeṣika considerino che nella condizione in cui la mente è ritratta (*pralīnāmanaska*) i sensi, non più in grado di carpire alcun oggetto, cessano di funzionare. In questo stato, per l'intensità del soffio ascendente (*prāṇa*) responsabile dell'inspirazione e di quello discendente (*apāna*), preposto all'espirazione, si ha uno speciale contatto di *ātman* con *manas*, chiamato sonno (*svāpa*), durante il quale si attuano una serie di attività del tutto psichiche che generano la cognizione onirica (*svapnajñāna*). Questa è costituita anche dalle impressioni depositate dagli oggetti esperiti in precedenza. Per via di siffatte impressioni, nel sogno la mente esperisce oggetti non-reali in una forma non del tutto percettiva. Tale percezione mentale è determinata da un contatto straordinario, proprio come avviene nella cognizione dell'errore percettivo (*bhrānti*):<sup>27</sup> *atra ca mānasaṃ jñānaṃ jñānalakṣaṇarūpālaukikasamnikarṣāt bhavati*<sup>28</sup> 'Ivi la conoscenza mentale si ha per il contatto straordinario la cui caratteristica è cognitiva (*jñānalakṣaṇa*)' (Jhalakīkar 1978, 1053-1054).<sup>29</sup>

A un primo sguardo, pare che gli autori ivi menzionati si dividano. Da una parte abbiamo Kaṇāda che accosta molto da vicino sogno e ricordo, in una modalità – per certi versi – riproposta molto più tardi da Śaṅkara Miśra. Inoltre, come affermano il *Nyāyasūtra* 4.2.34 e il relativo commento di Vātsyāyana, esistono delle analogie tra sogno e ricordo, poiché essi condividono molte delle loro rispettive cause. Se riflettiamo meglio, però, sembra che Śaṅkara Miśra semplicemente indichi un'analogia generativa tra *svapna* e *smṛti*, mentre la loro natura resta ben distinta.

In ordine cronologico abbiamo questi autori: 1) Kaṇāda, di cui si è appena detto; 2) Praśastapāda secondo cui il ricordo è una cognizione valida, mentre il sogno è una forma di *avidyā*, quindi una cognizione erronea; 3) Vyomaśiva che accetta l'opinione del PDhS; 4) Udayana che rifiuta la natura rammemorativa di *svapna*; 5) Śrīdhara che si allinea, considerando il sogno una percezione erronea; 6) Śaṅkara Miśra, testé citato, concorda con Kaṇāda.

27. I logici distinguono due generi di percezione sorta dal contatto (*samnikarṣa*) dei sensi con i loro oggetti: il contatto ordinario (*laukika*) e il contatto straordinario (*alaukika*). Nella percezione straordinaria il contatto (*samnikarṣa*) o prossimità (*pratyāsatti*) è di tre tipi: basato su una caratteristica comune (*sāmānyalakṣaṇa*), cognitivo (*jñānalakṣaṇa*) e dovuto a un metodo (*yogaja*). In sintesi, *jñānalakṣaṇasamnikarṣa* è una percezione straordinaria che avviene con modalità inconsuete di contatto tra le facoltà sensoriali e i loro oggetti (Pellegrini 2011, 273-274, n. 181).

28. Il passo della *Vaiśeṣikasūtravivṛti ad VaiS* 9.2.2-7 è citato da Layek (1990, 99, n. 5).

29. Tale questione non è trattata né nelle fasi iniziali della scuola né dai commentatori successivi. Va però ricordato che la teoria dell'errore nota come *anyathākhyāti*, supportata da Nyāya e Vaiśeṣika, si fonda su questo genere di percezione (Pellegrini 2013, 229-231).

Infine, si evince chiaramente come nel Vaiśeṣika il sogno sia di natura attiva, ossia – in conformità al punto di partenza (Simha 2008, 308-309) – di una natura *presentative* dalle caratteristiche marcatamente fuorvianti, tanto da accomunarlo alla percezione erronea e all'illusione. Sembra fare eccezione proprio Kaṇāda, il *fondatore* della scuola, ma – alla luce di quanto emerso – molto probabilmente il *tathā* di VaiS 9.2.7 deve essere letto in analogia all'interpretazione di Śaṅkara Miśra e, dunque, in linea con gli altri commentatori.

## Riferimenti bibliografici

### Fonti primarie

- Brahmasūtrabhāṣya 2000 = *Brahmasūtrasāṅkarabhāṣyaṃ śrīgovindānandakṛtayā bhāṣyaratnaprabhayā śrīvācaspatimīśraviracitayā bhāmatyā śrīmadānandagiri-praṇītena nyāyanirṇayena samuṣetaṃ*, ed. by Jagadīśa Lāl Śāstrī, Motilal Banarsidass, Delhi 2000.
- NK = Śrīdharabhaṭṭa, *Nyāyakandalī Being a Commentary on Praśastapādabhāṣya with Three Sub-Commentaries*, ed. by R. T. Vyas, Oriental Institute, Vadodara, 1991.
- Nyāyasūtra = *Savātsyāyanabhāṣyaṃ gautamīyaṃ nyāyadarśanam*, ed. by Anantal Thakur, Indian Council of Philosophical Research, Delhi 1997.
- Pāṇini = Pāṇini, *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini* (1891), ed. and trans. by Śrīśa Chandra Vasu, Motilal Banarsidass, Delhi 1997<sup>3</sup>, 2 vols.
- PDhS = Praśastapāda, *Word Index to the Praśastapādabhāṣya*, ed. by J. Bronkhorst, Y. Ramseier, Motilal Banarsidass, Delhi 1994.
- ŚP = Śivāditya, *Saptapadārthī śrījīnavardhanasūrikṛtavākhyā sahita* (1963), ed. by J. S. Jetly, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad 2003<sup>2</sup>.
- TS = Annaṃbhaṭṭa, *Tarkasaṃgrahaḥ nyāyabodhinī-padakṛtya-dīpikā-kiraṇāvalīvyākhyopetaḥ*, ed. by Śrīkṛṣṇavallabhācārya, Caukhambā Vidyābhavana, Vārāṇasī 2007<sup>3</sup>.
- VaiS = Kaṇāda, *Śrīmanmaharṣikaṇāḍaviracite vaiśeṣikadarśane śrīmanmaharṣipraśastadevācāryaviracitaṃ praśastapādabhāṣyam, prakāśikā-hindīvyākhyāvibhūṣitaṃ*, ed. by D. R. Śāstrī, Caukhambā Saṃskṛta Saṃsthāna, Vārāṇasī 2002.
- VaiSU = Śaṃkara Mīśra, *Vaiśeṣikasūtrapaskāradarahaḥ 'prakāśikā' hindīvyākhyopetaḥ* (1923), ed. by D. R. Śāstrī, Ś. N. Mīśra, Caukhamba Sanskrit Samsthana, Varanasi 2002<sup>2</sup>.
- VV = Vyomaśivācārya, *Vyomavatī*, ed. by Gaurīnātha Śāstrī, Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, Vārāṇasī 1984, 2 vols.

*Fonti secondarie*

- Acharya 1985 = Ananda Acharya, *Tattvajñānam or the Quest of Cosmic Consciousness*, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Hoshiarpur 1985.
- Gupta 2012 = Bina Gupta, *An Introduction to Indian Philosophy. Perspectives on Reality, Knowledge and Freedom*, Routledge, New York 2012.
- Jha 1982 = *Padārthadharmasaṅgraha of Praśastapāda, with the Nyāyakandali of Śrīdhara* (1915), transl. by Gaṅgānātha Jhā, Chaukhamba Orientalia, Varanasi 1982<sup>3</sup>.
- Jhalakīkar 1978 = Bhīmācārya Jhalakīkar, *Nyāyakośaḥ* (1893), Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1978<sup>2</sup>.
- Layek 1990 = Satyajit Layek, *An Analysis of Dream in Indian Philosophy*, Sri Satguru Publications, Delhi 1990.
- Mishra 1929 = Umesha Mishra, *Dream Theory in Indian Thought*, Allahabad University, Allahabad 1929.
- Pellegrini 2011 = Gianni Pellegrini, «Sogno o son desto?». *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, Tesi di Dottorato, Università Ca' Foscari, Venezia 2011.
- Pellegrini 2013 = Gianni Pellegrini, *Dream and khyātivāda: A Survey on Analogies and Differences*, «Indologica Taurinensia» 39 (2013), 213-236.
- Pellegrini 2015 = Gianni Pellegrini, «Assenza più acuta presenza». *Sul concetto di abhāva come trattato nelle introduzioni medievali al Navyanyāya*, in Leonardo Marcato, *Forme della negazione. Un percorso interdisciplinare tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano 2015, 70-84.
- Sinha 2008 = Jadunath Sinha, *Indian Psychology* (1933), vol. I, Motilal Banarsidass, Delhi 2008<sup>3</sup>.
- Tripāṭhī 1987 = Rāma Nārāyaṇa Tripāṭhī, *Svapnavimarsaḥ*, Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, Vārāṇasī 1987.



# Coscienza e realtà. Il problema ontologico e l'insegnamento di Vasubandhu

*Emanuela Magno*

Immaginiamo per un attimo che il problema ontologico non consista nel discutere sul problema dell'essere, bensì nel chiarire se sia possibile, al *lógos* occidentale che si misura con il cosiddetto “pensiero buddhista”, riformulare altrimenti la necessità ontologica dei suoi linguaggi. Questo breve scritto intende allora posizionarsi obliquamente rispetto alla questione dell'ontologia. Non ci si chiederà qui quale ontologia affiori dal primo Yogācāra, né se si debba decretare per quell'insegnamento la mancanza di un “interesse” ontologico. Si tenterà piuttosto, dall'interno di una tradizione di pensiero necessitata all'ontologia, di interrogare, attraverso l'attrito con una tradizione di pensiero “altra”, la possibilità di “uscire” dall'ontologia.

Molto si è scritto e dibattuto a proposito dello statuto filosofico delle dottrine Yogācāra emergenti dall'opera di Vasubandhu. Com'è noto il dibattito ha prevalentemente diviso la comunità degli studiosi tra sostenitori e oppositori della tesi idealistico-coscienzialista. Qui non ripercorreremo le linee della discussione, ma cercheremo di cogliere una particolare declinazione del problema ontologico implicato dal “discorso” Yogācāra e, di conseguenza, di riflettere sul significato delle diverse “collocazioni” teoriche che gli interpreti occidentali hanno dato alla tesi *vijñaptimātra*: “[tutto] è solo rappresentazione coscienziale”: tesi che è stata variamente declinata come “idealismo assoluto”,<sup>1</sup> “idealismo soggettivo”,<sup>2</sup> “pluralismo realista” e/o “dottrina dell'esperienza”,<sup>3</sup> “trascendentalismo fenomenologico”<sup>4</sup> o “teoria fenomenologica”.<sup>5</sup>

Al di là delle significative varianti prospettiche che le diverse letture del primo Yogācāra hanno prodotto, crediamo che il “discorso” di Vasubandhu sia stato esplicitato prevalentemente attraverso due dispositivi interpretativi: l'ermeneutica idealistica e l'ermeneutica gnoseologica. La prima prospettiva, pur nelle sue diver-

1. Il riferimento è alle letture “classiche” dell'idealismo Yogācāra: Stcherbatsky 1971; Dasgupta 1962; Sharma 1964; Chatterjee 1975; Raju 1973. Per una loro critica radicale cf. Kochumutton 1989, 197 ss. Per una recente riproposizione degli argomenti idealistici si veda Tola–Dragonetti 2005.

2. Saratchandra 1958; vedi anche Siderits 2007.

3. Kochumutton 1989.

4. Garfield 2015.

5. Lusthaus 2002.

se declinazioni antiche e recenti, pone gli insegnamenti del maestro *yogācārin* su un piano di affermatività ontologica: il fatto che tutto venga dichiarato rappresentazione coscienziale implicherebbe un'affermazione circa la "natura" della realtà, una realtà completamente dipendente dalla mente e dunque inesistente nella sua oggettualità. Sostenere la *vijñaptimātratā*, in sintesi, significherebbe affermare la natura "mentale" delle cose, meri prodotti coscienziali,<sup>6</sup> e negare dunque la loro consistenza reale di oggetti esterni.

La seconda prospettiva, di stampo prevalentemente fenomenologico,<sup>7</sup> respinge il portato ontologico della tesi idealistica: gli insegnamenti Yogācāra non si esprimono sulla natura del reale, non affermano la realtà assoluta del solo pensiero,<sup>8</sup> né negano l'esistenza degli oggetti esterni, si esprimono invece sul nostro modo ordinario di conoscere gli oggetti in quanto "oggetti" di cui il "soggetto" non ha che un'esperienza "interna", mentale/coscienziale. L'accento sarebbe dunque posto sulla natura dell'esperienza conoscitiva (quale esperienza conoscitiva contraddistinta da un impianto dualistico), non sull'essere delle cose conosciute né sull'essere del pensiero/mente/coscienza che se le rappresenta.

Qui non si tratta di trovare una mediazione tra le due ermeneutiche, ma di rilevare una rimozione che le riguarda entrambe: l'inseparabilità, nel "discorso" buddhista, delle dimensioni ontologica e gnoseologica, un'inseparabilità che non significa la loro coincidenza, ma il cancellarsi dell'una (la dimensione ontologica) attraverso l'altra (la dimensione gnoseologica). La gnoseologia buddhista, specie in quella forma critica radicale emergente dal "discorso" nāgārjuniano, rimarca a ogni piè sospinto che l'avanzare del processo conoscitivo rappresenta il progressivo rarefarsi della pretesa ontologica che sostiene ogni visione/esperienza del mondo.

Conoscere significa de-ontologizzare. Sottrarre l'illusione dell'essere e del non essere al modo di percepire le cose.

Noi crediamo che questa medesima inclinazione per me e sostenga, pur declinata altrimenti, l'insegnamento del maestro *yogācārin*. Se, da una parte, la critica nāgārjuniana si concentra sul portato ontologico implicato dalla nozione ābhidharmika di *svabhāva* ('essere in sé'), dall'altra, la riduzione coscienziale di Vasubandhu sembra eleggere a bersaglio critico l'ontologia emergente dalla struttura

6. In questo contesto, Siderits (2007) traduce *vijñapti* con 'impressione' a rimarcare la differenza con il "rappresentazionalismo" dei Sautrāntika, la cui epistemologia resta fondamentalmente realista; sia gli Yogācāra che i Sautrāntika affermano che la mente abbia a che fare non con oggetti, ma con immagini di oggetti, ma mentre i primi escludono la realtà degli oggetti esterni, i secondi ne ammettono l'esistenza. In ciò consisterebbe la differenza tra rappresentazionalisti (realisti) e idealisti.

7. Cf., in particolare, Lusthaus 2002, 504; vedi anche, sulla scia di Lusthaus, Trivedi 2005.

8. Cf. Lusthaus, 2002, 533: «Consciousness (*vijñāna*) is not the ultimate reality or solution, but rather the root problem. This problem emerges in ordinary mental operations, and it can only be solved by bringing those operations to an end».

dualistica dell'esperienza,<sup>9</sup> quella che nella *Triṃśikā* viene definita 'duplicità della percezione' (*grāhadvaya*).

Questo intento si vince a partire dall'esordio dell'opera, laddove Vasubandhu sostiene che *ātman* e *dharma* non sono che «usi linguistici» (*upācarā*) che si sviluppano nella «trasformazione (*pariṇama*) della coscienza (*vijñāna*)» (Triṃ, 1). Ci sono almeno tre punti da esplicitare in questa affermazione: 1) *ātman* e *dharma* sono termini che sintetizzano la totalità dell'esperienza nei suoi due versanti soggettivo (*ātman*) e oggettivo (*dharma*);<sup>10</sup> 2) *ātman* e *dharma* sono designazioni linguistiche,<sup>11</sup> metafore; 3) infine, *ātman* e *dharma*, quali designazioni convenzionali del dualismo esperienziale, si producono all'interno del flusso coscienziale. Non solo, il vissuto (illusorio) della duplicità dell'esperienza emerge già a livello di quella forma subliminale di coscienza definita 'coscienza deposito', *ālayavijñāna*: flusso impersonale, indeterminato e ininterrotto, la coscienza deposito raccoglie nella sua corrente impressioni, inclinazioni, tendenze (semi karmici pregressi, *bīja*) destinati alla maturazione nelle vite future. È al livello di questo serbatoio "inconscio"<sup>12</sup> e intersoggettivo della coscienza che si costituisce la struttura primaria dell'esperienza come struttura duale, è qui che si depositano le «impressioni latenti (*vāsanā*) relative alla duplice percezione (*grāhadvaya*)» del soggetto e dell'oggetto (Triṃ, 19).<sup>13</sup>

La dualità, quindi, è descritta fin dal suo sorgere come determinazione interna all'"unico" sviluppo coscienziale, tanto da poter dire che appartiene alla principalità inconscia del coscienziale lo strutturarsi bifronte della dinamica percettivo-cognitivo-discorsiva. Ora, al di là della funzione capitale che l'introduzione dell'*ālayavijñāna* assume nella soteriologia buddhista,<sup>14</sup> quello che ci interessa qui è il versante filosofico della questione, vale a dire il significato della trasposizione nel coscienziale della struttura dualistica dell'esperienza. A questo significato va a sovrapporsi quello psicologico-esistenziale. Dal punto di vista pratico, in effetti,

9. Complessa è la questione dei rapporti tra Madhyamaka e Yogācāra, sistemi prevalentemente interpretati come antagonisti. Per una recentissima e inedita ricognizione sull'argomento si veda il volume collettaneo a cura di Garfield–Westheroff 2015.

10. Cf. Kochumutton 1989, 131.

11. Cf., in Nāgārjuna, l'uso di *prajñapti upādāya* (*Madhyamakakārikā*, XXIV, 18) e *prajñapti artha* (*Madhyamakakārikā*, XXII, 11).

12. Per un'analisi dell'*ālayavijñāna* come "inconscio buddhista" cf. Waldron 2003.

13. Cf. Triṃ, 3: «essa [*ālayavijñāna*] ha [al suo interno] la rappresentazione coscienziale del sostrato dell'appropriazione (*upādi*) e la rappresentazione coscienziale del mondo esterno (*sthāna*) [...]». Seguiamo qui la traduzione di Cicuzza (in RB, 2004), che si differenzia da quella di Anacker e Kochumutton, e che tiene conto del commento di Sthiramati (*Triṃśikāvijñaptibhāṣya*) nel ritenere *upādi* (cf. *upādāna*) e *sthāna* rispettivamente il sostrato interno (le impressioni latenti delle false immaginazioni del sé, ecc.) e il mondo esteriore (cf. ivi, nn. 9, 10, 18).

14. Sulle origini, l'evoluzione e le funzioni del concetto di *ālayavijñāna* si veda il lavoro centrale di Schmithausen 1987.



sottrarre il piano oggettuale, la rappresentazione della realtà esterna, a una visione del mondo imperniata sul dualismo soggetto-oggetto significa sciogliere l'opposizione tra interno (senso dell'io) ed esterno (senso dell'alterità del mondo) e, di conseguenza, depotenziare l'impatto di adesione e attaccamento che il soggetto appropriatore sperimenta sia rispetto all'idea di "io" sia rispetto a quanto, nella "distanza oggettuale", pretende di trarre a sé. D'altra parte, la funzione pedagogica dell'insegnamento ai fini della "correzione" dell'attitudine psicologica verso il mondo è direttamente invocata laddove Vasubandhu richiama l'autentico significato (propedeutico-funzionale) dell'originaria dottrina del Buddha relativa alle basi della percezione (*āyatana*): i cinque sensi, la mente e i loro rispettivi oggetti (Viṃ, 8). Tali basi, afferma il nostro, non hanno una realtà esterna alla rappresentazione coscienziale, esse non significano altro che l'aspetto "oggettivo" di una percezione che si risolve tutta all'interno dell'unica coscienza (Viṃ, 9). L'oggettivo e il soggettivo rappresentano dunque il modo duplice attraverso cui si articola la medesima rappresentazione coscienziale. E se l'insegnamento "delle basi" è utile provvisoriamente per poter realizzare la comprensione dell'insostanzialità dell'individuo (*pudgala nairātmya*),<sup>15</sup> l'insegnamento Mahāyāna (Yogācāra), che del primo si vuole più profondo veicolo, ritiene di portarne a compimento l'autentico contenuto: non solo l'individuo, ma i *dharmā* stessi, quegli elementi minimi e istantanei di realtà cui il buddhismo antico riconduceva la costituzione dell'esperienza, sono insostanziali (*dharmā nairātmya*), privi di realtà oggettiva, di essere in sé; al pari del *pudgala* i *dharmā* (che sono nient'altro che il contrappeso oggettivo di quella pretesa soggettiva incarnata nell'idea del *pudgala*), posseggono una realtà esclusivamente 'immaginata' (*kalpitātman*), costruita. La "riduzione" coscienziale di Vasubandhu, dunque, intende funzionare come un potente dispositivo di eliminazione delle condizioni germinali (*bīja*), delle impressioni e proiezioni latenti (*vāsanā*), delle affezioni (*kleśā*) che contaminano la corrente coscienziale. Ma guardiamo più da vicino le implicazioni di questa prospettiva.

Sul versante strettamente filosofico, la "riduzione coscienziale" significa *in primis* la sottrazione di un'ontologia dualistica: non si dà alcuna "realtà" indipendente dalla coscienza che se la rappresenta (questo è il significato immediato dell'espressione *viññaptimātram evedam*: «Questo [mondo] è solo rappresentazione coscienziale», Viṃ, 1). Ciò non comporta, tuttavia, che si approdi a un'ontologia monistica. Nessun principio unitario viene posto a fondamento del reale: la stessa *viññapti* (sinonimo di coscienza, mente e pensiero [Viṃ, Incipit]) connotata dal *mātra*

15. Spiegando la percezione attraverso l'interazione delle facoltà sensoriali e delle loro basi interne ed esterne (il visibile per l'occhio e la coscienza visiva, il tangibile per il tatto e la coscienza tattile, ecc.) si toglieva infatti di mezzo la necessità di postulare un sé autonomo e separato soggetto della percezione.

(‘niente altro che’, ‘solo’, ‘unicamente’)<sup>16</sup> va compresa nei termini dell’insostanzialità, tanto da dover parlare di *vijñaptimātrasya nairātmyapraveśa* (Viṃ, 10 C): «il collocarsi nell’insostanzialità della stessa rappresentazione coscienziale». Non solo: nella *Triṃsikā*, dove Vasubandhu espone la fenomenologia della ‘trasformazione della coscienza’ (*vijñānapariṇāma*), questa stessa trasformazione viene presentata come designazione linguistica, come illustrazione funzionale al discorso, non come realtà: essa è prodotto della costruzione concettuale (*vikalpa*) e, in quanto tale, “oggetto” di un pensiero che si pone come soggetto (Triṃ, 17), che reitera dunque l’errore della duplicità della percezione. Si tratta dell’errore congenito del pensiero discorsivo che, ponendo la “mera rappresentazione coscienziale” come suo oggetto (*ālambana*) non può che fallire l’insegnamento della *vijñaptimātra* riproponendo la struttura fallace della dualità (Triṃ, 26-27).

Escluse dunque l’ontologia dualista e l’ontologia monista resta da comprendere se l’insegnamento dello *yogācārin* comporti l’eliminazione dell’ontologia *tout court*.

Ciò che abbiamo appreso sin qui, da passaggi salienti della *Vijñaptimātratāsi-ddhi*, è che l’insegnamento mahāyānico Yogācāra procede su un solco noto, quello che esige, sulla via della salvezza, la decostruzione di ogni articolazione dicotomica dell’esperienza del mondo e che per far questo sottrae alla struttura rappresentativa non solo l’illusione della sostanzialità del soggetto, come vuole ogni ortodossia buddhista, ma, ancora più a monte, l’impianto primario della funzione conoscitiva, la sua esigenza oggettuale, base di ogni reificazione, auto o etero-diretta.

In questo senso, la ‘negazione dell’oggetto [esterno]’ (*arthapratiśedha*) (Viṃ, Incipit) è una dichiarazione che riguarda non la natura dell’oggetto, la sua realtà o irrealtà, bensì il suo statuto di prodotto dell’attività cognitiva, la sua configurazione di oggetto conosciuto da un soggetto, la sua funzione di polo di una struttura dicotomica, il suo essere estremo di una dualità illusoria. L’insegnamento buddhista, com’è noto, esprime un discorso filosofico che emerge direttamente da un’urgenza esistenziale. La via del Buddha affida al conoscere il rimedio al soffrire, e la cessazione della sofferenza (*duḥkhanirodha*) passa notoriamente attraverso il dileguare dell’illusione del sé. Ma l’estinzione del sé significa al tempo stesso la cessazione dell’io e del mio, dell’io e dell’altro. La costituzione dell’illusione del sé è infatti inseparabile dalla divaricazione duale dell’esperienza. Questo vuol dire che la forma dualistica dell’esperienza non è solo il sintomo lampante della malattia dell’“io sono”, ma è contemporaneamente la sua causa. È per questa ragione che la specifica

16. Sulla resa di *mātra* cf. Wayman 1965, che traduce ‘equivalente a’ (alla rappresentazione coscienziale); in questo modo lo studioso vuole sottolineare che l’espressione di Vasubandhu non significa la negazione dell’oggetto esterno, ma la spiegazione che ciò che appare alla percezione equivale a una rappresentazione, a un’immagine della mente.

flessione dell'insegnamento Yogācāra inclina alla cura di quella malattia attraverso la rimozione della 'duplicità della percezione' (*grāhadvaya*).

È dunque entro questo solco che cercheremo di comprendere il problema ontologico nell'insegnamento di Vasubandhu. Ma non prima di aver fornito un minimo chiarimento.

Fin qui abbiamo utilizzato i termini "ontologia" e "ontologico" senza darne spiegazione. Si potrebbe obiettare che una mancata distinzione fra "ontologia" e "metafisica", in questo contesto, non è in grado di rendere conto in maniera adeguata del bersaglio critico buddhista, che è metafisico, certo, ma, si potrebbe aggiungere, non necessariamente ontologico. Si potrebbe sottolineare, infatti, che un'ontologia non implica necessariamente un sostanzialismo, che formulare un discorso sull'essere delle cose può significare semplicemente presentare le cose in un contesto relativo e convenzionale senza alcuna pretesa che esse consistano di una natura propria, di un essere in sé. L'"essere" dell'*onto-logia* può tranquillamente decadere dalle vette metafisiche di certa filosofia e sopravvivere nell'uso, nella funzione, nella transazione, come predicato circostanziale di una comunicazione che non chiede alle cose autoesistenza, ma la mera significanza contestuale.

Dunque, il problema della reificazione soggiacente a un discorso sull'essere delle cose si presenterebbe solo attribuendo un significato "forte" all'essere dell'*onto-logia*, solo ascrivendo ai termini di quel discorso una natura sostanziale; al contrario, una declinazione debole e fluidificata della categoria dell'ontologico consentirebbe di esprimersi in termini di ontologia per qualsiasi orizzonte espressivo che fornisca un contesto di senso al pensiero e al linguaggio. Potremmo definirla cornice, griglia, "accezione neutra" svuotata di ogni pretesa reificante. Da questa angolazione ogni pensabilità e dicibilità del mondo implicherebbe un'ontologia, un darsi delle cose entro una cornice di senso che le entifica come mere "presenze", e così posta l'ontologia diventa ineludibile. L'"essere" delle cose, l'"esistenza" delle cose, il "divenire" delle cose, l'"apparenza" delle cose: ognuna di queste declinazioni del "discorso" descrive un'ontologia, vale a dire tesse una rete di forme necessarie a una qualsiasi rappresentazione del mondo. Non solo; posta in questa accezione "neutra" la questione ontologica sembra reintegrare in sé la differenza gnoseologica. La distinzione tipica che viene posta tra *focus* ontologico e *focus* gnoseologico riguarda l'intenzione interrogativa: l'interesse ontologico ci fa esprimere sul "che cosa" le cose sono, l'interesse gnoseologico ci fa esprimere sul "come" le conosciamo, qualunque cosa esse siano (o non siano). Eppure, stando a quell'accezione "neutra" e debole dell'ontologia di cui si è detto un attimo fa, possiamo agilmente concludere che l'interesse gnoseologico presuppone l'interesse ontologico, poiché nel "come" conosciamo le cose resterebbe implicita l'assunzione della loro "presenza". Presenza non è sostanza, certo, ma è consistenza oggettuale, dunque "posizione" di un ente (qualunque cosa esso sia o non sia) nello spazio della rappresentazione.

È su questa insidiosa pendenza che va compreso il “caso buddhista”, in particolare il caso di un certo buddhismo (come quello del Madhyamaka e del primo Yogācāra), il caso, cioè, di un’attitudine del pensiero che continua a opporre una significativa resistenza al portato dell’ontologia, sia essa intesa in senso “forte”, o “metafisico” (ogni discorso sul “*che cos’è* quello che c’è”) che in senso “debole” (ogni discorso su “*quel* che c’è”). La questione è che, agli occhi di un Nāgārjuna o di un Vasubandhu, anche la più “liquida” delle ontologie, l’ontologia dell’impermanenza, l’ontologia dell’interdipendenza, l’ontologia della vacuità o l’ontologia dell’“assenza di natura propria dell’assenza di natura propria”, tornano a rappresentare un presidio della discorsività, un luogo del dispiegamento concettuale, immaginativo, coscienziale (*vikalpa* e *prapañca*, *saṃkalpa*, *vijñāna*), ergo, e qui sta il problema inaggrabile, un vincolo di adesione, di attaccamento, di appropriazione (*upādāna*), in una parola una radice di sofferenza. In un certo senso dunque la malattia ontologica è la più insidiosa e inavvertita. Crediamo, dunque, che l’insegnamento dei maestri Madhyamaka e Yogācāra intenda misurarsi con la capacità onnipervasiva e camaleontica di questa malattia. Nel caso della prospettiva di Vasubandhu, la malattia ontologica è individuata, come si è visto, nelle strutture primarie del farsi dell’esperienza del mondo quale esperienza della duplicità, dell’opposizione del mondo all’io, dell’oggetto al soggetto. È a partire da questa originaria separazione che si costituiscono le illusioni di consistenza e autonomia del sé e dei suoi presidi. Di qui l’esigenza di superare la forma rappresentativa imperniata sulla relazione tra soggettività e oggettività della percezione (*grāhakatva-grāhyatva*).

Quando la conoscenza (*jñāna*) non percepisce più il supporto oggettuale (*ālambana*), dal momento che, non essendoci oggetto percepibile (*grāhyā*) neanche c’è la sua percezione (*agrāha*), allora essa risiede nella condizione di mera coscienza (*vijñānamātra*). (Triṃ, 28)<sup>17</sup>

Non pensiero (*acitta*), non percezione (*anupalambha*): questa è la conoscenza (*‘sau jñāna*)». (Triṃ, 29)

Questi passaggi conclusivi della *Triṃśikā* esprimono bene il significato limite dell’“intenzionalità” della coscienza, vale a dire il rapporto vincolante che sussiste tra la coscienza e il suo supporto, la sua base, il suo oggetto. Nulla, finché si risieda nell’ordinaria esperienza, può cader fuori dalla coattività rappresentativa che richiede alla coscienza di essere soggetto percettore di oggetti. Potremmo aggiungere che è la necessità coscienziale di una base oggettuale a imporre a ogni discorso sul mondo il suo portato ontologico, vale a dire la costrizione al riferimento, all’indicazione

17. *yadā tv ālambanaṃ jñānaṃ naivopalabbate tadā / sṭhitaṃ vijñānamātratve grāhyābhābhāve tadagrāhāt //*

di una “presenza” che nella coscienza consiste e che fa consistere la coscienza come intenzionale. L’ontologia, in questo senso, è l’orizzonte ineludibile della coscienza. È il prodotto della sua necessità oggettuale. Ed è il prodotto necessario della costitutiva implicazione del soggetto con l’oggetto quali sponde del pensiero e del linguaggio. Il punto è che la realizzazione ultima e liberatoria, il risveglio, viene detta consistere esattamente nel rovesciamento (*parāvṛtti*) di questo intero meccanismo percettivo-conoscitivo-discorsivo. Allora, la realizzazione della conoscenza (*jñāna*) come “non pensiero”, significa, oltre all’estinzione della polarità soggetto-oggetto, la stessa estinzione delle proiezioni discorsive scaturenti da quella polarità, vale a dire l’estinzione di ogni ontologia.

Si comprende meglio allora il senso in cui un idealismo Yogācāra è insostenibile; Vasubandhu non pone la “realtà” del pensiero o della coscienza a fondamento della verità delle cose del mondo: la verità, quale conoscenza liberatoria, significa al contrario la ‘revulsione del sostrato’ (*āśrayaparāvṛtti*) di quel pensiero (*citta*), di quella coscienza (*viñāna*); e la revulsione del sostrato esprime il cortocircuito di ogni forma rappresentativa dualistica, dunque di qualsiasi ontologia che da essa derivi quale dimensione di senso decisa da un pensiero produttore di oggetti per un soggetto. In breve la conoscenza ultima (*jñāna*) non può più risiedere in una rinnovata declinazione della discorsività *onto-logica*, poiché essa non è più oggetto di pensiero e di linguaggio (*acintya*). E qualunque pensiero si ostinasse a derivarne un principio, un fondamento, un assoluto, non farebbe che ricadere nella malattia ontologica.

In questo modo abbiamo liquidato il presupposto ontologico dell’ermeneutica idealistica attraverso l’interpretazione gnoseologica della *viñaptimātratā*.

D’altra parte, una lettura meramente gnoseologica della dottrina del “solo pensiero” rischia di aggirare l’*humus* psicologico-esistenziale da cui deriva la “riduzione coscienziale” operata dallo *yogācārin*. La riduzione coscienziale, infatti, si rivolge a chi ha fede nelle cose, nel soggetto e nell’oggetto.

In questo senso, l’ipoteca ontologica è necessaria alla teoria del “solo pensiero”, non in quanto realtà, consistenza da negare, ma in quanto illusione da estinguere nella meta della liberazione. È questo progressivo rarefarsi dell’illusione che viene illustrato attraverso la “gerarchia” delle tre dimensioni dell’esperienza conoscitiva (*trivabhāva*):<sup>18</sup> la visione realista e sostanziale viene superata dalla visione dell’interdipendenza relazionale, a sua volta superata da un “vedere” privo di soggetto e di oggetto.

La teoria del solo pensiero, dunque, da una parte produce un’ontologia di soccorso per la malattia dualistica (l’ontologia del “solo pensiero”), dall’altra, al più

18. Cf. Triṃ, 20-25. Su questa specifica questione rimando a un mio recente saggio, Magno 2016.

alto livello di comprensione, liquida l'intero apparato rappresentativo servito a tale scopo: il pensiero-discorso (*lógos*) imperniato nella dualità.

Siamo di fronte a un'aporia? Senz'altro. Non c'è via d'uscita (*a-póros*) dal pensiero attraverso il pensiero.

Ed è esattamente questa costrizione che non può essere liquidata, come rischia di fare una lettura strettamente gnoseologica, poiché questa costrizione rappresenta la sintomaticità acuta di una patologia che la *cittamātrata*, descrivendo la sua parabola costitutiva e auto-abolitiva, può e deve curare. Il punto è che la via d'uscita, la realizzazione della cura non si dà nel pensiero.

È a questo livello, a livello di questa interruzione della coerenza discorsiva che si profila la "differenza" buddhista. E si tratta di una differenza di esperienza, non di concetto.

La "differenza" buddhista, rispetto ai *lógoi* occidentali, si gioca tutta su un crinale che non consente di sganciare il pratico dal teoretico, l'urgenza soteriologica dalla coerenza logico-argomentativa. Questa coerenza, stringente, non si "dimostra" su un piano discorsivo ma si "mostra" laddove quel piano è scalzato da una forma del conoscere che sradica i presupposti della conoscenza ordinaria (la dualità soggetto-oggetto, l'opposizione io-mondo, la duplicità del substrato). Si è detto che è impossibile evadere dall'ontologia fintantoché si risiede nel pensiero che pensa il mondo, essa è il nome che diamo alla narrazione che sostiene in un ordine di senso la nostra esperienza. Ma l'insegnamento buddhista di Vasubandhu indica un esito che si realizza come non-pensiero. Questo esito non è reintegrabile in una dimensione rappresentativa. Non trova dimora nel pensiero-linguaggio. Non perché si tratti di uno "stato" indicibile, ma perché l'esperirlo significa aver estinto le strutture della significazione discorsiva che lo determinano come "stato", dunque la necessità oggettuale della coscienza, dunque tutte le ontologie possibili.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

- Madhyamakakārikā* = J. W. De Jong, Christian Lindtner (eds.), *Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Prajñā Nāma, Adyar Library and Research Centre, Chennai 2004.
- RB 2004 = Vasubandhu, *La ventina* (trad. di Francesco Sferra), *La trentina* (trad. di Claudio Cicuzza), in Raniero Gnoli (a c. di), *La rivelazione del Buddha. Il grande veicolo*, Mondadori, Milano 2004.
- Triṃ = Vasubandhu, *Prajñāptimātratāsiddhi*, *Triṃśikā*, in Anacker 1998.
- Viṃ = Vasubandhu, *Prajñāptimātratāsiddhi*, *Viṃśatikā*, in Anacker 1998.

### *Fonti secondarie*

- Anacker 1998 = Stefan Anacker, *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor* (1984), Motilal Banarsidass, Delhi 1998.
- Chatterjee 1975 = Ashok Kumar Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, Motilal Banarsidas, Delhi 1975.
- Dasgupta 1962 = Surendranath Dasgupta, *Indian Idealism* (1933), Cambridge University Press, Cambridge 1962.
- Garfield 2015 = Jay L. Garfield, *Engaging Buddhism*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Garfield–Westerhoff 2015 = Jay L. Garfield, Jan Westerhoff (eds.), *Madhyamaka and Yogacara: Allies or Rivals?*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Kochumutton 1989 = Thomas A. Kochumutton, *A Buddhist Doctrine of Experience* (1982), Motilal Banarsidass, Delhi 1989.
- Lusthaus 2002 = Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of the Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shi Lun*, RoutledgeCurzon, New York–London 2002.
- Magno 2016 = Emanuela Magno, *Le due verità e le tre nature. Il problema gnoseologico tra Nāgārjuna e Vasubandhu*, in Emanuela Magno, Marcello Ghilardi (a

- c. di), *La filosofia e l'altrove*, Mimesis, Milano 2016, 235-248.
- Raju 1973 = Poolla Tirupati Raju, *Idealistic Thought of India* (1953), Johnson Reprint Corp., New York 1973.
- Saratchandra 1958 = Eustace R. Saratchandra, *The Buddhist Psychology of Perception*, Ceylon University Press, Colombo 1958.
- Schmithausen 1987 = Lambert Schmithausen, *Alayavijñāna. On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1987.
- Sharma 1964 = Chandradhar Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna 1964.
- Siderits 2007 = Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy. An Introduction*, Ashgate-Hackett, Aldershot-Indianapolis 2007.
- Stcherbatsky 1971 = Fyodor Ippolitovich Stcherbatsky, *Madhyanta-Vibhāga. Discrimination Between the Middle and the Extremes Part I* (1936), Indian Studies Past and Present, Calcutta 1971.
- Tola-Dragonetti 2004 = Fernando Tola, Carmen Dragonetti, *Being as Consciousness. Yogācāra Philosophy of Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi 2004.
- Tola-Dragonetti 2005 = Fernando Tola, Carmen Dragonetti, *Philosophy of Mind in the Yogācāra Buddhist Idealistic School*, «History of Psychiatry» 16, 4 (2005), 453-465.
- Trivedi 2005 = Saam Trivedi, *Idealism and Yogācāra Buddhism*, «Asian Philosophy» 15, 3 (2005), 231-246.
- Waldron 2003 = William S. Waldron, *The Buddhist Unconscious. The Ālayavijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*, RoutledgeCurzon, New York 2003.
- Wayman 1965 = Alex Wayman, *The Yogācāra Idealism*, «Philosophy East and West» 15, 1 (1965), 65-73.





# Contro la purità brahmanica: lo Śivaismo non-duale e il superamento di *śāntkā* ‘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 *kimcijñāir 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 *Parātrīṃśīkātantra* 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 pra-  
tiśāstraṃ 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 *samsāra*. 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 (Bhartṛhari, 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.

La cimosa e il ‘nichilista’.  
Fra ontologia, evacuazione e neutralizzazione  
dei segni figurali in Nāgārjuna

*Federico Squarcini*

1. *Parole, figure, idee di mondo e sensazioni*

Perché il linguaggio ci interessa? Perché il linguaggio fa mondo, fa atmosfera, crea ambienti,<sup>1</sup> illustra e arreda scene, fornisce coordinate e dettagli di spazi e di ‘cose’ di cui, malgrado non siano ‘fisicamente’ presenti, possiamo fare effettivamente – ossia efficacemente, concretamente – esperienza sensibile, l’esperienza del significato.<sup>2</sup>

Onde evitare di scendere in già noti truismi, questo particolare aspetto della potenza ‘creatrice’ e presentificante del linguaggio è meglio inteso se lo si accosta agli effetti figurali di cui solo il linguaggio è capace. Effetti di cui possiamo fare esperienza sensibile in quanto le figurazioni aspettualizzanti prodotte col linguaggio pongono in essere istanze evocanti,<sup>3</sup> segni e suggerimenti eloquenti, i quali, malgrado siano costituiti *solo* di suoni e segni intrecciati – poi disponibili come significati condivisi –, consentono ai parlanti di ‘toccare con mano’ e di sentire nel corpo i significati delle idee,<sup>4</sup> facendogli fare esperienza tangibile delle figurazioni discorsive, vere e proprie matrici di oggetti-idee di mondo.<sup>5</sup> E se davvero i segni e le parole, con il penetrante pigmento del loro inchiostro, inscrivono nell’immaginario dei parlanti i significati dei *realia* di cui costoro fanno e faranno esperienza, c’è un modo per interromperne, mettere in mora, cancellarne e infine eliminarne l’effetto enunciativo, evocativo e anticipante?

Nelle pagine che seguono l’obiettivo è quello di illustrare almeno alcuni dei modi in cui, presso alcuni autori sudasiatici, la forza entificante del linguaggio fosse intesa sia come condizione condizionante sia come occasione ‘provvidenziale’ (nel senso in cui il termine provvidenziale indica un fattore che letteralmente ‘provvede’, cioè anticipa, fornisce e supplisce a delle condizioni che non potrebbero darsi in

1. Cf. Radman 2012; Griffero 2010.

2. Recenti intrecci fra filosofia del linguaggio e semiotica aiutano a comprendere quanto l’espressione linguistica, la ‘cosalità’, le sensazioni e l’esperienza del ‘senso’ di quanto figurato siano i vari momenti di un procedere indiviso. Cf. Gauker 2011; Plesch–Baetens–MacLeod 2011; Ponzio 1990.

3. Cf. Coquet 2008; Fontanille 1991.

4. Cf. Marcoulatos 2001.

5. Cf. Virno 2015; Nancy 2003.

sua assenza). Sono numerosi, infatti, gli esponenti di diverse tradizioni intellettuali sudasiatiche che mostrano di aver contezza della consistenza semiotica degli oggetti d'esperienza, come attestato dalla lunga lista di opere classiche votate all'analisi degli atti di significazione,<sup>6</sup> consapevoli del nesso fra sensazione e significato. Tant'è vero che, almeno fin dalla metà degli anni Ottanta, autorevoli semiologi indicavano nelle tradizioni intellettuali sudasiatiche un loro possibile interlocutore,<sup>7</sup> cosa peraltro già anticipata e auspicata da F. De Saussure.<sup>8</sup>

Tuttavia, come vado a mostrare, è a partire da Nāgārjuna (c. 150-250 d. C.) che l'analitica circa i mezzi per generare l'elisione e la derealizzazione del significato assegnato a un oggetto guadagna forma esplicita. Nelle sue diverse opere, infatti, Nāgārjuna sottolinea più volte la doppia valenza delle figurazioni discorsive: da un lato anticipano e precludono l'esperienza immediata, dall'altro consentono – se usate come 'antidoto' (*pratipakṣa*) – di arrestare e rendere vacui gli effetti ipostatizzanti e reificanti che il parlare genera con così tanta facilità.

## 2. *Fra cimose e sūnyatā, ovvero l'eliminazione degli effetti delle figurazioni discorsive*

Come appena accennato, sono diversi gli autori sudasiatici che hanno scelto di operare al fine di destituire il primato e l'opportunità stessa delle figurazioni discorsive, le quali, foriere d'astratte universalizzazioni e d'ingombranti ontologie sostanzialiste, sono da ritenersi ostacolo primo. Il cumularsi delle loro riflessioni in merito ha presto costituito un fitto e rigoroso reticolo inter-discorsivo,<sup>9</sup> a cui hanno preso parte esponenti di diverse persuasioni e punti di vista circa i modi di intendere ed esperire il fenomeno della rappresentazione discorsiva. Un novero di autori formidabili, concordi sul fatto che la via per la fine degli equivoci e dei dualismi generati dal linguaggio debba passare dall'"interruzione" (*nirodha*) dei vincoli logico-semantici che legano il premesso al riscontrato, il presupposto al ritrovato, l'atteso al ritornato, l'"universale" (*samanyalakṣaṇa*) ai "particolari" (*svalakṣaṇa*).<sup>10</sup> Autori

6. Vedi D'Amato 2008; Gold 2007; Arnold 2006; Kahrs 1998; Ganeri 1998; Bilimoria 1994; Ge-row 1984.

7. In tal senso si esprime il semiologo Thomas A. Sebeok: «[...] important semiotic themes have emerged and developed independently in both Brahmanic and Buddhist traditions [...]» (Sebeok–Umiker-Sebeok 1986, ix). Inoltre, Golopentia-Eretescu 1986, 432; 442-443 (su *kāṛakā* e la funzione semiotica dell'atto linguistico-grammaticale); 439-447 (sull'indologo semiologo romeno Sergiu Al-George).

8. Cf. De Saussure 1960, 33.

9. Cf., per una recente illustrazione del ruolo che la logica ha svolto in seno alle prime tradizioni intellettuali buddhiste, Paul 2015. Inoltre, Wayman 1999; Frauwallner 1961.

10. La struttura stessa del *Pramāṇavārttika* di Dharmakīrti, ad es., è disposta in maniera da rispondere all'esigenza di chiarire proprio lo statuto di questi due aspetti. Il *Pramāṇavārttika* è infatti

le cui riflessioni mirano all'abbandono di tutti gli estremismi e le polarizzazioni, le quali, oltre a co-implicarsi, si co-istituiscono e con-promettono. Invece di figurarsi ardite congetture metafisiche, molti di loro si sono limitati a dire il minimo, ossia, ad esempio, che *un* 'mortale' né è né non è 'immortale', in quanto ogni singolo qualcosa né è né può mai essere altro da sé.<sup>11</sup> Il rigore di tali riflessioni si è spinto fino al porre sotto scrutinio il come e il perché del darsi degli enti figurali, solitamente ritenuti 'esistenti' malgrado non si diano all'esperienza sensibile.<sup>12</sup>

Tutte riflessioni con cui questi autori mostrano d'aver ben compreso che le figure dell'oggetto e del soggetto, del qualcosa e del qualcuno, lungi dall'esser rappresentative delle cose a cui sono rivolte, operano tautologicamente all'interno di un medesimo luogo, ossia entro lo spazio in cui si svolge – con modalità identiche sia nel colloquio sia nel soliloquio – l'apprensione e la cognizione delle figurazioni discorsive.<sup>13</sup>

Campione di questo modo di procedere è senz'altro Nāgārjuna,<sup>14</sup> il quale ha avanzato una proposta assai sofisticata, articolata su piani diversi e dalle ricadute amplissime.<sup>15</sup> Proposta, peraltro, contenuta entro i limiti delle ventisette brevi 'circopezioni' (*parīkṣā*) che costituiscono la sua opera più celebre, ossia le *Mūlamādhyamakakārikā*.

Il rigore, la coerenza e la sistematicità di queste *kārikā* sono evidenti già a partire dalla disposizione progressiva dei temi a cui sono rivolte le 'ispezioni di circostanze' ivi presentate. Fra queste, vista la loro attinenza al problema di cui sto trattando, richiamo l'attenzione soprattutto alle *parīkṣā* votate alla disamina delle variazioni del fenomeno dell'equivocità: un fenomeno che può darsi, ad esempio, ogni volta che c'è da distinguere fra l'andare e il venire (2. *gatāgatagamyamāna parīkṣā*); fra l'affettante e l'affetto (6. *rāgarakta parīkṣā*); fra l'azione e l'agente (8. *karmakāraka*

diviso in quattro *pariccheda* (1. *svārthānumāna*, 2. *pramāṇasiddhi*, 3. *pratyakṣa*, 4. *parārthānumāna*): mentre il primo di questi inizia con l'affrontare aspetti pertinenti alla condizione di *samanyalakṣaṇa*, il quarto tratta di quelli pertinenti a *svalakṣaṇa*. Inoltre, per alcuni studi sul modo in cui il distinguo 'universali/particolari' è stato impiegato da autori sudasiatici, Strawson–Chakrabarti 2006; Vattanky 1993; Staal 1988.

11. A questo proposito, è davvero notevole il modo in cui viene messa a tema l'ambiguità delle rappresentazioni figurate nelle prime *kārikā* del *Madhyāntavibhāga*, commentate con perizia da Vasubandhu. Cf. *Madhyāntavibhāga*, 1.1-6. (con D'Amato 2012). Inoltre, Duerlinger 2003; Anacker 1998; Kochumuttom 1982.

12. Cf., ad es., Shulman 2015; Franco 2012; Balcerowicz 2009; Gold 2007; Perrett 1999; Butzenberger 1996; Cox 1988.

13. Cf. Bronkhorst 2012.

14. La cui opera ha recentemente riscosso rinnovata attenzione da parte di vari specialisti, i quali hanno messo in evidenza aspetti inediti del pensiero di Nāgārjuna. Cf. Siderits–Katsura 2013; Westerhoff 2009; Westerhoff 2010; Walser 2005.

15. Cf., per una visione d'insieme della struttura e dell'ampiezza del *corpus* delle opere di Nāgārjuna, Hahn 1982; Lindtner 1982.



*parīkṣā*); fra il coglitore e il cogliere (9. *upādātrupādāna parīkṣā*); fra il fuoco e il combustibile (10. *agnīndhana parīkṣā*); fra l'essere e il non essere (15. *bhāvābhāva parīkṣā*); fra il vincolo e lo scioglimento (16. *bandhanamokṣa parīkṣā*); fra l'atto e l'esito (17. *karmaphala parīkṣā*); fra il soggetto e l'oggettivo (18. *ātmadharma parīkṣā*); fra la causa e l'effetto (20. *hetuphala parīkṣā*); fra il venire in essere e il venir meno (21. *saṃbhavavibhava parīkṣā*); fra l'erroneo e il corretto (23. *viparyāsa parīkṣā*).

In particolare, proprio rispetto alla questione dell'equivocità proveniente dall'impiego comparativo delle figurazioni discorsive, la ventitreesima *parīkṣā* è senz'altro di grande interesse: in essa Nāgārjuna circonda ed esplora, in venticinque acutissime *kārikā*, il tema dell'«equivoco» (*viparyāsa*),<sup>16</sup> ossia il fenomeno dello «scambiare una cosa per un'altra», del «fra-intendere», del subire un «abbaglio». Senza risentire in alcun modo della sua concisione, questa porzione delle *Mūlamādhyamakakārikā* riesce ad affrontare con mirabile logica assunti e posizioni che da secoli impegnavano varie tradizioni speculative. Il tema dell'equivoco e dell'«inversione delle parti» (in pāli *vipallāsa*), infatti, aveva già riscosso l'attenzione del Buddha – come testimoniato dal *Vipallāsasutta* contenuto in *Aṅguttaranikāya* (4.49 [PTS 2.52]) –,<sup>17</sup> il quale aveva distinto tre ambiti del suo esercizio, tutti relativi a diversi gradienti della cognizione (ossia *saññāvipallāsa*, *cittavipallāsa*, *ditṭhivipallāsa*).

Ma il modo in cui Nāgārjuna tratta il problema pare davvero originale. Originalità che, tuttavia, risulta evidente solo quando si pondera ciò che è presentato nella *viparyāsa parīkṣā* ben memori di quel che l'autore ha stabilito nelle precedenti parti delle *Mūlamādhyamakakārikā*, la cui traiettoria logica interna è senz'altro organica e progressiva, conformemente allo stile di questo autore.<sup>18</sup>

A tale proposito, la quattordicesima *saṃsarga parīkṣā* è fondamentale, dal momento che è rivolta alla perlustrazione critica della *conditio sine qua non* di ogni tentativo di risoluzione dell'equivoco: l'esserci e l'esperienza della «con-fusione» (*saṃsarga*) tra enti distinti fra loro. Al fine di chiarire la natura di siffatto fenomeno, Nāgārjuna, nelle pochissime strofe di questa *parīkṣā*, sottopone a rigoroso vaglio i momenti in cui la scena fenomenica pare popolata da miriadi di rapporti

16. Cf. *Mūlamādhyamakakārikā*, 23,1-25. Nāgārjuna tratta la questione dell'equivocazione figurativa inerente alle modalità fenomenico-sensoriali del *viparyāsa* anche in altre sue opere, come, ad es., in *Sūnyatāsaptati*, 9-10; 51-53; *Suhṛllekha*, 47-50; *Pratītyasamutpādahṛdayavyākhyāna*, 5; *Daśabhūmivibhāṣāśāstra*, 10.22.

17. Si noti che le stanze della breve porzione in metrica del *Vipallāsasutta* fanno senz'altro parte di un più ampio contesto interdiscorsivo, in quanto rispecchiano chiaramente quanto detto in opere di tradizioni diverse, come, ad es., in *Bhagavadgītā*, 2.16 o in *Yogasūtra*, 1.5-6. Attinente è anche il finale del *Nyāyasūtrabhāṣya* di Vātsyāyana, che commenta quanto scritto in *Nyāyasūtra*, 1.1.2 (in part.: *tattvajñānam tu khalu mithyājñānaviparyayena vyākhyātam*!).

18. Cf., ad es., Bhattacharya–Johnston–Kunst 1978.

fra ‘cose’ risultanti nettamente distinte tra loro, le quali però, nonostante la loro reciproca ‘alterità’ (*anyatva*), riescono comunque a entrare in relazione, fino al punto di ‘con-fondersi’ e di apparire identiche.

L’obiettivo di Nāgārjuna è quello di chiarire quanto di queste parvenze d’alterità e d’identità sia imputabile all’effettivo abbinarsi di ‘cose’ diverse fra loro, oppure derivi dall’equivocante arbitrio combinatorio chiamato *samsarga*. L’autore conclude la *samsarga parīkṣā* affermando la simultanea inconsistenza logica sia della diade alterità/identità sia dell’idea dell’esserci dell’abbinamento: «14.8. E perciò non esiste [in quanto non più dato a vedersi] né ciò che si sta congiungendo, né cosa già congiunta, né congiungitore» (*samsrjyamānam samsrṣtam samsrṣtā ca na vidyate*).

Vista l’importanza della quattordicesima *parīkṣā*, la riporto qui per intero, nell’elegante e perspicace traduzione di Raniero Gnoli:<sup>19</sup>

1. Il visibile, la vista e il veggente [*draṣṭavyam darśanam draṣṭā*] non entrano mai, né a due a due, né tutti e tre insieme, in vicendevole congiunzione.
2. Così deve pensarsi anche a proposito dell’interesse, dell’interessato e dell’oggetto dell’interesse. Lo stesso dicasi, nella loro triplicità, delle altre passioni e dei domini dei sensi.
3. Congiunzione si dà fra due cose diverse l’una dall’altra. Ora, tra il visibile ecc. non c’è vicendevole alterità e quindi non possono mai entrare in congiunzione.
4. Non soltanto poi vicendevole alterità non c’è tra il visibile ecc., ma essa non può logicamente darsi di nessuna cosa con nessun’altra cosa [*kasyacit kenacit*].
5. L’altro è l’altro [*anyad anyat*] nella misura che è condizionato dall’altro [*pratityānyan*]. L’altro non è altro senza l’altro [*nānyad anyad ṛte ’nyataḥ*]. Ciò che è condizionato dall’altro non può neppure esso, da parte sua, logicamente dirsi altro da questo.
6. Se l’altro fosse, in se stesso, altro dall’altro sarebbe altro anche senza quest’altro [*yady anyad anyad anyasmād anyasmād apy ṛte bhavet*]. Ora, l’altro non è altro senza l’altro: e perciò non esiste.
7. L’alterità non esiste nell’altro; l’alterità non esiste nel non-altro. E, non essendoci l’alterità, non c’è neppure l’altro, non c’è neppure lo stesso.
8. Sia una congiunzione dello stesso collo stesso, sia un contatto dell’altro coll’altro, sono perciò logicamente insostenibili. E perciò non esiste [*ca na vidyate*] né ciò che si sta congiungendo, né cosa già congiunta, né congiungitore [*samsrjyamānam samsrṣtam samsrṣtā*]. (*Mūlamādhyamakakārikā*, 14.1-8)

19. Gnoli 2011, 611. Ho tuttavia inserito, in vari punti – segnalati dalle parentesi quadre – il testo sanscrito, così da mettere in risalto anche gli aspetti acustici – e dunque effettuali – delle scelte lessicali di Nāgārjuna.

Come si capirà, questo tipo di chiarimento è decisivo per chiunque intenda dar ragione di ciò che innesca, e porta in essere, gli effetti equivocanti del paragonare l'anonimato di *quel che c'è* con delle figurazioni pre-esistenti e presupposte, del cui ingombro anticipante, peraltro, Nāgārjuna ha già discusso in una precedente porzione dell'opera, indicata nella *Prasannapadā* di Candrakīrti come *pūrvaparīkṣā*, ossia 'ispezione dell'antecedente'.<sup>20</sup>

Ed è proprio quanto stabilito in queste *parīkṣā* a far da fondamento a ciò che Nāgārjuna presenta poi nella ventitreesima porzione del testo, la *viparyāsa parīkṣā*,<sup>21</sup> interamente dedicata alla questione dell'equivoco. In essa l'autore illustra e affronta, con estrema puntualità, le varie distrofie e i malintesi che affliggono l'esperienza e la cognizione ordinaria, sempre dualistica, sempre dialettica (*vyavahāra*), sempre 'con-seguente' (*samvṛti*).<sup>22</sup> Nello spazio di venticinque *kārikā* Nāgārjuna indaga la cifra stessa del fenomeno del *viparyaya*,<sup>23</sup> il quale affligge, parimenti e in simultanea, sia il dominio oggettivo dell'esperienza sensibile sia quello soggettivo della cognizione e, infine, quello inter-soggettivo della presa d'atto collettiva della stessa. Al seguito del contatto sensibile con gli oggetti della cognizione, infatti, subentrano di continuo ipostasi figurali, ognuna delle quali tende a isolare e dividere fra loro i costituenti dell'esperienza, che invece non sono mai indipendenti l'uno dall'altro. Sono questo tipo di equivoci a far sì che la tendenza alla figurazione partitiva affligga colui che 'non vede' (*avidyā*)<sup>24</sup> le cose 'così come stanno' (*yathabhūta*), spingen-

20. Che così introduce la nona *parīkṣā*: *pūrvaparīkṣā nāma navamaṃ prakaraṇaṃ atrāha / yad uktam evaṃ vidyād upādānaṃ vyutsargād iti karmaṇaḥ kartuś ceti tad ayuktam //*. Lo stesso è ribadito in chiusura della medesima *parīkṣā* (*ity ācāryacandrakīrtipādoaparacitāyāṃ prasannapadāyāṃ madhyamakavṛttau pūrvaparīkṣā nāma navamaṃ prakaraṇam //*). Il titolo di questa nona *parīkṣā* – di cui è celebre il passo *Mūlamādhyamakakārikā*, 9.5 (*ajyate kenacit kaścit kiñcit kena cid ajyate / kutaḥ kiñcid vinā kaścit kiñcit kiñcid vinā kutaḥ //*) – è anche reso dalla tradizione commentariale tibetana come *utpādātrupādāna parīkṣā*. A parte quanto discusso in questa nona *parīkṣā*, l'attenzione che Nāgārjuna dedica al ruolo che i presupposti figurali, i preconetti e i pregiudizi svolgono in seno all'esperienza sensibile, è testimoniata dalla frequenza e dal pervasivo uso che fa dell'idea del 'pre-posto' (*pūva*). Cf., ad es., *Mūlamādhyamakakārikā*, 2.13; 5.1; 6.1; 7.20; 11.1-8; 15.11; 16.5-7; 20.8-9; 25.21; 27.1.

21. Cf. *Mūlamādhyamakakārikā*, 23.1-25. In particolare, si veda la parte di questa *parīkṣā* in cui è impiegata l'immagine delle 'città celesti dei *gandharva*' (*gandharvanagarā*). Cf. *Mūlamādhyamakakārikā*, 23.6-10. La medesima immagine, ma qui accostata a quella altrettanto equivocante dei 'cerchi di fuoco', è presente anche in Nāgārjuna, *Śūnyatāsaptati*, 66 (*māyāmaricigandharvapurabudbuda phenavat / saṃskārāḥ svapnaṣaṃkṣā vidyante lātacakravat*).

22. Cf., per alcuni studi recenti circa le possibilità di intendere la coppia *vyavahāra/samvṛti* e *paramārtha*, The Cowherds 2011. Inoltre, Sprung 1973.

23. Cf., per alcuni esempi circa i successivi impieghi della nozione di *viparyaya*, Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, 2.63; 3.5; 3.15; 3.61; 4.9; 4.66; 4.68; 4.121; 5.55-57; 7.52; *Mahāvastu*, 3.6; 3.292-294; 3.344.

24. L'accezione semiotico-visuale che Nāgārjuna conferisce al termine *avidyā* è cruciale, come inteso, peraltro, da vari protagonisti della storia della sua ricezione. Cf., ad es., Mejer 2001; Mejer

dolo a ritenere separati l’oggetto dal soggetto, malgrado non possa mai darsi alcuna figurazione oggettuale in assenza di un soggetto che la coglie, né alcuna figurazione soggettuale in assenza di un oggetto colto.<sup>25</sup>

A questo proposito, si ricordi che sono numerose le correnti della semiotica e della filosofia del linguaggio novecentesche che hanno sostenuto che l’‘io’ non è né vuoto né pieno, né temporaneo né eterno, né illusorio né assoluto: esso é semmai un segno, che è lì, impresso ed efficace, che *in ciò* consiste.<sup>26</sup> Un segno che, al di fuori della figura semiotica che è, non significa alcunché.

Peraltro, a riprova del fatto che il gesto e l’atto eliminativo indicati da Nāgārjuna sono primariamente di natura semiotica (ossia, tesi alla cancellazione dell’ingombro percettuale – su cui rifletterà anche Dignāga –<sup>27</sup> causato dai presupposti figurali incorporati, i quali cessano d’esser d’ostacolo solo dopo che il ‘senso’ e i ‘significati’ che evocavano sono stati messi in mora, sgombrati, evacuati, resi vani, svuotati, definitivamente ‘estinti’ [*nirodha*]), si noti anche l’impiego strategico che Nāgārjuna fa di indicatori topologici diadici e ‘neutri’ come *kaścīc/kiṃcīc*,<sup>28</sup> i cui effetti figurali sono indicati tramite l’ulteriore diade *anya/ananya* (come, ad es., in *Mūlamādhyamakakārikā*, 14.1-6).

2002. Inoltre, Solomon 1969.

25. Cf., ad es., *Mūlamādhyamakakārikā*, 9.5; 23.13-16 (13. *itye nityam ity evaṃ yadi grāho viparyayaḥ / nānityaṃ vidyate śūnye kuto grāho viparyayaḥ // 14. anitye nityam ity evaṃ yadi grāho viparyayaḥ / anityam ity aṇi grāhaḥ śūnye kiṃ na viparyayaḥ // 15. yena grhṇāti yo grāho grabhītā yac ca grhyate / upasāntāni sarvāni tasmād grāho na vidyate // 16. avidyamāne grāhe ca mithyā vā samyag eva vā / bhaved viparyayaḥ kasya bhavet kasyāviparyayaḥ //).*

26. Cf. Longuenesse 2017; Chauviré 2009; Cimatti 2009; Raynaud 2006; Agamben 2005; Sebeok–Petrilli–Ponzio 2001; Sebeok 1986. Inoltre, ma sul versante neuroscientifico, Metzinger 2003; Metzinger 2009; Llinas 2001.

27. Cf. Duckworth–Eckel 2017.

28. È tutt’altro che secondario interrogarsi sulle ragioni per cui Nāgārjuna abbia scelto di poggiare la sua critica allo statuto delle figurazioni entificanti su degli indeclinabili come *kaścīc* (qualcuno) e *kiṃcīc* (qualcosa), che potrebbero esser stati scelti proprio in virtù del loro esser ‘forma’ indessicale minimale e generica, dal valore più sintattico che semantico. Tutto ciò risulta meglio se si guarda all’uso che l’autore fa dei termini *kaścīc* e *kiṃcīc* nell’intera *Mūlamādhyamakakārikā*, in cui gli stessi compaiono con una certa regolarità, dall’inizio alla fine dell’opera. Cf. *Mūlamādhyamakakārikā*, 2.22; 5.1-2; 9.5-6; 13.6-7; 24.37-38; 25.22-24; 27.18-20. Che la questione semantica sia al centro delle opere di Nāgārjuna è ulteriormente provato dal fatto che uno specialista della ‘parola’ come Bhartṛhari si sia intensamente impegnato a contestare proprio opere come le sue e dei suoi epigoni, come pionieristicamente mostrato dagli studi di Nakamura. Cf., ad es., Nakamura 1972; Nakamura 1973. Recentemente, però, a fronte del loro decennale tentativo di comprendere le intenzioni e gli orientamenti teorici dell’autore della *Mūlamādhyamakakārikā*, alcuni specialisti hanno dato vita a un interessante dibattito proprio attorno agli aspetti semantico-semiotici delle *kārikā*. Cf. Ferraro 2013; Siderits–Garfield 2013; D’Amato 2013; Yong-pyo Kim 2010. Infine, per alcuni esempi di ricezione tradizionale del primato semiotico in questione presso autori buddhisti successivi, Patil 2009, 211-238 (par. *Semantic Value*).

Da premesse come queste Nāgārjuna non può che far seguire la disposizione di un viatico basato proprio sull'atto dell'elisione eliminante: un viatico sospensivo e neutralizzante interamente votato a un particolare tipo di 'arresto definitivo' (*nīrodha*), la cui cifra primaria non può che essere semiotico-cognitiva, visto che la sola eliminazione possibile è quella degli effetti evocanti generati dalle figurazioni discorsive.<sup>29</sup> Cifra visibile in termini come *śūnya* e *śūnyatā* (solitamente resi con 'vuoto', 'nulla' e 'vacuità', in senso ontico),<sup>30</sup> i quali, così come usati nelle *Mūlamādhyamakakārikā* o nella *Śūnyatāsaptati*, non solo non paiono voler indicare alcunché di positivo circa l'effettivo statuto ontico dei *realia*, ma risultano principalmente diretti ai domini semantico-teleologico delle figurazioni discorsive. E se questo potesse essere effettivamente il loro 'senso' (*artha*),<sup>31</sup> allora le proposizioni di Nāgārjuna che li contengono andrebbero intese come orientate non tanto alla negazione dell'esistenza di qualcosa, quanto semmai all'elisione e alla destituzione della cogenza semantica delle figurazioni discorsive a cui rimanda ogni imputazione di 'cosalità'.<sup>32</sup> A quel punto, sgombrato il campo non solo dall'equivoco ma

29. Cf., ad es., D'Amato 2009.

30. Si noti che sul finire del 'viatico' (*mārga*) proposto dalle *kārikā* di Nāgārjuna, vi è un'intero capitolo (25. *nīrvāṇa parikṣā*) in cui convivono, in stretta simbiosi logica, termini chiave come *nīrodha*, *nīrvāṇa*, *śūnya*, tutti indicativi dell'elisione e del venir meno di qualcosa. Cf., in part., *Mūlamādhyamakakārikā*, 25.1-3; 25.16-17; 25.21-23. Cf. Rigopoulos 2002. Inoltre, Gironi 2012; Perrett 2002; Viévard 2002; McCagney 1997; Tola-Dragonetti 1995; Harvey 1986. Inoltre, Candotti-Pontillo 2013; Rambelli 2013.

31. Cos'altro, di fatto, potrebbe mai essere 'eliminato' se non il 'senso' e il 'significato' (*artha*) delle 'cose-sensate', le quali son sempre il frutto di equivoche figurazioni discorsive, sempre arbitrarie, negoziali, artefatte e contraffatte? In questa direzione vanno anche le riflessioni di autori, posteriori a Nāgārjuna, come Asaṅga, Vasubandhu e successivi. Cf., ad es., Asaṅga, *Bodhisattvabhūmi*, 1.4 (*Tāttvārthapaṭala*); Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, 2.46-48; 3.29-31; Dharmakīrti, *Nyāyabindu*, 1.12-15 (12. *tasya viśayaḥ svalakṣaṇam* / 13. *yasyārthasya sannidhānāsannidhānābhyāṃ jñānapratibhāsabbedastatsvalakṣaṇam* / 14. *tadeva paramārthasat* / 15. *arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvād vastunah* /). Quest'ultimo riferimento va letto di contro a quanto scritto in *Nyāyasūtra*, 1.1.12-16; 1.1.24 (*yam artham adbhikṛtya pravartate tat prayojanam* /); 1.2.11-16. Inoltre, Mikogami 1979; Willis 1978; Nagatomi 1967-1968. Davvero notevole l'impiego correlato di termini quali *rūpa*, *artha* e *śūnya* nell'opera di Patañjali. In particolare, si veda il crescendo fra quanto indicato alla fine del primo *pāda* e all'inizio del terzo. Cf. *Yogasūtra*, 1.43 (*svarūpaśūnyevārthamātranirbhāṣā*); 3.3 (*tad evārthamātranirbhāṣaṃ svarūpaśūnyam iva samādbhiḥ*). Si noti che il testo degli *Yogasūtra*, il quale è intertestualmente legato a questi autori, impiega spesso radici verbali che rimandano, da un lato, alla sfera del 'visibile' (*dṛś-*, *dbhī-* ecc.) e, dall'altro, a quella del 'tangibile' (*grh-*). Cf. Squarcini 2015.

32. Anche in questo caso rimando a un parallelismo davvero cogente, ossia alle parole dell'*Umano, troppo umano* di Nietzsche relative all'urgenza di procedere verso l'«assenza di significato» della «cosa in sé»: «Da questo mondo della rappresentazione la severa scienza può in realtà liberarci solo in piccola misura, – e del resto non è affatto una cosa da augurarsi, in quanto essa non può essenzialmente infrangere il potere di antichissime abitudini della sensazione; ma essa può gradatamente e progressivamente rischiarare la storia della nascita di quel mondo come rappresentazione: e sollevarci, almeno per qualche momento, al di sopra dell'intero processo. Forse riconosceremo allora che la cosa

anche da ciò che ne poneva in essere l'esercizio, l'esperienza sensibile non risponde più agli imperativi anticipanti e paragonanti delle figurazioni discorsive, arrestando definitivamente (*nirodha*) e neutralizzando l'altresì incessante tensione a significare – ergo ridurre a 'segno' –, reificare e immortalare l'esperito.

### 3. *Eventi senza segni e senza senso (prefigurato)*

Così dicendo pare proprio che Nāgārjuna abbia colto l'importanza della messa in atto di un'operazione logico-figurale tesa all'eliminazione dei 'segni' e dei 'significati' (*artha*) lasciati sulle cose dalle parole e dalle immagini:<sup>33</sup> eliminata ogni contraffazione segnica, sembra dire Nāgārjuna, quelle che risultavano fin lì 'cose-sensate' tornano alla condizione di 'neutralità' semantica, in cui non vi è spazio né per il 'vuoto' né per il 'pieno', ossia né per le parole 'vuoto' e 'pieno' né per le immagini a esse relative.<sup>34</sup> A quel punto, l'ondivago movimento fra quel che c'è e quello che significa si arresta definitivamente.

Rivisitando in questo modo l'antico dettato del Buddha,<sup>35</sup> Nāgārjuna punta *in primis* a destituire di fondamento ontico proprio gli artefatti figurali, a partire dalla diade 'oggetto posseduto/soggetto possedente', la quale funge da asse portante di tutte le cognizioni dipendenti dal commercio reciprocamente costituente. Sicché è possibile 'neutralizzare'<sup>36</sup> e destituire di fondamento ontico anche l'equivoca figurazione diadica dei due 'enti immortali' che si incontrano, la cui eliminazione passa ugualmente per l'approdo alla neutralità semiotica dell'anonimo e dell'aperto, ossia alla nudità dell'«assenza possibile». A quel punto le figure ontiche del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto, spogliate delle loro vestigia immortali, collasano l'una sull'altra, apparendo come 'cose qualsiasi', né identiche né altere, senza alcun *telos* prefigurato e da esperire alla luce di una continua *epoché* rappresentativa.<sup>37</sup> Viceversa, non tacitando e mettendo fine al conato del reciproco immortalarsi, si persevera la deriva discorsiva verso le chimere dell'immortalità.

in sé è degna di un'omerica risata: che essa *sembrò* tanto, anzi, tutto, e in realtà è vuota, cioè vuota di significato». Nietzsche 1965, 27 (par. 16).

33. Cf., ad es., *Mūlānādhyaṃakārikā*, 4.1-4; 4.7-9; 11.7. Inoltre, a proposito di una storia della coppia parola/immagine – intesi come dispositivi 'tecnologici' –, Antinucci 2011.

34. Cf., ad es., McMahan 2002; Garfield 2002; Hsueh-li Cheng 1991.

35. Cf., ad es., Hamilton 2000; Sasaki 1986, 53-60; 74-75.

36. Mi riferisco qui a un tipo peculiare di 'neutralizzazione', ossia quello in cui si azzerano e neutralizzano i 'significati' istituiti e vigenti, i quali, altresì, riducono e ingabbiano l'oggetto d'esperienza entro correlati contrastivi e paragonanti di natura semiotica. In merito, si veda la voce 'neutralizzazione' in Greimas-Courtés 2007, 220-221.

37. Troppo suggestivo, per ometterlo, il parallelo con la forma d'*epoché* semiotico-topologica proposta da Foucault al momento del suo celebre distinguo fra utopia ed eterotopia. In essa le 'verità'

Con quanto precede ho voluto mostrare quanto l'attenzione speculativa di Nāgārjuna sia principalmente rivolta a due domini d'esperienza in stretta 'cooperazione' fra loro: da un lato quello relativo ai vincoli che sussistono, a livello proprio-cettivo-riflessivo, fra l'esperibile e il dicibile, dall'altro, quello relativo agli equivoci che si generano, a livello meta-riflessivo, quando questi due stessi 'piani' del vissuto sono rappresentati come indipendenti e a sé stanti. Ridisponendo in questo modo la semiotica dei rapporti che intercorrono fra le estremità figurali dell'oggetto e del soggetto, Nāgārjuna può fare appello alla risorsa del 'neutro'<sup>38</sup> per illuminarne la centralità e il suo essere 'punto medio' (*madhyama*)<sup>39</sup> per antonomasia. Tra la figurazione ipostatizzata del 'visibile' (propria dell'immaginario) e l'esperienza mediata del 'tangibile' (propria del dispositivo orto-tattile che chiamiamo corpo), c'è un 'mondo di mezzo', un dominio di neutralità semiotica in cui le diadi estremizzanti non hanno più alcun ruolo. L'invito è a tornare ad abitare, topologicamente, la stessa medietà interstiziale in cui le cose e le parole si incontrano. Lì, nel dominio della neutralità, c'è solo interludio indiviso, intermezzo,<sup>40</sup> interregno, intervallo, evento, singolarità, occasione: solo contingenza che continuamente si intensifica, esonda, sopravanza, si tocca.<sup>41</sup>

Questo indiviso fondale dell'«altro senso [oltre il senso assegnato]' (*paramārtha*), in cui vi è solo paziente impazienza del darsi e porsi in essere dell'esperienza dell'esperibile, è l'epicentro contingente da cui tutto si irradia. È da qui che giova ripartire, lasciandosi alle spalle la disagevole via del figurare ipostatizzante e dirigendosi verso la salutare cancellazione degli effetti delle figurazioni stesse.

A questo punto, richiamando i temi indicati nel titolo, il 'nichilista' nāgārjuniano impugna la cimosa e cancella i segni ontologizzanti che le figurazioni discorsive hanno prescritto ai *realia*. In questo modo, neutralizzati gli effetti entificanti e imprigionanti del verbo, i *realia* vengono 'liberati' dal dover essere e restituiti all'anonimo dominio del possibile.<sup>42</sup>

riferite alle cose son destituite di cogenza, le parole son 'bloccate su se stesse' e il *telos* lirico delle frasi è neutralizzato e diviene sterile. Cf. Foucault 1998, 7.

38. Lo statuto del 'neutro' a cui faccio qui riferimento è quello proposto da Roland Barthes e dalle riflessioni a seguire di Louis Marin. Cf. Barthes 2002. Inoltre, Esposito 2007, 153-162. Poi, sul modo in cui Merleau-Ponty intendeva la correlabile condizione 'impersonale', Lisciani-Petrini 2008.

39. Cf. Seyfort Ruegg 2010; Seyfort Ruegg 2000, 105-304. Inoltre, Shulman 2015.

40. Cf., per un ulteriore parallelismo, Shaviro 2009, 71-98 (cap. intitolato *Interstitial life*).

41. Cf. Heller-Roazen 2013.

42. Letta in questo senso, l'idea di 'liberazione' rimanderebbe allo 'svincolamento [semiotico]' (*mokṣa*) derivato dalla cancellazione dei segni che 'nascondono' i *realia* alla vista. Peraltro, senza temere l'azzardo, cos'è che davvero ci vieta d'aggiungere un *saveur* semiotico anche al celeberrimo adagio eracleiteo (D-K 22 B 123), rileggendolo come se dicesse che «la natura ama nascondersi [ai parlanti, che si attendono da essa quel che credon ch'essa sia!]?»? Inoltre, Hadot 2006, 5-12.

Tutt'altro che 'distruttivo nichilista', Nāgārjuna pare piuttosto un 'costruttore da zero', decisamente affine a chi, ai nostri giorni, ripensa la semiotica delle figurazioni per assenza:

[...] la macchina della conoscenza umana ha bisogno della grammatica del *non*, che lo zero, il vuoto e il nulla diversamente esprimono nei loro campi, per articolarsi in forme sempre nuove e rimanere costantemente aperta sul futuro. Il negativo, che accompagna le avventure del conoscere, si sporge su ciò che non sappiamo *ancora*, su quel non sapere che, come l'ombra luminosa del nulla, sempre circonda ed abbraccia ciò che crediamo di sapere.<sup>43</sup>

La posta in palio, però, è piuttosto alta, visto che l'ingegno di autori come Nāgārjuna muove nella direzione di chi cerca un metodo per arrivare ad esperire il gradiente della 'propria forma' senza più dipendere dall'abitudinario paragone con l'immagine di sé riflessa *nello e dallo* specchio, di vetro o di carne che sia.

43. Bartocci–Martin–Tagliapietra 2016, 11-12. Inoltre, per vari modi di tematizzare la risorsa semantica in questione, Ohnuki-Tierney 1994; Mehlman 1972. La metafora della macchina e del calcolo unitario è stata, e rimane, al centro dell'indagine volta al chiarimento dei vincoli che pare sussistano fra cose e idee, da Descartes in poi. Cf., ad es., Scribano 2015.



## Riferimenti bibliografici

- Agamben 2005 = G. Agamben, *Sull'impossibilità di dire Io*, in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, 107-120.
- Anacker 1998 = S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Corrected Edition*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998.
- Antinucci 2011 = F. Antinucci, *Parole e immagine. Storia di due tecnologie*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Arnold 2006 = D. Arnold, *On Semantics and saṃketa. Thoughts on a Neglected Problem with Buddhist apoha Doctrine*, «Journal of Indian Philosophy» 34 (2006), 415-478.
- Balcerowicz 2009 = P. Balcerowicz, *What Exists for the Vaiśeṣika?*, in P. Balcerowicz (ed.), *Logic and Belief in Indian Philosophy*, «Warsaw Indological Studies» 3 (2009), 249-360.
- Barthes 2002 = R. Barthes, *Le Neutre. Cours et séminaires au Collège de France 1977-1978*, Seuil, Paris 2002.
- Bartocci-Martin-Tagliapietra 2016 = C. Bartocci, P. Martin, A. Tagliapietra, *Zero-logia. Sullo zero, il vuoto e il nulla*, il Mulino, Bologna 2016.
- Bhattacharya-Johnston-Kunst 1978 = K. Bhattacharya, E. H. Johnston, A. Kunst (eds.), *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī)*, Motilal Banarsidass, Delhi 1978.
- Bilimoria 1994 = P. Bilimoria, *Autpattika. The 'Originary' Signifier-Signified Relation in Mīmāṃsā and Deconstructive Semiology*, in R. C. Dwivedi (ed.), *Studies in Mīmāṃsā. Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume*, Motilal Banarsidass, Delhi 1994, 187-205.
- Bronkhorst 2012 = J. Bronkhorst, *Levels of Cognition. Did Indian Philosophers Know Something We Do Not?*, «Asiatische Studien/Études Asiatiques» 66, 2 (2012), 227-237.
- Butzenberger 1996 = K. Butzenberger, *On Doubting What There is Not. The Doctrine of Doubt and Reference of Terms in Indian Grammar, Logic, and Philosophy of Language*, «Journal of Indian Philosophy» 24, 4 (1996), 363-406.
- Candotti-Pontillo 2013 = M. P. Candotti, T. Pontillo (eds.), *Signless Signification in Ancient India and Beyond*, Anthem, London 2013.

- Chauviré 2009 = C. Chauviré, *L'immanence de l'ego. Langage et subjectivité chez Wittgenstein*, Presses Universitaires de France, Paris 2009.
- Cimatti 2009 = F. Cimatti, 'Me' as Speech Act. A Performative Based Psychology, «Etica e Politica» 9, 1 (2009), 291-300.
- Coquet 2008 = J.-C. Coquet, *Le istanze enuncianti. Fenomenologia e semiotica*, Bruno Mondadori, Milano 2008.
- Cox 1988 = C. Cox, *On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness. Sarvāstivādin and Dārṣāntika Theories*, «Journal of the International Association of Buddhist Studies» 11, 1 (1988), 31-87.
- D'Amato 2008 = M. D'Amato, *Buddhism, Apophasis, Truth*, «Journal for Cultural and Religious Theory» 9, 2 (2008), 17-29.
- D'Amato 2009 = M. D'Amato, *Why the Buddha Never Uttered a Word*, in Jay L. Garfield, T. J. F. Tillemans, M. D'Amato (eds.), *Pointing at the Moon. Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, Oxford University Press, New York 2009, 41-56.
- D'Amato 2012 = M. D'Amato, *Maitreya's Distinguishing the Middle from the Extremes (Madhyāntavibhāga), Along with Vasubandhu's Commentary (Madhyāntavibhāga-bhāṣya). A Study and Annotated Translation*, Columbia University Press, New York 2012.
- D'Amato 2013 = M. D'Amato, *Buddhist Fictionalism*, «Sophia» 52 (2013), 409-424.
- De Saussure 1960 = F. De Saussure, *Cours de linguistique generale* (1916), Payot, Paris 1960.
- Duckworth-Eckel 2017 = D. Duckworth, M. D. Eckel et alii, *Dignāga's Investigation of the Percept. A Philosophical Legacy in India and Tibet*, Oxford University Press, New York 2017.
- Duerlinger 2003 = J. Duerlinger, *Indian Buddhist Theory Person. Vasubandhu's 'Refutation of the Theory of a Self'*, Routledge, London 2003.
- Esposito 2007 = R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.
- Ferraro 2013 = G. Ferraro, *A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's 'Semantic Interpretation' of Nāgārjuna's Theory of Two Truths*, «Journal of Indian Philosophy» 41, 3 (2013), 195-219.
- Fontanille 1991 = J. Fontanille (éd. par), *Le discours aspectualisé*, Pulim, Limoges 1991.
- Foucault 1998 = M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano 1998.
- Franco 2012 = E. Franco, *How to Distinguish Between Non-Existing Entities? Dharmakīrti and Prajñākaragupta on Universals as Objects of Knowledge*, «Rocznik Orientalistyczny» 65, 1 (2012), 51-62.
- Frauwallner 1961 = E. Frauwallner, *Landmarks in the History of Indian Logic*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische

- Philosophie» 5 (1961), 125-148.
- Ganeri 1998 = J. Ganeri, *Semantic Powers. Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- Garfield 2002 = J. Garfield (ed.), *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford University Press, New York 2002.
- Gauker 2011 = C. Gauker, *Words and Images. An Essay on the Origin of Ideas*, Oxford University Press, New York 2011.
- Gerow 1984 = E. Gerow, *Language and Symbol in Indian Semiotic*, «Philosophy East and West» 34, 3 (1984), 245-260.
- Gironi 2012 = F. Gironi, *Śūnyatā and the Zeroing of Being. A Reworking of Empty Concepts*, «Journal of Indian Philosophy and Religion» 15 (2012), 1-42.
- Gnoli 2011 = R. Gnoli (a c. di), *La Rivelazione del Buddha*, vol. II: *Il Grande veicolo*, Mondadori, Milano 2011.
- Gold 2007 = J. C. Gold, *Yogācāra Strategies Against Realism: Appearances (ākṛti) and Metaphors (upacāra)*, «Religion Compass» 1, 1 (2007), 131-147.
- Golopentia-Eretescu 1986 = S. Golopentia-Eretescu, *Semiotics in Romania*, in Sebeok–Umiker-Sebeok 1986, 417-472.
- Greimas–Courtés 2007 = A. J. Greimas, J. Courtés, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- Griffero 2010 = T. Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma–Bari 2010.
- Hadot 2006 = P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino 2006.
- Hahn 1982 = M. Hahn (ed.), *Nāgārjuna's Ratnāvalī*, vol. I: *The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese)*, Indica et Tibetica Publications, Bonn 1982.
- Hamilton 2000 = S. Hamilton, *Early Buddhism. A New Approach. The I of the Beholder*, Routledge, London 2000.
- Harvey 1986 = P. Harvey, *'Signless' Meditations in Pāli Buddhism*, «Journal of the International Association of Buddhist Studies» 9, 1 (1986), 25-52.
- Heller-Roazen 2013 = D. Heller-Roazen, *Il tatto interno. Archeologia di una sensazione*, Quodlibet, Macerata 2013.
- Hsueh-li Cheng 1991 = Hsueh-li Cheng, *Empty Logic. Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources*, Motil Banarsidass, Delhi 1991.
- Kahrs 1998 = E. Kahrs, *Indian Semantic Analysis. The nirvacana Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Kochumuttom 1982 = T. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu, the Yogācārin*, Motil Banarsidass, Delhi 1982.
- Lindtner 1982 = C. Lindtner, *Nāgārjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Akademisk Forlag, Copenhagen 1982.

- Lisciani-Petrini 2008 = E. Lisciani-Petrini, *Per un 'dérèglement de tous les sens'. Merleau-Ponty: le sinestesia e l'impersonale*, «Chiasmi International» 10 (2008), 109-127.
- Llinas 2001 = R. R. Llinas, *I of the Vortex. From Neurons to Self*, MIT, Cambridge (Mass.) 2001.
- Longuenesse 2017 = B. Longuenesse, *I, Me, Mine. Back to Kant, and Back Again*, Oxford University Press, New York 2017.
- Marcoulatos 2001 = I. Marcoulatos, *Merleau-Ponty and Bourdieu on Embodied Significance*, «Journal for the Theory of Social Behavior» 31, 1 (2001), 1-27.
- McCagney 1997 = N. McCagney, *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, Rowman and Littlefield, Lanham 1997.
- McMahan 2002 = D. L. McMahan, *Empty Vision. Metaphor and Visionary Imagery in Mahayana Buddhism*, RoutledgeCurzon, London 2002.
- Mehlman 1972 = J. Mehlman, *The 'Floating Signifier'. From Lévi-Strauss to Lacan*, «Yale French Studies» 48 (1972), 10-37.
- Mejor 2001 = M. Mejor, *Controversy on the Mutual Conditioning of avidyā and ayoniśomanas(i)kāra in Vasubandhu's Abhidharmakośa*, «Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies» 4 (2001), 292-263.
- Mejor 2002 = M. Mejor, *On the Sevenfold Classification of the Negative Particle (nañ) (Grammatical Explanation of a-vidyā in Vasubandhu's Pratīyasa-mutpāda-vyākhyā)*, in Heirakuji Shoten (ed.), *Early Buddhism and Abhidharma Thought. In Honor of Doctor Hajime Sakurabe on His Seventy-Seventh Birthday*, Heirakuji Shoten, Kyoto 2002, 87-100.
- Metzinger 2003 = T. Metzinger, *Being no One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT, Cambridge 2003.
- Metzinger 2009 = T. Metzinger, *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self*, Basic Books, New York 2009.
- Mikogami 1979 = E. Mikogami, *Some Remarks on the Concept of arthakriyā*, «Journal of Indian Philosophy» 7 (1979), 69-74.
- Nagatomi 1967-1968 = M. Nagatomi, *Arthakriyā*, «Adyar Library Bulletin» 31-32 (1967-1968), 52-72.
- Nakamura 1972 = H. Namakura, *Bhartybari and Buddhism*, «Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha» 28, 1-2 (1972), 395-405.
- Nakamura 1973 = H. Nakamura, *Buddhist Influence upon the Vākyapadīya*, «Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha» 29, 1-4 (1973), 367-387.
- Nancy 2003 = J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003.
- Nietzsche 1965 = F. Nietzsche, *Opere*, vol. IV.2: *Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi (1876-1878)*, Adelphi, Milano 1965.

- Ohnuki-Tierney 1994 = E. Ohnuki-Tierney, *The Power of Absence. Zero Signifiers and Their Transgressions*, «L'Homme» 34 (1994), 59-76.
- Patil 2009 = P. G. Patil, *Against a Hindu God. Buddhist Philosophy of Religion in India*, Columbia University Press, New York 2009.
- Paul 2015 = G. Paul (ed.), *Logic in Buddhist Scholasticism. From Philosophical, Philological, Historical and Comparative Perspectives*, Lumbini International Research Institute, Lumbini 2015.
- Perrett 1999 = R. W. Perrett, *Is Whatever Exists Knowable and Nameable?*, «Philosophy East and West» 49, 4 (1999), 401-414.
- Perrett 2002 = R. W. Perrett, *Personal Identity, Minimalism, and Madhyamaka*, «Philosophy East and West» 52, 3 (2002), 373-385.
- Plesch-Baetens-MacLeod 2011 = V. Plesch, J. Baetens, C. MacLeod (eds.), *Efficacité/Efficacy. How to Do Things with Words and Images?*, Rodopi, Amsterdam 2011.
- Ponzio 1990 = A. Ponzio, *Man as a Sign. Essays on the Philosophy of Language*, Mouton de Gruyter, Berlin 1990.
- Radman 2012 = Z. Radman (ed.), *Knowing Without Thinking. Mind, Action, Cognition and the Phenomenon of the Background*, Palgrave, New York 2012.
- Rambelli 2013 = F. Rambelli, *A Buddhist Theory of Semiotics. Signs, Ontology, and Salvation in Japanese Esoteric Buddhism*, Bloomsbury, London 2013.
- Raynaud 2006 = S. Raynaud (a c. di), *Tu, io, qui, ora. Quale semantica per gli indicali?*, Guerini, Milano 2006.
- Rigopoulos 2002 = A. Rigopoulos, *L'esame critico del Nirvāṇa. Venticinquesima sezione delle Mūla-madhyamaka-kārikā ('Strofe radicali del cammino mediano') di Nāgārjuna*, «Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale» (2002), 123-150.
- Sasaki 1986 = G. H. Sasaki, *Linguistic Approach to Buddhist Thought*, Motilal Banarsidass, Delhi 1986.
- Scribano 2015 = E. Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma 2015.
- Sebeok 1986 = T. A. Sebeok, *I Think I Am a Verb. More Contributions to the Doctrine of Signs*, Springer, New York 1986.
- Sebeok-Petrilli-Ponzio 2001 = T. A. Sebeok, S. Petrilli, A. Ponzio, *La semiotica dell'io*, Meltemi, Roma 2001.
- Sebeok-Umiker-Sebeok 1986 = T. A. Sebeok, J. Umiker-Sebeok (eds.), *The Semiotic Sphere*, Plenum Press, New York 1986.
- Seyfort Ruegg 2000 = D. Seyfort Ruegg, *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, Wien 2000.
- Seyfort Ruegg 2010 = D. Seyfort Ruegg, *The Buddhist Philosophy of the Middle. Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*, Wisdom, Boston 2010.

- Shaviro 2009 = S. Shaviro, *Without Criteria. Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*, MIT, Cambridge (Mass.) 2009.
- Shulman 2015 = E. Shulman, *Nāgārjuna the Yogācārin? Vasubandhu the Mādhyamika? On the Middle-Way Between Realism and Anti-Realism*, in J. L. Garfield, J. Westerhoff (eds.), *Madhyamaka and Yogācāra. Allies or Rivals?*, Oxford University Press, New York 2015, 184-212.
- Siderits–Garfield 2013 = M. Siderits, J. L. Garfield, *Defending the Semantic Interpretation. A Reply to Ferraro*, «Journal of Indian Philosophy» 41, 6 (2013), 34-39.
- Siderits–Katsura 2013 = M. Siderits, S. Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way*, Wisdom, Boston 2013.
- Solomon 1969 = E. A. Solomon, *Avidyā. A Problem of Truth and Reality*, Gujarat University, Ahmedabad 1969.
- Sprung 1973 = M. Sprung (ed.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Reidel, Dordrecht 1973.
- Squarcini 2015 = Patañjali, *Yogasūtra*, a c. di F. Squarcini, Einaudi, Torino 2015.
- Staal 1988 = F. Staal, *Universals. Studies in Indian Logic and Linguistics*, University of Chicago Press, Chicago 1988.
- Strawson–Chakrabarti 2006 = P. F. Strawson, A. Chakrabarti (eds.), *Universals, Concepts and Qualities. New Essays on the Meaning of Predicates*, Ashgate, Aldershot 2006.
- The Cowherds 2011 = The Cowherds (eds.), *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, Oxford University Press, New York 2011.
- Tola–Dragonetti 1995 = F. Tola, C. Dragonetti, *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*, Motilal Banarsidass, Delhi 1995.
- Vattanky 1993 = J. Vattanky, *The Referent of Words: Universal or Individual, the Controversies Between Mīmāṃsakas and Naiyāyikas*, «Journal of Indian Philosophy» 21, 1 (1993), 51-78.
- Viévard 2002 = L. Viévard, *Vacuité (śūnyatā) et compassion (karuṇā) dans le bouddhisme madhyamaka*, De Boccard, Paris 2002.
- Virno 2015 = P. Virno, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2015.
- Walser 2005 = J. Walser, *Nāgārjuna in Context. Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*, Columbia University Press, New York 2005.
- Wayman 1999 = A. Wayman, *A Millennium of Buddhist Logic*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999.
- Westerhoff 2009 = J. Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford University Press, New York 2009.
- Westerhoff 2010 = J. Westerhoff, *Nāgārjuna. The Dispeller of Disputes Vīgrahavyavartani*, Oxford University Press, New York 2010.

Willis 1978 = J. Willis, *On Knowing Reality. The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi*, Columbia University Press, New York 1978.

Yong-pyo Kim 2010 = Yong-pyo Kim, *The Problem of a Dṛṣṭi as Truth Claim in Śūnyatā Hermeneutics*, «International Journal of Buddhist Thought and Culture» 14 (2010), 91-104.

# Poesia a sostegno dell'inferenza: analisi di alcuni passi scelti dal *Vyaktiviveka* di Mahimabhaṭṭa

Stefania Cavaliere

Mancando a tutt'oggi studi in italiano che presentino il pensiero di Mahimabhaṭṭa (ca. 1020-1100), si introdurranno qui alcuni nodi tematici del *Vyaktiviveka* che metano in evidenza la ricchezza di contenuti e la densità concettuale del testo.<sup>1</sup> Come è noto, con la sua opera, Mahimabhaṭṭa mira a confutare la teoria dello *dhvani* proposta nello *Dhvanyāloka*.<sup>2</sup> Tesi centrale del *Vyaktiviveka* ('Critica della rivelazione') è che i contenuti poetici siano comprensibili mediante un procedimento inferenziale (*anumāna*) e rientrino nella funzione secondaria del linguaggio, non potendo afferire ai meccanismi tipici della *vyakti*, che ha altre modalità d'applicazione.<sup>3</sup> L'e-

1. Data la complessità dell'opera, il *Vyaktiviveka* ha avuto finora una trattazione generale (Rajendran 1991 e Rajendran 2000; Chakravorty 1975) o parziale (analisi del secondo capitolo in Banerjee 1989 e traduzione del primo capitolo in Mukherji 2005). Vari articoli sono stati pubblicati su aspetti specifici (McCrea 2004, Pandey 1950, e i numerosi studi di Rajendran fra cui si ricordano Rajendran 1989, Rajendran 1997, Rajendran 1998 e Rajendran 2012). Sulle date di Rājānaka Mahimabhaṭṭa, cf. Kane 1971, 256.

2. All'interrogativo canonico sull'essenza del *kāvya* (*kāvyaātman*), Ānandavardhana (c. 860-890, cf. Kane 1971, 202) espone nello *Dhvanyāloka* la tesi che lo specifico poetico sia costituito dallo *dhvani* (lett. 'risonanza'), una combinazione di suono e senso che sfugge alla relazione di significato-significato del linguaggio ordinario ed esula dal piano linguistico della significazione, perché nella sua forma più elevata trasmette delle emozioni estetiche (*rasa*). Essendo lo *dhvani* un significato del tutto peculiare, la sua condizione sopravanza le funzioni denotativa (*abhidhā*) e connotativa (*lakṣaṇā*) che trasmettono i significati letterali e traslati: per questo Ānandavardhana ha postulato una terza funzione, preposta esclusivamente alla trasmissione del linguaggio poetico, che è il *vyañjakatva* (lett. 'manifestazione', 'implicitazione' nella traduzione di Mazzarino 1983, 273), glossato come *vyañjanā* nel commento di Abhinavagupta (cf. *Dhvanyāloka* 1.18 e *Locana, avatārikā ad 1*) e identificato come *vyakti* da Mahimabhaṭṭa. Per un'introduzione al tema, cf. Boccali 2007, in particolare 144-145; Boccali 2000, 445-455; Mazzarino 1983, vii-xxviii. Sull'origine dello *dhvani* nella speculazione grammaticale si veda *infra*, nota 20.

3. La critica di Mahimabhaṭṭa è incentrata sul concetto di *vyakti*, ovvero la funzione che Ānandavardhana indica come fonte di suggestione poetica, tanto da figurare nel titolo dell'opera (corrispondente al *vyañjakatva* menzionato nella nota precedente). A questa teoria velata di un certo alone mistico – soprattutto per quanto riguarda l'origine dello *dhvani*, che si dischiuderebbe come un fiore (*sphuṭatvenāvabhāsana*), contestualmente al significato letterale (*Dhvanyāloka* 2.33) – Mahimabhaṭṭa oppone una visione del mondo razionale e "scientifica", individuando il processo logico inferenziale alla base della comprensione di qualunque significato non direttamente espresso. Nel primo capitolo



sperienza estetica costituisce una forma d'inferenza *sui generis*, che Mahimabhaṭṭa definisce 'inferenza poetica' (*kāvyaṇumiti*), i cui termini non sono elementi reali – come il fuoco sulla collina desunto dalla presenza del fumo nell'esempio classico di inferenza – ma collocati in una dimensione artistica. Per questo il significato poetico che viene compreso produce un godimento estetico (identificato come *camatkāra*, *sukhāsvāda* o *rasāsvāda*; cf. *Vyaktiviveka* 1936, 12-13) che lo distingue dall'inferenza ordinaria.

A sostegno della propria teoria, come d'uso nei trattati di retorica, Mahimabhaṭṭa cita numerose opere classiche di *kāvya*, e procede nella decostruzione delle tesi di Ānandavardhana riprendendo gli stessi esempi che nello *Dhvanyāloka* erano stati adottati a dimostrazione dello *dhvani*.<sup>4</sup>

Dopo una breve introduzione alle argomentazioni fondamentali del testo, procederò con l'analisi di alcune di queste strofe, avvalendomi della traduzione italiana curata da Giuliano Boccali nei suoi studi sul *kāvya* (in particolare, Boccali 1990 e Boccali 2013) cui vorrei rendere omaggio in questo breve contributo con stima e riconoscenza di allieva affezionata.

del testo (*Vyaktiviveka* 1936, 14-16) Mahimabhaṭṭa propone un'analisi dettagliata della *vyakti*, esaminando le tipologie classiche di rivelazione, come manifestazione di un oggetto che prima non era percepibile per qualche motivo, esemplificate dal vaso che diventa visibile quando viene illuminato dalla luce (*ghaṭapradīpanyāya*). Avvalendosi di una varietà di citazioni letterarie a sostegno della sua tesi, Mahimabhaṭṭa sostiene che la rivelazione sia un processo in cui un elemento rivela un altro elemento, facendo intuire la propria presenza nel medesimo tempo. Fondamentale è la contemporaneità delle due cognizioni e l'assenza di una concomitanza invariabile fra le due cose, tale che scorgendone una, se ne debba ravvisare sempre anche l'altra, come accade invece per il fuoco e il fumo. Questo processo non è tuttavia applicabile alla comprensione del significato poetico, perché, secondo Mahimabhaṭṭa, fra la percezione del significante e l'intuizione del significato rimane sempre un seppur minimo scarto logico e temporale che riconduce alle dinamiche dell'inferenza (*na ca vācyād arthād arthāntarapratītir avinābhāvasambandhasmarāṇam antareṇaiva sambhavati, sarvasyāpi tatpratītiprasaṅgāt / nāpi sahabhāvena, dhūmāgnipratītyor iva tatpratītyor api kramabhāvasyaiva saṃvedanād ity asaṃbhavo lakṣaṇadoṣaḥ*. *Vyaktiviveka* 1936, 15).

4. Il *Vyaktiviveka* è diviso in tre capitoli o *vimarśa*. Nel primo, intitolato *Dhvanilakṣaṇakṣepa*, 'Confutazione della definizione di *dhvani*', Mahimabhaṭṭa tenta di demolire la definizione di *dhvani* data da Ānandavardhana, riconoscendo in essa dieci errori di natura per lo più grammaticale o sintattica. Al termine di una critica acuta e approfondita Mahimabhaṭṭa asserisce che, opportunamente corretta, quella stessa definizione sarebbe applicabile all'inferenza. In questa prima parte speculativa si trovano citazioni tratte da testi di logica buddhista, trattati di grammatica ed estetica, oltre che esempi letterari. Il secondo capitolo, *Śabdānaucityavicāra*, tratta le improprietà pertinenti al suono (*śabdānaucitya*) che pregiudicano la realizzazione del *rasa*. Il terzo *vimarśa*, intitolato *Dhvaner anumānāntarbhāvapradarśanaḥ*, 'Dimostrazione che lo *dhvani* rientra nell'inferenza', riprende la questione centrale dell'opera, argomentandola con 45 esempi letterari tratti dallo *Dhvanyāloka*, dei quali Mahimabhaṭṭa si propone di dimostrare l'inefficacia a sostegno della teoria dello *dhvani* e la loro perfetta applicabilità alla propria tesi.

### 1. *Il procedimento inferenziale nella comunicazione linguistica*

Prima di applicare la teoria dell'inferenza all'esperienza estetica, Mahimabhaṭṭa riprende argomentazioni della speculazione logica e grammaticale che ne corroborano le premesse. Se ne proporranno qui alcune per seguire l'evoluzione del suo ragionamento.

La prima tesi a sostegno dell'inferenza riguarda il risvolto "sociale" dell'attività verbale: assunto preliminare è che ogni uso che si fa delle parole contenga nell'intimo la relazione inferenziale di asserzione-conclusione logica, essendo rivolto a far compiere a qualcun altro una determinata azione o a distoglierlo da essa. Qualunque attività locutoria è mossa dal bisogno di comunicare a qualcuno qualcosa, e la comprensione corretta di quanto detto comporta una determinata reazione da parte dell'uditore. Questa reazione, che è conseguenza diretta della comprensione, può essere positiva, come l'inizio di un'azione, o negativa, come l'astensione dall'azione.<sup>5</sup> In ogni caso l'attività verbale non rimane mai avulsa dal piano concreto della prassi, ma ha un riscontro effettivo e costante nella realtà. Pertanto la sua estensione raggiunge tanto il livello linguistico delle parole quanto quello empirico delle azioni, passando attraverso quello ermeneutico dei significati. Lo scarto fra ciascuno di questi passaggi non può che essere di natura logica, e la sua comprensione è afferribile solo con un processo inferenziale, che è postulato perché, altrimenti, non si potrebbe intuire come agire, semplicemente con l'ascolto di un'ingiunzione.<sup>6</sup>

5. La questione dell'inizio e della cessazione delle azioni come conseguenza dell'applicazione dei mezzi di valida conoscenza è un tema ampiamente dibattuto nei trattati di logica, si veda ad esempio l'*incipit* del *Nyāyabhāṣya* di Vātsyāyana: *tasmā jñāsyecchād veṣaprayatnasukhaduḥkhāni dharmā nācetanasyeti / ārambhanivṛttyoś ca pratyagātmani dṛṣṭatvāt paratrānumānam vedītavyam iti* (*Nyāyasūtrabhāṣya* 3.2.34. Cf. anche Matilal 1977, 82: «On being aware of the object with the help of the instrument of knowledge, the knower wants either to get it or avoid it. His specific effort (*samidh*), prompted by the desire of either getting or avoiding (the object), is called activity (*pravṛtti*), whose success (*sāmarthya*), again, lies in its invariable connection with the result (*phala*)».

6. Come precisato nel commento di Ruyyaka (XII sec.), l'argomentazione verbale serve a convincere o a distogliere qualcun altro, perché in riferimento a se stessi non serve un'attività locutoria vera e propria ma è sufficiente una sorta di verbalizzazione interna (*vacanamātra*; cf. *Vyaktiviveka* 1936, 4 del *vyākhyāna*). Vale la pena di osservare come Ruyyaka, sostenitore dello *dhvani* che assume generalmente un approccio molto critico nei confronti del *Vyaktiviveka* per demolirne le tesi, sia messo in questo caso da un puro intento esplicativo. La distinzione qui rilevata richiama immediatamente quella fra argomentazione per altri (*parārthānumāna*) e argomentazione per sé (*svārthānumāna*) che aveva già avuto codificazione precisa nelle dissertazioni di logica, ad esempio nel *Pramāṇavārttika* di Dharmakīrti, più volte citato dallo stesso Mahimabhaṭṭa come fonte autorevole in materia. In merito all'origine di questa classificazione, essa è comunemente ascritta a Dignāga e adottata in seguito da altre scuole; cf. Dasgupta 1992, 350; Narayanan 1942, 85 e Saileswar 1931. Tucci (1929, 474-475), problematizzando alcuni elementi di originalità attribuiti a Dignāga e cercando di rintracciarne prodromi nelle scuole logiche precedenti, in particolare nei testi *Yogācārabhūmi*, *Prakaraṇāryāvācā* e *Samyuktasaṅgītīśāstra*, sostiene che sebbene non si faccia menzione della bipartizione esposta nel

Poiché ogni attività verbale presuppone una relazione fra un *probandum* e un *probanis* (*sādhyasādhanabhāva*), essa deve essere intesa di regola come una tipologia di ragionamento inferenziale (*anumāna*), perché è associata al far agire o astenersi dall'azione qualcun altro (*parapravṛttinivṛtti*) e poiché queste due [attività, cioè agire o astenersi dall'azione], che si basano su una comprensione esatta o fallace (*sampratyāsampratyaya*), non possono realizzarsi altrimenti [ovvero prescindendo dalla comprensione della relazione inferenziale]. Infatti, non cogliendo il ragionamento logico [mediante il quale si stabilisce una relazione fra parole e azioni conseguenti], nessun uomo saggio comprende in maniera adeguata (*sampratyabhāg*) in base alla semplice enunciazione.

(*Vyaktiviveka* 1936, 3)<sup>7</sup>

Dopo questa premessa, Mahimabhaṭṭa passa ad analizzare come questa relazione logica intervenga nella comprensione di un significato (*artha*), partendo dalla definizione dello stesso. Il significato è o letterale, quindi direttamente espresso, o indiretto e comprensibile mediante un processo logico. A sostegno di questa bipartizione cita la definizione data da Bhartṛhari in *Vākyapadīya* 1.278:

Anche il significato è di due tipi: espresso (*vācya*) e inferito (*anumeya*). Fra loro quello espresso (*vācya*) riguarda l'attività verbale (*śabdavyāpāra*) [ed] è quello chiamato primario (*mukhya*). Come ha detto [Bhartṛhari]:

«Laddove si deduca (*avaso*) dal semplice ascolto (*śruti*) che essa [la parola] abbia quel significato (*tādarthyam*), quello è considerato il significato primario (*mukhyārtha*); mentre quello secondario (*gauṇa*) è ottenuto (*upapādita*) con uno sforzo [intellettuale]».<sup>8</sup>

Come chiarito da Ruyyaka nel commento, quando un significato è appreso per pratica inveterata (*vrddhavyavahāra*) o per convenzione linguistica (*saṃketa*), per

*Pramāṇasamuccaya*, essa deve essere certamente anteriore a Dignāga, essendo già implicita in Asaṅga. Inoltre nel commento di Sthiramati al *Samyuktasaṅgītiśāstra* si troverebbero i primi tentativi di ridurre i membri del sillogismo da cinque a tre, probabilmente per influenza di nuovi principi teorici (Tucci 1929, 477). Per un'analisi della bipartizione fra *parārthānumāna* e *svārthānumāna* nel *Pramāṇavārttika* di Dharmakīrti si veda Dunne 2004.

7. *sarva eva hi śabdo vyavahārah sādhyasādhanabhāvagarbhatayā prāyeṇānumānarūpo 'bhyupagantavyaḥ, tasya parapravṛttinivṛttinibandhanatvāt tayoś ca sampratyayasampratyayātmanor anyathākartum aśakyatvataḥ / na hi yuktim anavagacchan kaścid vipaścid vacanamātrāt sampratyayabhāg bhavati.*

8. *artha 'pi dvidvidho vācya 'numeyaś ca / tatra śabdavyāpāraṇaviśayo vācyaḥ / sa eva mukhya ucyate / yad āhub -*

*śrutimātreṇa yatrāśya tādarthyam avasīyate /*

*taṃ mukhyam arthaṃ manyante gauṇaṃ yatnopapāditaṃ // iti.*

La medesima bipartizione del significato in *vācya* e *pratīyamāna* era già proposta da Ānandavardhana in *Dhvanyāloka* 1.2.

cui si intuisce immediatamente un dato significato a partire da una certa serie di suoni, esso è ascrivibile alla forma fonica delle parole e siamo in presenza di un significato direttamente espresso (*vācya*). Quando invece manchino questi due requisiti, il significato è implicito (*vidyamāna*) e si deve intuire in forza di un altro significato (*arthasāmarthyāt*) che è quello direttamente espresso.<sup>9</sup> Per spiegare i meccanismi di funzionamento del significato implicito, l'autore applica lo stesso schema dell'inferenza, al punto da riprendere i termini del lessico tecnico della logica. In questo caso il significato implicito corrisponde al polo del *probandum* dell'inferenza (= fuoco sulla collina), che viene conosciuto attraverso il significato direttamente espresso che svolge il ruolo di *probans* (= fumo).

L'altro significato che è inferito da questo [primario] (*tata eva*) o da quello inferito da questo [primario], divenuto indicatore<sup>10</sup> (*liṅgabhūta*), è [il significato] inferibile (*anumeya*). E questo è di tre tipi: un dato di fatto (*vastu*), le figure retoriche (*alaṅkāra*) o i sentimenti (*rasa*) ecc. Fra loro i primi due possono anche essere direttamente espressi (*vācya*), il terzo invece può solo essere inferito (*anumeya*). (*Vyaktiviveka* 1936, 7)<sup>11</sup>

Lo stesso schema logico in base al quale l'autore analizza i meccanismi di comprensione del significato (*artha*) può essere applicato anche alla struttura della frase (*vākya*), che viene a sua volta scomposta in due parti: una è il predicato [da affermare] e l'altra è l'argomento [dell'affermazione] (*vidhyanuvādabhāva*). La relazione logica che intercorre fra queste due parti, determinandone la connessione necessaria (*avinābhāva*), è sempre di *probandum* e *probans* (*sādhyasādhanabhāva*). E questa connessione, per cui si riconosce la validità di un predicato in relazione a un soggetto a partire da un determinato argomento, è stabilita in virtù dei mezzi di valida conoscenza (*pramāṇa*), che Mahimabhaṭṭa riprende dalla speculazione estetica del *Nāṭyaśāstra*:<sup>12</sup> a) senso comune (*loka*) – che riguarda principi generalmente acqui-

9. *vyṛddhavyavahārāt saṅketād vā śabdeṣv arthanirṇayaḥ / teṣāṃ ca yatrārthe vidhyamānatvaṃ tasya vācyatvaṃ eva / anyasya tu teṣāṃ abhāvād arthasāmarthyād avagatīḥ* (cf. *Vyaktiviveka* 1936, 7 del *vyākhyāna*).

10. *Liṅga o hetu* è il segno caratteristico o ragione logica tramite cui si inferisce la validità del *probandum* (*sādhyā*) rispetto al *probans* (*sādhana*), rappresentato nell'esemplificazione classica dal fumo che fa inferire la presenza del fuoco sulla collina. Cf. *Nyāyasūtra* 1.1.32-34, 10-11.

11. *tata eva tadanumitād vā liṅgabhūtād yad arthāntaram anumīyate so 'numeyaḥ / sa ca tri-vidhaḥ / vastumātram alaṅkāraś rasādayaś ceti / tatrādyau vācyaḥ api sambhavataḥ / anyas tv anumeya eveti*.

12. Capitolo 26, strofa n. 118 della traduzione inglese del testo (Gosh 1950, 509), dove si riferisce in nota che la strofa corrisponde alla n. 112 nell'edizione Chowkhamba e alla n. 123 nell'edizione Kāvya-māla. Nell'edizione di Joshi (*Nāṭyaśāstra*, vol. III, 278), basata sull'edizione Baroda (Gaekwad Oriental Series) è invece la strofa n. 120 del capitolo 25. Questi tre elementi costituiscono le basi su cui si fonda un'opera teatrale, in particolare un dramma è connesso agli ultimi due quando narra le vicen-

siti (*lokaprasiddha*) o tramandati per tradizione –, b) autorità scritturale (*veda*) e c) esperienza personale (*adhyātma*).<sup>13</sup>

a) Il primo caso è esemplificato dalla strofa 1.42 del *Kumārasambhava* (Murti 1980, 25) di Kālidāsa (IV-V sec.), in cui si elogia la bellezza del volto di Umā, asserendo che solo in lei Lakṣmī può vedere contemporaneamente lo splendore della luna e la delicatezza del loto, che sono altrimenti impossibili da percepire nel medesimo istante perché l'una sorge di notte e l'altro fiorisce di giorno.

*candraṃ gatā padmaguṇān na bhūikte  
padmāsritā cāndramasīm abhikhyām,  
umāmukhaṃ tu pratipadya lolā  
dviśaṃśrayāṃ prītim avāpa lakṣmīḥ.*

Recatasi dalla luna le qualità del loto non si gode,  
ricorsa al loto non la bellezza lunare,  
ma il volto di Umā scoprendo, la volubile  
Lakṣmī provò il piacere congiunto di entrambi.  
(Boccali 2013, 176)

Qui la duplice ragione per cui Lakṣmī non gode contemporaneamente delle qualità del loto e della bellezza della luna, ovvero il fatto che [l'uno, il loto] si chiude di notte e [l'altra, la luna] non sorge [di giorno] è ben noto per senso comune (*loka*) e non c'è motivo di spiegarlo.

(*Vyaktiviveka* 1936, 7-8)<sup>14</sup>

de di dei o personaggi edificanti, ma è apprezzato in ultima analisi se rappresenta condizioni comuni (*lokadharmā*), in cui gli spettatori si possano riconoscere.

13. Sebbene i mezzi di valida conoscenza abbiano avuto ampia trattazione nelle diverse tradizioni filosofiche che hanno ispirato il *Vyaktiviveka* – dalla speculazione grammaticale di Bhartṛhari a quella logica di Dignāga e Dharmakīrti, fino all'*ābhāsavāda* con citazioni dalle *Īśvarapratyabhijñānikārikā* di Utpaladeva – Mahimabhaṭṭa sceglie la classificazione del *Nāṭyaśāstra*, forse per riportare la discussione in ambito propriamente estetico. Una possibile via da indagare riguarda il parallelismo con i tre *pratyaya* o mezzi attraverso cui acquisire la conoscenza nello śvaismo (*āgama, guru e svānubhava*), il cui «testo base di riferimento è costituito dal verso 1.9.14ab del KĀ [*Kiraṇāgama*, a cui] si ricollega anche Abhinavagupta [*Tantrāloka* 4.41, 4.78cd-79. Tale concezione si ritrova anche in fonti non śaiva,] ad esempio, nel *Bhagavadgītābhāṣya* attribuito a Śaṅkara (ad 3.41), nello *Yogavasiṣṭha*, ([...] *Nīrvāṇaprakaraṇa, Pūrvārdha* 41.15) ed anche in opere buddhiste [...] (SN [*Sekaniṛṇaya*], p. 30)» (Sferra 2001, 764).

14. *atra hi padmaguṇānām cāndramasyā abhikhyāyās ca yugapad abhoge lakṣmyā yat kāraṇadvayaṃ rātrisāṅkocadivasānudayalakṣaṇaṃ tal lokaprasiddham eveti nopādeyatām arhati*. Ruyyaka glossa questo passo dicendo che esperienza personale è la percezione diretta, autorità scritturale è ciò che ha forma di testo letterario, mentre il senso comune comprende l'insieme di conoscenze che non sono trasmesse dai testi letterari. Le basi su cui si fonda la conoscenza si riducono dunque a due: percezione diretta e principi normativi trasmessi per iscritto o acquisiti altrimenti, ad esempio verbalmente o per esperienze pregresse (cf. *Vyaktiviveka* 1936, 8 del *vyākhyāna: tatrādhyātmaṃ*

L'autore intende dire che la validità del predicato affermato – ovvero che le qualità del loto e della luna esistono contemporaneamente solo nel volto di Umā – si basa sul dato di fatto, noto a tutti, che quando sorge la luna il loto si chiude e al mattino, quando il loto si schiude, la luna non c'è più.

b) L'autorità scritturale comprende invece trattati (*śāstra*) e testi canonici della tradizione come *Itihāsa* e *Purāna*, che sono fonte autorevole per dedurre precetti comportamentali e insegnamenti etici. Ad esempio, l'atteggiamento più adeguato da tenere quando non si sia ricevuta una richiesta che era invece attesa è prescritto nella strofa 1.51 del *Kumārasambhava* (Murti 1980, 30), in cui si descrive l'obbligo morale del dio Himālaya di non offrire sua figlia Pārvatī in sposa a Śiva finché lui stesso non l'avesse chiesta:

*ayācītāraṃ nabi devam adriḥ  
sutāṃ pratigrāhayituṃ śasāka.  
abhyarthanābhāṅgabhayena sādhuḥ  
mādhyasthyam iṣṭe 'py avalambate 'rthe*

Se non la domandava, certo al Dio degli Dèi  
il Monte non poteva far prendere in sposa la figlia:  
per paura del fallimento del suo fine, l'uomo di valore  
si mantiene neutrale anche nei confronti di uno scopo ambito.  
(Boccali 2013, 177)

In questo caso, mancando la richiesta da parte del Beato, che è motivo dell'offerta in sposa [e] che avrebbe costituito la causa, si dà l'assenza della possibilità di prendere la fanciulla in matrimonio da parte di Bhūdarendra, ovvero dell'effetto. E questo è basato sui trattati, perché è ben noto in base a essi che fra queste due cose c'è una relazione di causa ed effetto. È stato detto:

«Sia data qualunque cosa anche se non richiesta, oh Bharata. [Ma] non si dia cibo, conoscenza e una fanciulla a chi non lo chieda!».<sup>15</sup>

Chi chiede è il destinatario [a cui la cosa è data]. È stato detto:

«Chi senza ostruzione, in riferimento ad un oggetto (*karma*), sia inteso come membro della donazione di un agente (*karṭṛ*), per esortazione o accettazione, ottiene la condizione di destinatario».<sup>16</sup>

*pratyakṣaṃ / nibandhaprasiddharūpaṃ vedaḥ / anibandhaprasiddhasvabhāvaṃ lokah / bhāṅgyā  
pratyakṣāgamarūpaṃ pramāṇadvayaṃ svikṛtaṃ / āgamasya nibandhānibandhaprasiddharūpatvena  
dvaividyaṃ).*

15. Citazione da fonte ignota.

16. *Vākyapadīya* 3.7.129. Cf. Vergiani 2015.

In questo caso, non dandosi la causa [dell'offerta in sposa], il significato deve essere inteso come nell'affermazione «Non c'è fumo qui perché non c'è fuoco».  
(*Vyaktiviveka* 1936, 8)<sup>17</sup>

Il senso implicito di questa strofa è dunque assimilabile a un'inferenza negativa,<sup>18</sup> che l'ascoltatore sagace intuisce perché si presuppone conosca le prescrizioni dei trattati che impediscono di offrire una fanciulla in sposa se ella non sia stata richiesta in maniera ufficiale. Mancando la causa, inevitabilmente non si può produrre l'effetto, e la spiegazione che ne dà Mahimabhāṭṭa è tesa a evidenziare il rigoroso meccanismo logico che sta alla base della comprensione del significato, a suo avviso sempre riconducibile alla medesima relazione di *probans* e *probandum*.

c) L'esperienza personale (*adhyātma*) riguarda un significato intuibile in base al proprio vissuto, come nella strofa 6.94 del *Kumārasambhava* (Murti 1980, 190-191), in cui si descrivono le pene d'amore che hanno afflitto Śiva per il desiderio di incontrare Pārvatī, e che sono comprensibili da tutti per esperienza diretta, in quanto chiunque può essersi trovato a patire la lontananza dalla propria amata, pur essendo di gran lunga inferiore al dio per levatura e fermezza di intenzioni.<sup>19</sup>

## 2. Esempi letterari d'inferenza poetica

Come già menzionato (cf. nota 4), il terzo *vimarśa* del *Vyaktiviveka* propone esempi letterari a sostegno della confutazione della *vyakti* come terzo potere del linguaggio

17. *atra hi kāraṇabhūtasya bhāgavadgatasya sampradānatvanibandhanasya yācanasyābhāve, bhūdharendragatasya kāryasya kanyāgrāhaṇasaktatvasyābhāvopanibandhaḥ śāstramūlaḥ, tayoh kāryakāraṇabhāvasya tanmūlatvena prasiddheḥ / yad ābuh – ayācitāni deyaṇi sarvadravayāni bhārata annaṃ vidyā tathā kanyā anarthibhyo na dīyate // arthī ca sampradānam / yad uktam – anirākaraṇāt karttus tyāgāṅgam karmanepsitam / preṛaṇānumatibhyāṃ vā labhate sampradānatām // evaṅ ca kāraṇānupalabdhiprayogo 'yam artha iti mantavyaṃ, yathā nātra dhūmo 'gne abhāvād iti.*

18. L'argomentazione sembra richiamare i casi di esempio opposto (*vipakṣa*) d'inferenza, in cui mancano ragione logica (*hetu*) e predicato (*sādhyā*), come in un lago in cui non ci può essere fuoco perché non c'è fumo. Cf. Dunne 2004, 30-31.

19. *paśūpatir api tāny abāni kṛcchrād āgamayad adrisutāsamāgamotkaḥ / kam āparam avāsaṃ na viprakuryaur vibhum api taṃ yad amī spṛśanti bhāvāḥ //*

(Se il medesimo Signore degli animali trascorse quei giorni in pena per il desiderio di incontrare la figlia del Monte / quei sentimenti che affliggono persino il Signore come non opprimerebbero la volontà di qualcuno considerevolmente inferiore?).

e l'inclusione dello *dhvani* nell'inferenza.<sup>20</sup> Mahimabhaṭṭa utilizza gli stessi passi adottati nello *Dhvanyāloka* a sostegno della teoria di Ānandavardhana per mostrarne la perfetta applicabilità alla propria tesi. In altre parole, dopo aver sostenuto che la definizione di *dhvani*, se opportunamente emendata, si adatterebbe perfettamente a quella di inferenza, interpreta i medesimi esempi alla luce della sua teoria, volendo dimostrare che il significato implicito sia compreso mediante un processo logico inferenziale. Dei 45 casi di *dhvani* analizzati per tipologia (*vastumātra*-, *alaṃkāra*-, *rasa*- e *arthaśaktimūla*-) si proporranno qui solo due esempi tratti dal primo gruppo, che illustrano l'impianto dell'argomentazione logica di Mahimabhaṭṭa.

Un primo caso riguarda lo *dhvani* basato sulla pura realtà dei fatti (*vastumātra*) esemplificato in *Dhvanyāloka* ad 1.4 mediante la strofa 175 tratta dalla *Sattasāi* (Weber 1881, 63) di Hāla (II sec.):

*bhama dhammia! vīsaddho  
so suṇaho aṭṭa māriṃ deṇa.  
Golāḍaviḍakudaṅga-  
gavāsīṇā dariasibeṇa.*<sup>21</sup>

20. Per la sua definizione di *dhvani*, Ānandavardhana trae ispirazione dalla speculazione grammaticale, perché come i suoni dell'espressione (*dhvani*) rivelano l'entità significante (*sphoṭa*) – la parola o il significato della frase nel suo complesso –, così un buon poema, con i suoi suoni e il suo senso letterale, rivela un senso ulteriore dotato di valore estetico. Lo *sphoṭa*, addotto già da Patañjali come causa della relazione fra suono e senso delle parole (*padasphoṭa*), assume un ruolo centrale nella filosofia di Bhartṛhari che influenzerà anche la speculazione estetica successiva, perché diviene la controparte concettuale del suono percepito (*nāda*). Matilal (1990, 85) descrive questi due elementi come «different aspects of the same language-principle» (cf. *Vākyapadīya* 1.50: *pratibimban yathānyatra sthitam toyakriyāvasāt / tatpravṛttim ivānveti sa dharmah sphoṭanādayoh //* e 1.76: *sphoṭasyābhinnakālasya dhvanikālānupātinaḥ / grahaṇopādhibhedena vṛttibhedam pracakṣate//*). Lo *sphoṭa* è dunque l'unità significante che viene manifestata dal suono e rivela il significato nella forma di un'intuizione nella mente del parlante. Bhartṛhari considera la frase come unità fondamentale portatrice di significato (*vākyasphoṭa*). A questo riguardo, si veda, ad esempio, Coward 1980, Kunjunn Raja 1963, cap. 3 e Matilal 1990, 85 ss. Secondo Mahimabhaṭṭa, l'uso erroneo del termine *dhvani*, che ha tratto in errore l'autore dello *Dhvanyāloka*, è imputabile proprio ai grammatici, che non hanno riconosciuto lo scarto logico, e quindi cronologico, che sussiste di fatto fra la percezione del suono rivelatore (*dhvani*) e l'intuizione dello *sphoṭa*. Di conseguenza Ānandavardhana, riportando in ambito poetico quest'errore, ha considerato il significato direttamente espresso e quello implicito come una rivelazione simultanea.

21. Nell'*editio princeps* del *Vyaktiviveka* a cura di Gaṇapati Śāstrī è riportata una lezione differente di questa strofa, seguita da *chāyā* che rimane anche nelle edizioni successive del testo:

*bhama dhammia! vīsaddho so suṇā aṭṭa māriṃ deṇa.  
golāṇāikacchakudaṅgavāsīṇā dariasibeṇa.  
[bhrama dhārmika visrabdhaḥ sa ṣuṇako 'dya māritas tena,  
godānādikacchakudaṅgavāsīṇā drptasimbhena].* Cf. *Vyaktiviveka* 1936, 112.

Come rilevato da Boccali (1990, 218-219), la lingua delle strofe è *māhārāṣṭrī*, il pracrito letterario più ampiamente e a lungo utilizzato nell'ambito del *kāvya* che «riflette verosimilmente i dialetti par-



Vieni tranquillo, anima pia!  
 Quel cane oggi è stato ucciso  
 Dal selvaggio leone che abita  
 Nella macchia folta sulla riva della Godā.  
 (Boccali 1990, 70)

Come nota Boccali, questa strofa comunica due significati contrastanti perché l'invito espresso ha in realtà lo scopo di tenere l'uomo «lontano dal boschetto sul fiume dove la protagonista ha un appuntamento» (*ibid.*), evocando la presenza di un leone, ben più inquietante del cane randagio che vi vagava prima. Mahimabhaṭṭa dà la medesima spiegazione alla strofa, dicendo che la donna desiderosa di raggiungere il suo amante, fingendosi ingenua, suggerisce, attraverso un'ingiunzione (*vidhi*), il divieto (*pratiniṣedha*) di vagare per il boschetto.

Qui due significati, ovvero quello direttamente espresso e quello implicito, costituiti da un'ingiunzione (*vidhi* = vai nel boschetto!) e un divieto (*pratiniṣedha* = non andare!), sono compresi in successione (*kramaṇā*), perché questi due si basano su una relazione fra *probandum* e *probans* (*sādhyasādhanabhāva*), come per il fumo e il fuoco. Fra loro, il primo, [ovvero l'ingiunzione (*vidhi*)], che è acquisito senza considerazione alcuna (*avivekasiddha*), è chiaro (*spaṣṭa*), perché sono presenti (*upadāna*) sia il *probans* (*sādhyā*), rappresentato dall'ingiunzione (*vidhi*) di andare, sia il *probandum* (*sādhanā*), che è l'uccisione del cane feroce sulla strada di quel [pio uomo]. Mentre il secondo [significato = non andare!] è compreso da questo stesso in virtù della capacità semantica [delle parole] (*sāmarthyā*), da parte dell'ascoltatore (*prati-patṛ*) che esamini (*vivekin*) il significato indicato (*paryālocita*) dall'affisso [causativo] *nic*<sup>22</sup> come la causa logica (*hetu*), in quanto suppone (*nirūpaṇa*) la presenza di un agente (*prayojaka*). E questa capacità semantica [delle parole] (*sāmarthyā*),<sup>23</sup>

lati nella regione» del Mahārāṣṭra, fra I e II secolo dell'era volgare.

22. Infixo che produce la *vyddhi* vocalica e, fra i vari usi, è aggiunto alle radici per formare basi causative che marchino la presenza di un agente. Cf. Pāṇini 3.1.26: *hetumati ca*; e Chandra Vasu 1962, 360: «The affix *nic* is employed after a root, when the operation of a causer is to be expressed. *Vṛtti*: The *hetu* (I.4.55) means the mover of the independent agent; an operation relating to the *hetu*, such as directing &c. is called *hetumat*; as *kaṇṭha kāravati* 'he causes to prepare a mat'; *odanaṃ pācavati* 'he makes the rice to be cooked'». Si riferisce nell'esempio al verbo *mārio / māritas* 'è stato ucciso'.

23. Il termine *sāmarthyā*, che occorre generalmente nel *Vyaktiviveka* in fine composto, assume qui connotazione pregnante, perché rappresenta la componente ermeneutica in base alla quale si comprende il senso ultimo della frase, transcendendo quello letterale. Come noto, il concetto ha avuto ampia trattazione in ambito grammaticale, a partire da Pāṇini (2.1.1), in cui rappresenta la rete di relazioni sintattiche in cui si trovano le parole all'interno di una frase (cf. Cardona 1999, 194 e Kunjunn Raja 1963, 155-156) e logico, venendo equiparato nella speculazione *naṅyāyikā* alla nozione *śakti* (Jha 1992, 11). Come commentato da Dwivedī (*Vyaktiviveka* 1964, 464) denota qui il potere espressivo della frase (*vākyaśakti*), dato dalla connessione semantica fra gli elementi che la compongono (cf. Coward-Kunjunn Raja 1990, 84).

e non altro, comunica qui quale sia la realtà delle cose (*sadbhāvavedana*), ovvero che sebbene il cane sia morto, c'è un'altra creatura ancora più crudele. Ed è questo appunto il *probans* (*sādhanā*). E la regola della connessione logica (*avinābhāva*) fra questi due *probandum* e *probans* (*sādhyasādhanā*) si basa su una contraddizione (*virodha*). Ed è stato detto [nel primo capitolo] che ciò, [ovvero la contraddizione] in relazione a questi due, [*probandum* e *probans*], è stabilita attraverso il mezzo di valida conoscenza che è il senso comune (*lokapramāṇa*).  
(*Vyaktiviveka* 1936, 113)<sup>24</sup>

L'autore intende dire che l'ascoltatore, dopo aver afferrato il significato letterale della frase, capisce che vi è un'incongruenza nelle parole della donna, perché il fattore che gli consentirebbe di vagare liberamente nel boschetto, ovvero la morte del cane, è contraddetto dall'infisso causativo che implica la presenza di un agente, ovvero qualcuno di più pericoloso che lo ha ucciso. Quest'incongruenza del significato letterale fa sì che si inferisca a questo punto il significato implicito che è il divieto di vagare nel bosco.

È unicamente questa funzione (*vyāpāra*) del leone selvaggio nell'ingiunzione (*vidhi*) di vagare a essere intesa (*upātta*) qui come la causa logica (*hetubhāva*), [e] se esaminata (*vimśyamāna*) induce indirettamente (*paramparayā*) al divieto (*niśedha*) per quel pio uomo, perché fra questi due, [ingiunzione veicolata dal significato diretto e divieto veicolato dal significato implicito], si dà (*avasthāna*) una relazione fra contrari (*bādhyabādhakabhāva*). [...] Ed è chiaro che vi sia una contraddizione (*virodha*) nell'affermazione contemporanea (*sabānavasthāna*) del *probandum* (*sādhyā*), che è l'ingiunzione (*vidhi*) di passeggiare liberamente, e della sua causa (= la morte del cane). [...] Si può quindi sostenere che il divieto (*niśedha*) di vagare sia inferito (*anumeya*) e non rivelato (*vyāṅgya*), come per la percezione del freddo nell'affermazione «non c'è percezione del freddo quando c'è il fuoco».  
(*Vyaktiviveka* 1936, 113-114)<sup>25</sup>

24. *atra hi dvārthau vācyapratīyamānau vidbiniśedhātmakau krameṇa pratītipatham avatara-  
taḥ, tayoḥ dhūmāgnyor iva sādhyasādhanabhāvenāvasthānāt / tatrādyaś tāvad avivekasiddhaḥ spaṣṭa  
eva, bhramaṇavidhīlakṣaṇasya sādhyasya tatparipantibikrūrakukkuramāraṇātmanaḥ sādhanasya  
cobhayaḥ apy upādānāt /*

*dvitīyas tv ata eva hetoḥ paryālocitaṇijarthasya vivekinaḥ pratipattuḥ prayojakasvarūpanirūpanena  
sāmarthyāt pratītim avatarati / tac ca sāmarthyam mrte 'pi kauleyake krūratarasya sattvāntarasya  
sadbhāvavedanaṃ nāma nāparam / tad eva ca sādhanam / tayoś ca sādhyasādhanayor avinābhāva-  
nīyamo virodhamūlah / sa cānyor lokapramāṇasiddha ity uktam.*

25. *kevalam yo 'sau bhramaṇavidhau hetubhāvena dr̥tapañcānanavyāpāras tatropāttaḥ sa eva  
vimśyamānaḥ paramparayā dhārmikasya tanniśedhe paryavasyati tayoḥ bādhyabādhakabhāvenāvā-  
sthānāt / [...] tasyāśya hetoḥ sādhyasya ca nirbhayaḥ bhramaṇavidhīlakṣaṇasya sabānavasthānalakṣa-  
ṇo virodhaḥ prasiddha evety [...] tenānumeya eva bhramaṇasya niśedho na vyaṅgya ity avaseyaṃ  
yathā nātra śītasparśo 'gner ity ataḥ śītasparśasya.*

La conclusione cui giunge l'autore è dunque che in questa strofa abbiamo un caso di deduzione con finalità deterrente, ovvero l'inferenza del divieto di vagare, a partire dall'incongruenza del significato letterale.<sup>26</sup>

Il secondo esempio è rappresentato dalla strofa 173 della *Sattasāi* di Hāla (Weber 1881, 62) portata da Mahimabhaṭṭa a dimostrazione dell'inferenza del significato poetico a partire dalla pura realtà dei fatti (*vastumātra*):

*sihipehuṇāvaamsā  
vahuā vāhassa gavviri bhamaï,  
gaamottiraïapasā-  
baṇāṇa majjbe savattīna.*<sup>27</sup>

Con orecchini di piuma di pavone  
s'aggira superba la donna del cacciatore  
in mezzo alle altre spose, che portano  
ornamenti fatti con perle d'elefante.  
(Boccali 1990, 69)

Si sottintende qui che il cacciatore è talmente spossato dai giochi d'amore con la nuova sposa, da non riuscire più ad abbattere elefanti, ma solo pavoni, «il che, naturalmente, torna a vanto della donna, non certo suo» (Boccali 1990, 70). Come spiega Mahimabhaṭṭa:

26. Si richiamano qui i casi di opposizione fra due proposizioni della stessa forza contemplati, ad esempio, dalla Mīmāṃsā e analizzati in Staal (1962, 56). Mentre la speculazione grammaticale e *advaita* si fonda sulla legge di non-contraddizione e prevede che una frase non possa esprimere nello stesso tempo un'affermazione ed una negazione, nei testi *mīmāṃsaka* la negazione (*paryudāsa*) è estesa anche alle ingiunzioni (*vidhi*) espresse all'ottativo – che costituiscono l'oggetto di analisi prioritario di questo sistema filosofico – in cui la legge di non-contraddizione non si applica. A una ingiunzione «the door should be locked» corrisponde un'ingiunzione negativa (*niṣedha*) «the door should not be locked», e le proibizioni (*paryudāsa* I) «the door should be unlocked» e (*paryudāsa* II) «another door should be locked» (Staal 1962, 61). Già Patañjali sostiene che l'applicazione di una regola linguistica (*niyama*), come l'uso corretto di una parola (ad esempio *gauḥ*), implica una proibizione (*pratiṣedha*), ovvero l'uso improprio di una parola (ad esempio *gāvī*) (Staal 1962, 64). In ultima analisi, la contraddizione dipende dagli usi del linguaggio: ad esempio, se applicata al ragionamento logico-inferenziale, essa comporta casi di *hetvābhāsa* in cui la ragione logica (*hetu*) è opposta (*viruddha*) and una data conclusione (*siddhānta*) (Staal 1962, 68).

27. Anche in questo caso nell'edizione del *Vyaktiviveka* a cura di Gaṇapati Śāstrī è riportata una lezione differente della strofa, seguita da *chāyā*:

*sihipiñchakaṇṇarurā bahuā vāhassa gavviri bhamaï,  
muttābalarāïapasābaṇāṇa majjbe savattīnam  
[sikhpicchakarṇapūrā vadhūrvyādhasya garviṇī bhramati,  
muktābharacitaprasādbhanānām madhye sapatnīnām].* Cf. *Vyaktiviveka* 1936, 17.

Qui infatti, come si dirà [nel terzo capitolo], è inferito (*anumeya*) un eccesso (*atireka*) [di fortuna nuziale] della giovane moglie del cacciatore rispetto alle altre. E [ciò] è sottointeso dal[l'evidenza che il] marito è senza forze (*nissabatā*) come risultato del piacere (*avirata*) dell'amplesso, inferito dal [fatto che ha avuto] l'abilità (*kṣamatā*) di uccidere solo un pavone.  
(*Vyaktiviveka* 1936, 17)<sup>28</sup>

Questa strofa è presentata da Ānandavardhana (in *Dhvanyāloka ad* 1.4) come esempio di *vastumātradhvani*, perché presuppone che il surplus di significato rappresentato da un dato di fatto si dischiuda all'improvviso all'ascoltatore, con una risonanza in grado di trasmettere un diletto estetico. Mahimabhaṭṭa tenta invece di evidenziare con rigorosa lucidità i meccanismi attraverso cui il significato implicito viene compreso, mostrando in logica successione le fasi di questo processo, che lo riconducono inmancabilmente all'inferenza.

### 3. Improperità fonetiche e diletto estetico

Come accennato sopra (cf. nota 4), il secondo capitolo del *Vyaktiviveka* è dedicato ai principali difetti legati alla forma fonica dell'enunciazione (*śabdānaucitya*) e crea un parallelo con il terzo capitolo dello *Dhvanyāloka* (*kārikā* 5-6 ss.) in cui si analizzano le tipologie di inadeguatezza legate al contenuto dell'enunciazione (*arthānaucitya*) o alla struttura del componimento, che impediscono in qualche modo la manifestazione dello *dhvani*. La prima tipologia che viene passata in rassegna è la 'Violazione dell'ordine [delle parole nella costruzione della frase]' (*prakramabhedā*), che può essere dovuta a vari elementi, sia parole nel loro complesso, come pronomi correlativi non adeguati ai corrispondenti relativi, o a parti della parola, come la radice, gli affissi ecc. che non siano pienamente pertinenti al contesto.<sup>29</sup>

28. *atra hi vakṣyamāṇaprakāreṇa vyādhavadhvāḥ sapatnībhyāḥ saubhāgyātireko 'numeyaḥ / sa cāvīratasambhogasukhāsāṅganissabatayā patyur mayūramātramāraṇakṣamatayānumīyamānayanāntaritaḥ.*

29. Mahimabhaṭṭa (*Vyaktiviveka* 1936, 37) definisce l'improperità (*anaucitya*) come un fattore che ostacola (*vighna*) la comprensione del sentimento estetico che si vuole esprimere (*vivakṣita*). A suo avviso quando essa sia dovuta a difetti fonetici è 'esterna' (*bahirāṅga*) e può essere classificata in cinque tipologie: 1. non considerazione di quanto deve essere stabilito come predicato (*vidheyāvimarśa*), 2. violazione dell'ordine [logico delle parole nella costruzione della frase] (*prakramabhedā*), 3. violazione della successione [delle parole nella frase] (*kramabhedā*), 4. ripetizione tautologica (*pau-naruktya*) e 5. omissione di qualcosa che doveva essere espresso (*vācyāvacanā*). Aggiunge poi che anche la cacofonia (*duḥśravatva*) dovuta all'uso di un metro inadeguato è un'improperità fonetica, ad esempio l'uso dell'allitterazione (*anuprāsa*) in maniera non conforme al *rasa* che si vuole esprimere (*rasānugūṇya*), tuttavia non essendo dovuta solo all'espressione fonetica non è inclusa nel novero dei difetti analizzati.

Mahimabhaṭṭa apre la sua rassegna di esempi letterari affrontando il caso specifico di sinonimi utilizzati in modo improprio perché disposti in una successione che viola l'ordine logico delle parole nella frase (*paryāyaprakramabheda*). Esso è riscontrabile nella strofa 1.26 del *Kumārasambhava* (Murli 1980, 17), in cui Pārvatī è descritta come la prediletta tra i figli del dio Himālaya, proprio come il fiore di mango è il preferito dalle api fra tutti i fiori primaverili. Per seguire il ragionamento di Mahimabhaṭṭa, ne viene proposta qui prima una traduzione letterale che rispecchia la sequenza delle parole nell'originale.

*mahībhṛtaḥ putravato 'pi dṛṣṭis tasminn apatyē na jagāma tṛptim,  
anantapūsyasya madhor hi cūte dvirephamālā savīśeṣasaṅgā.*

Gli occhi del Signore della Terra, pur avendo un figlio (*putravato 'pi*), [Mainaka], non si saziavano mai di quella prole (*apatya*), [ovvero della figlia Pārvatī].

Pur sbocciando infiniti fiori (*pūspa*) in primavera, dal [bocciolo di] mango (*cūta*) è specialmente attratta la fila di api.

Come argomenta Mahimabhaṭṭa, Kālidāsa voleva creare un parallelo fra Pārvatī e il fiore di mango, prediletti l'una fra i figli e l'altro tra tutti i tipi di fiori. Tuttavia, mentre nel secondo verso la sequenza è termine generale (fiori) → termine specifico (fiore di mango), – anteponendo la nozione generica di “fiori” al particolare “[fiore di] mango” che è il preferito dalle api – nel primo verso la sequenza è termine specifico (figlio) → termine generale (prole). In questo modo l'autore avrebbe quindi posto i termini in sequenza erronea che sovverte l'ordine atteso.

Qui infatti le due parole ‘figlio’ (*putra*) e ‘prole’ (*apatya*) rientrano nel difetto di ‘Violazione dell'ordine [logico delle parole nella costruzione della frase]’ per la successione in cui sono espresse (*paryāyaprakramabheda*), ma non le due parole ‘fiori’ e ‘mango’, perché queste denotano (*vacana*) l'una una nozione generale (*sāmānya*) e l'altra un particolare (*viśeṣa*). Perciò la dicitura corretta sarebbe stata ‘pur avendo prole’ (*apatyavato 'pi*). (*Vyaktiviveka* 1936, 60)<sup>30</sup>

Mahimabhaṭṭa biasima Kālidāsa per aver usato prima la parola *putra*, ‘figlio’, che indica un particolare, e poi il termine generale *apatya* che richiama la nozione collettiva di ‘prole’. Come chiarito nel commento di Ruyyaka,<sup>31</sup> Mahimabhaṭṭa

30. *atra hi putrāpatyasābdāv eva paryāyatoāt prakramabhedaviśayau, na pūspacūtasābdau, tayoh sāmānyaviśeṣavacanatoād ity apatyavato 'pīti yuktaḥ pāṭhaḥ.*

31. Contrariamente all'impostazione generale del suo commento, anche in questo caso la glossa di Ruyyaka ha puro scopo esplicativo. Cf. nota 6.

avrebbe rettificato a ragion veduta il secondo verso della strofa, perché non è logicamente corretto preferire la prole fra i figli. Pertanto, la sequenza giusta avrebbe dovuto prevedere l'inversione de termini, come indicato nella lezione proposta da Mahimabhaṭṭa, parlando di predilezione di un figlio fra la prole.

Non possiamo sapere se, con quest'inversione di termini, Kālidāsa abbia in realtà voluto creare un'incongruenza nel senso letterale delle sue parole, pensando di rivolgersi a un pubblico di *sahṛdaya* in grado di superare prontamente questa sfida con un doppio passaggio interpretativo. Tutto ciò ci consente di riflettere sul compito del traduttore, la cui sensibilità deve mediare fra aderenza al significato originale e fluidità di comprensione. Questo passo è stato variamente interpretato nelle traduzioni del *Kumārasambhava*,<sup>32</sup> proponendo però sempre la sequenza attesa delle parole nella resa della metafora, proprio come fa Boccali nella sua traduzione italiana:

Del Signore della Terra, pur dotato di prole, la vista  
non giungeva a saziarsi di quella figlia:  
della primavera dai fiori senza fine certo al mango  
una fila di api in particolare sta attaccata.  
(Boccali 2013, 174)

#### 4. Conclusione e prospettive di ricerca

Nella selezione di passi qui proposti sono state illustrate solo alcune delle tipologie di *dhvani* criticamente analizzate nel *Vyaktiviveka*,<sup>33</sup> la cui trattazione organica richiederebbe un'analisi lunga e articolata. Non è possibile, per altro, approfondire in questa sede la complessa posizione di Mahimabhaṭṭa, la cui erudizione spazia dall'analisi logico-linguistica ed estetica fino a quella letteraria.<sup>34</sup> All'interno della

32. Si veda ad es. per l'inglese Kale (1917, 4): «The eyes of the Mountain-lord, though having a son, were never satisfied with resting on this his child» e Smith (2005, 37) «Though the mountain king had sons, his eyes never had enough of that child»; e per il francese Tubini (1958, 49): «Celui qui porte la Terre possédait d'autres *enfants*, cependant il ne pouvait rassasier sa vue de cette enfant-ci».

33. Oltre alla bipartizione dello *dhvani* in *avivakṣitavācya* ('con esplicitato contestualmente escluso', cf. Mazzarino 1983, 244) e *vivakṣitānyaparavācya* ('con esplicitato contestualmente valido ma diretto a un altro significato', cf. Mazzarino 1983, 271; in *Vyaktiviveka* 1936, 35-36), Mahimabhaṭṭa critica diffusamente lo *śabdaśaktimūla* ('basato sulla potenza della parola'; in *Vyaktiviveka*, 4, 36), nonché l'*alaṃkāradhvani* in cui a partire da una figura retorica come *dīpaka* (zeugma) si percepisce anche un'altra figura come *upamā* (similitudine; in *Vyaktiviveka* 1936, 21).

34. Ad esempio, come accennato nella nota 20, la critica delle tipologie rivelative investe anche la teoria dello *śpoṭa* di Bhartṛhari (*Vyaktiviveka* 1936, 11), mentre un'ampia parentesi grammaticale di ispirazione pāṇiniana spiega la formazione delle parole per dedurne il potenziale denotativo (*Vyaktiviveka* 1936, 3-7). Ampie incursioni di logica con citazioni da Dharmakīrti si trovano in tutta la prima

sua opera vi sono molti elementi che fanno riferimento all'epistemologia, alla logica, all'idealismo di matrice *pratyābhijñā*, per menzionarne solo alcuni. Tema centrale e ancora inesplorato è la trasmissione del *rasa* dall'opera d'arte allo spettatore, in base alle modalità d'applicazione dell'inferenza poetica. Per questo, uno studio delle fonti dell'autore è preliminare a qualunque approfondimento del testo, con il supporto imprescindibile dei manoscritti.

Vari progetti internazionali coinvolgono al momento studiosi interessati a predisporre una nuova edizione critica del testo sulla base di tutti i manoscritti disponibili, nonché una traduzione annotata dei primi due capitoli.<sup>35</sup> Con questo piccolo contributo si è tuttavia voluto dare il sapore di un'opera ricchissima e ancora in gran parte inesplorata, per il logicismo sottile e talvolta capzioso con cui tenta di svelare le dinamiche soggiacenti all'esperienza estetica. Il *Vyaktiviveka* rimane un'importante testimonianza di dissenso alla teoria dello *dhvani* e un'avvincente sfida alla possibilità di intuire attraverso i rigorosi meccanismi della ragione anche le nozioni più astratte e sfuggenti legate al rapimento emotivo che desta il fascino della poesia.

parte del testo, mentre la sezione propriamente estetica sui *rasa* è infarcita di rimandi al *Nāṭyaśāstra*. Infine tutto il secondo capitolo è concentrato sull'analisi letteraria di opere classiche di *kāvya*.

35. Oltre ai già menzionati studi di Rajendran (cf. nota 1), l'*équipe* di ricerca costituita da Hugo David e Anjaneya Sarma presso l'EFEO di Pondicherry sta lavorando all'edizione critica e alla traduzione del secondo capitolo del *Vyaktiviveka*. Un mio contributo *Some Remarks on Mahimabhāṭṭa's and Śaṅkuka's Theories of Poetic Inference* è al momento in preparazione, insieme alla traduzione annotata del primo capitolo del testo.

## Riferimenti bibliografici

### Fonti primarie

- Dhvanyāloka* = *The Dhvanyāloka of Śrī Ānandavardhanāchārya with the Lochana & Bālapriyā Commentaries by Śrī Abhinavagupta*, Edited with Notes, Introduction, Indices & Appendices by Pandit Pattābhirāma Śāstri, Chowkhamba Sanskrit Series, Benares 1940.
- Meghadūta* = Gopal Raghunath Nandargikar (ed.), *The Meghadūta of Kālidāsa with the Commentary of Mallinātha*, Gopal Narayan & Co., Bombay 1894.
- Mukherji 2005 = Ramaranjan Mukherji, *Vyaktiviveka of Rājānaka Mahimabhāṭṭa*, Critically Edited with English Translations and Notes [1<sup>st</sup> Chapter], Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata 2005.
- Murti 1980 = *Vallabhadeva's Kommentar (Śāradā-Version) zum Kumārasambhava des Kālidāsa*, herausgegeben von M. S. Narayana Murti, unter der Mitarbeit von Klaus L. Janert, Wiesbaden 1980.
- Nāṭyaśāstra* = *Nāṭyaśāstra of Bharatamuni with the Commentary Abhinavabhāratī by Abhinavaguptācārya*, Edited with Introduction by R. S. Nagar, Parimal Publications, Delhi 1988<sup>2</sup>, 4 voll.
- Nāṭyaśāstra* = *The Natyasastra: A Treatise on Hindu Dramaturgy and Histrionics Ascribed to Bharata-Muni*, vol. 1 (chapters 1-27), Completely Translated for the First Time from the Original Sanskrit with an Introduction and Various Notes by Manomohan Ghosh, The Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1950.
- Nyāyasūtra* = *The Nyāyasūtra of Gotama*, Transl. by Mahāmahopādhyāya Satīśa Chandra Vidyābhūṣaṇa, Revised and Edited by Nanda Lal Sinha in *The Sacred Books of the Hindu*, vol. VIII, Published by Lalit Mohan Basu, The Panini Office, Allahabad 1913.
- Nyāyasūtrabhāṣya* = Gautama, *Nyayasutra with Vatsyayana's Nyayabhāṣya*, Based on the Edition by Taranatha Nyaya Tarkatika, Metropolitan Printing & Publ., Calcutta 1936–1944 [[http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskrit/6\\_sastra/3\\_phil/nyaya/nysvbh\\_u.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/nyaya/nysvbh_u.htm)].
- Pāṇini = *Aṣṭādhyāyī* (1891), Edited and Translated into English by Śrīśa Chandra Vasu, Motilal Banarsidass, Delhi 1962.



- Vākyapadīya* = Wilhelm Rau, *Bhartṛharis Vākyapadīya. Die Mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem pāda-Index versehen*, Steiner, Mainz–Wiesbaden 1977.
- Vyaktiviveka* 1909 = *The Vyaktiviveka of Rājānaka Mahimabhāṭṭa and its Commentary of Rājānaka Ruyyaka*, Edited with Notes by T. Gaṇapati Śāstrī, Travancore Government Press, Trivandrum 1909.
- Vyaktiviveka* 1936 = *Vyaktiviveka*, Edited with a Sanskrit Commentary of Rājānaka Ruyyaka and the Madhusūdani Commentary by Madhusūdana Miśra, Chaukhamba Sanskrit Sansthan, Varanasi 1936.
- Vyaktiviveka* 1964 = *Vyaktiviveka*, Edited with a Sanskrit Commentary of Rājānaka Ruyyaka and Hindi Commentary and Notes by Prof. Rewāprasāda Dwivedī, Chaukhamba Sanskrit Sansthan, Varanasi 1964.
- Vyaktiviveka* 1975 = *The Vyaktiviveka of Rājānaka Śrī Mahimabhāṭṭa* [Prathama Vimarśa] (Part One), Edited with Bengali Translation and Elaborate Exposition by Bishnupada Bhattacharya, Sankskrit College, Calcutta 1975.
- Vyaktiviveka* 1996 = *Vyaktiviveka of Rājānaka Śrī Mahimabhāṭṭa* (1979), Containing Sanskrit Commentary of Rājānaka Ruyyaka [Prathama Vimarśa], edited with Vaikharī Hindī Commentary by Brahmananda Tripathi, The Chaukhamba Surbhati Prakashan, Varanasi 1996<sup>3</sup>.
- Weber 1881 = *Das Saptaçatakam des Hāla*, hrsg. von Albrecht Weber, s.n., Leipzig 1881.

#### *Fonti secondarie*

- Banerjee 1989 = Rabisankar Banerjee, *Analysis of Literary Faults. Mahimabhāṭṭa as a Critic, Concept of Poetic Blemishes in Sanskrit Poetics with Special Reference to Mahimabhāṭṭa's Vyaktiviveka*, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta 1989.
- Boccali 1990 = Hāla, *Le settecento strofe* (Sattasāi), a c. di Giuliano Boccali, Daniela Sagramoso, Cinzia Pieruccini, Paideia, Brescia 1990.
- Boccali 1994 = Giuliano Boccali, Lienhard Siegfried (a c. di), *Tesori della lirica classica indiana*, Utet, Torino 1994.
- Boccali 2000 = Giuliano Boccali, *La letteratura classica*, in Id., Stefano Piano, Saverio Sani, *Le letterature dell'India*, Utet, Torino 2000, 383-552.
- Boccali 2002 = Giuliano Boccali, Daniela Rossella (a c. di), *Poesia d'amore indiana. Nuvolo messaggero, Centuria d'amore, Le stanze dell'amor furtivo*, Marsilio, Venezia 2002.
- Boccali 2007 = Giuliano Boccali, *Le "passioni" nel teatro e nella letteratura*, in Giuliano Boccali, Raffaele Torella (a c. di), *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e Tibet*, Einaudi, Torino 2007, 125-162.

- Boccali 2013 = Giuliano Boccali, *Kumārasambhava*. “L’origine di Kumāra”: lettura di I, 19-61, «Incontri di filologia classica» 11 (2013), 171-190.
- Cardona 1999 = George Cardona, *Recent Research in Pāṇinian Studies*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999.
- Chakravorty 1975 = Amiya Kumar Chakravorty, *Studies in Mahimabhaṭṭa. A Critical and Comparative Study of Mahimabhaṭṭa’s Vyaktiviveka*, Calcutta University Press, Calcutta 1975.
- Chandra Vasu 1962 = si veda Pānini in *Fonti primarie*.
- Coward 1980 = Harold G. Coward, *The Sphoṭa Theory of Language. A Philosophical Analysis*, Motilal Banarsidass, Delhi 1980.
- Coward–Kunjunni Raja 1990 = Harold G. Coward, K. Kunjunni Raja (eds.), *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. V: *The Philosophy of the Grammarians*, Motilal Banarsidass, Delhi 1990.
- Dasgupta 1992 = Surendranath Dasgupta, *The Nyāya-Vaiśeṣika Philosophy*, in Id., *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Motilal Banarsidass, Delhi 1992.
- Dunne 2004 = John D. Dunne, *Foundations of Dharmakīrti’s Philosophy*, Wisdom Publications, Boston 2004.
- Ghosh 1950 = Manomohan Ghosh, *The Nāṭyaśāstra. A Treatise on Hindu Dramaturgy and Histrionics Ascribed to Bharata Muni* (Ch. 1-27), The Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1950.
- Jha 1992 = Vashishta N. Jha, Śabdakhaṇḍa of the Nyāyasiddhāntamuktāvalī, «Saṃbhāṣā» 13 (1992), 1-41.
- Kale 1917 = Kālidāsa’s *Kumārasambhava* (Cantos I-VII), Edited with the Commentary of Mallinātha, a Literal English Translation, Notes and Introduction by M. R. Kale, The Standard Publishing Company, Bombay 1917.
- Kane 1971 = Pandurang Vaman Kane, *History of Sanskrit Poetics*, Motilal Banarsidass, Delhi 1971<sup>4</sup>.
- Kunjunni Raja 1963 = K. Kunjunni Raja, *Indian Theories of Meaning*, The Adyar Library and Research Center, Madras 1963.
- Matilal 1977 = Bimal Krishna Matilal, *Nyāya-Vaiśeṣika. A History of Indian Literature*, ed. by Jan Gonda, vol. VI: *Scientific and Technical Literature*, part. III (fasc. 2), Harrassowitz, Wiesbaden 1977.
- Mazzarino 1983 = Ānandavardhana, *Dhvanyāloka. I principi dello dhvani*, a c. di Vincenzina Mazzarino, Einaudi, Torino 1983.
- McCrea 2004 = Lawrence McCrea, *Mahimabhaṭṭa’s Theory of Poetic Flaws*, «Journal of the American Oriental Society» 124, 1 (2004), 77-94.
- Narayanan 1942 = T. K. Narayanan, *Bhāsarvajña’s Contribution to Nyāya Philosophy*, in Id., *Nyāyasāra of Bhāsarvajña. A Critical Study*, Mittal Publications, New Delhi 1942.
- Pandey 1950 = Kanti Candra Pandey, *Kashmir Śaiva Tendencies of Mahimabhaṭṭa*,

- «Bhāratīya Vidyā» 11 (1950), 187-194.
- Rajendran 1989 = Chettiarthodi Rajendran, *Mahimabhāṭṭa and Kuntaka*, «Pūrṇatrayī. Ravi Varma Samskrta Granthavali Journal» 16, 2 (1989), 31-40.
- Rajendran 1991 = Chettiarthodi Rajendran, *A Study of Mahimabhāṭṭa's Vyaktiviveka*, Printex India, Feroke 1991.
- Rajendran 1997 = Chettiarthodi Rajendran, *Mahimabhāṭṭa on Apaśabdās*, «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute» 78 (1997), 275-279.
- Rajendran 1998 = Chettiarthodi Rajendran, *Influence of Buddhist Philosophy on Mahimabhāṭṭa*, «Oriental Journal» 41 (1998), 55-65.
- Rajendran 2000 = Chettiarthodi Rajendran, *Mahimabhāṭṭa*, Sahitya Akademi, New Delhi 2000.
- Rajendran 2007 = Chettiarthodi Rajendran, *Is Rasa an Illusion? A Study in Mahimabhāṭṭa's Aesthetics*, «Brahmavidyā. The Adyar Library Bulletin» (2007), 221-237.
- Rajendran 2012 = Chettiarthodi Rajendran, *Preserving the Predicate. Syntactical Perspectives in Mahimabhāṭṭa*, in George Cardona, Madhav M. Deshpande (eds.), *Indian Grammars. Philology and History*, Papers of the 12th World Sanskrit Conference, Motilal Banarsidass, Delhi 2012, 169-179.
- Saileswar 1931 = Sen Saileswar, *The Historical Origin of the Distinction Between svārthānumāna and parārthānumāna*, «Journal of Indian History» 10, 1 (1931), 29-39.
- Sferra 2001 = Francesco Sferra, *La Tantravaṭadhānikā di Abhinavagupta*, in Raffaele Torella (a c. di), *Le parole e i marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno*, IsIAO, Roma 2001, 743-769.
- Smith 2005 = David Smith (transl.), *The Birth of Kumāra by Kālidāsa*, The Clay Sanskrit Library, JJC Foundation–New York University Press, New York 2005.
- Staal 1962 = J. Frits Staal, *Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought. A Comparative Study*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 25, 1-3 (1962), 52-71.
- Stcherbatsky 1993 = Theodore Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, vol I., Motilal Banarsidass, Delhi 1993.
- Tubini 1958 = Kalidasa, *La naissance de Kumara (Kumarasambhava)*, Poème traduit du sanskrit par Bernadette Tubini, Gallimard, Paris 1958.
- Tucci 1929 = Giuseppe Tucci, *Buddhist Logic Before Dinnāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarka-sāstras)*, «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland» 3 (1929) 451-488.
- Vergiani 2015 = Vincenzo Vergiani, *Āgamārthānusāribhiḥ. Helārāja's Use of Quotations and Other Referential Devices in His Commentary on the Vākyapadīya*, «Journal of Indian Philosophy» 43, 2-3 (2015), 191-217.

## La ricezione dell'indianistica nella filosofia italiana di fine Ottocento. Il caso di Piero Martinetti<sup>1</sup>

Alice Crisanti

L'intento di questo breve saggio è quello di evidenziare l'emergere dell'interesse di Piero Martinetti per la speculazione indiana – interesse che si vedrà affiorare da uno sfondo più ampio di ricerche indianistiche nell'ambiente della sua formazione – e il persistere di questo sguardo all'Asia nel suo pensiero più maturo, nel quale perdurano alcuni caratteri ravvisabili fin dalla prima opera sul Sāṃkhya che ne contraddistinguono l'intero itinerario filosofico, costituendone sovente la cifra.<sup>2</sup> Per fare ciò non tenterò un'indagine come quella proposta da Alberto Pelissero nel Convegno internazionale dedicato a “Piero Martinetti filosofo europeo” (Chivasso, 8-9 ottobre 2015), ovvero un'analisi della ricezione della filosofia indiana nel pensiero di Martinetti basata essenzialmente sull'esame delle sue scelte di traduzione dal sanscrito e di interpretazione rispetto alle ricerche indologiche in corso, all'epoca, soprattutto in Germania.<sup>3</sup> Né, tantomeno, darò una valutazione del peso complessivo della filosofia indiana nell'opera di Piero Martinetti, un'operazione, questa, già tentata in una prospettiva più ampia e con maggiore respiro in diversi lavori di alcuni anni fa – ricordo, fra gli altri, quello di Giorgio Renato Franci,<sup>4</sup> ma anche l'accurata e minuziosa ricostruzione del pensiero e dell'opera del filosofo canavesano tentata, con uno spessore e una complessità diversi, da Emilio Agazzi nella sua tesi di laurea del 1945, nella quale diverse pagine sono dedicate per l'appunto all'esame del sistema Sāṃkhya.<sup>5</sup> Va da sé che non mi soffermerò a descrivere, se non

1. Questo lavoro su *Il sistema Sankhya* di Piero Martinetti ha la sua genesi nel lavoro di tesi triennale che, su suggerimento e sotto la guida di Giuliano Boccali dedicai all'analisi della prima opera a stampa del filosofo canavesano: in questo senso si propone dunque quale omaggio alla figura del maestro e a quell'*umanesimo* da lui rappresentato che, lungi dallo scindere in maniera settoriale – e a fini prettamente accademici – il sapere filosofico-letterario, tutto lo abbraccia in una visione unitaria e organica.

2. Data la complessità e l'importanza degli studi indianistici nell'itinerario intellettuale di Martinetti, mi riservo di illustrare successivamente, in un lavoro più ampio e meno conciso, questo specifico aspetto del pensiero del filosofo canavesano. Le riflessioni qui presentate sono state in parte proposte al Convegno dell'Associazione Italiana di Studi Sanscriti tenutosi a Roma dal 26 al 28 ottobre 2017.

3. Pelissero 2015.

4. Franci 1984.

5. Il ricco e complesso lavoro di Emilio Agazzi è stato pubblicato soltanto di recente; si veda

per quanto necessario ai fini della comprensione, il contenuto dottrinale del sistema Sāṃkhya – sia del sistema nel suo complesso sia della specifica lettura che ne dà Martinetti – preferendo invece soffermarmi sull'analisi del significativo momento rappresentato dall'opera di Martinetti nella storia della ricezione dell'indianistica da parte della filosofia italiana tra Otto e Novecento e dando conto, a seguire, del valore dello studio sul Sāṃkhya nell'economia dell'intera opera martinettiana.

Il giorno «12 del mese di luglio dell'anno 1893», così riporta il verbale di Laurea custodito nell'Archivio storico dell'Università di Torino, Piero Martinetti discute «innanzi alla Commissione» la «dissertazione da lui presentata e le tesi annesse alla medesima», risultando «approvato con punti novantanove su centodieci»<sup>6</sup> e proclamato dunque Dottore in Filosofia. Oggetto della tesi di laurea, sostenuta alla Regia Università degli Studi di Torino, è per l'appunto «il più antico dei sistemi filosofici indiani»,<sup>7</sup> il Sāṃkhya.

L'anno successivo Martinetti, allora ventiduenne, si reca per il tradizionale viaggio di perfezionamento – prassi comune per gli studiosi dell'epoca – a Lipsia, in quella Germania all'epoca punto di riferimento per la filosofia europea e italiana, torinese in particolare, dove soggiorna dal novembre 1894 all'estate 1895, frequentando il semestre invernale del corso di storia della filosofia generale del professor Max Heinze.

Di ritorno dalla Germania, il giovane studioso dà alle stampe per i tipi della Libreria Scientifico-Letteraria Simone Lattes di Torino una rielaborazione della tesi di laurea intitolata *Il sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana*. Riguardo la data di pubblicazione dell'opera si apre una prima questione dovuta alla sostanziale discordanza tra gli studiosi: lo stesso Pelissero, nella relazione sopra citata, torna sulla questione correggendo la datazione – da 1896 a 1897 – sulla base del frontespizio della copia conservata nella Biblioteca dell'Università di Torino; di fatto, se si confrontano altre copie – per esempio quella dell'Università Statale di Milano – si vedrà che esistono due frontespizi diversi, uno con la data 1896 e l'altro con la data 1897: con tutta probabilità si tratta, nel secondo caso, di una ristampa della prima edizione andata esaurita in breve tempo, forse anche per il limitato numero di copie date alle stampe in prima battuta.<sup>8</sup>

Agazzi 2016 e, su *Il sistema Sankhya* di Martinetti, le pagine 35-45.

6. Archivio storico dell'Università di Torino, 56 C, Registro degli Esami di Laurea dal 5 novembre 1890 al 21 dicembre 1899, n. 76, notizie riportate in *La carriera di studente universitario*, per la quale si veda Rossi 1993, 341-345. Nel registro degli Esami di Laurea figurano inoltre i nomi dei membri della Commissione che valuta Martinetti, tra i quali R. Bobba (Presidente della Commissione), P. D'Ercole, I. Pizzi, Ferrero, C. O. Zuretti, Cortese, V. Cian, G. Allievo, C. Cipolla, R. Renier. Per il percorso universitario di Martinetti, i corsi e gli esami da lui sostenuti si veda il saggio appena citato.

7. Martinetti 1896, 3.

8. A questo proposito è interessante il giudizio, non privo di rilievi critici, di Giuseppe Zuccante,

Tale pubblicazione vale a Martinetti un importante riconoscimento accademico, il Premio Gautieri, conferitogli dall'Accademia delle Scienze di Torino su suggerimento di Giuseppe Allievo, tra i suoi «primi e non dimenticati maestri»<sup>9</sup> all'università torinese. È proprio Allievo a stendere la relazione conclusiva di attribuzione del Premio, nella quale elogia «lo studio accurato [...], sorretto da una soda erudizione [e] animato da una seria e buona critica»<sup>10</sup> ch'egli ravvisa nel lavoro martinettiano, un lavoro che «fa bene sperare di lui», come scrive Passamonti recensendo sulla «Rivista Italiana di Filosofia» questa sua prima opera a stampa e invitandolo a «seguire ad interessarsi dei filosofi indiani» e a «illustrare la filosofia sanscritta di cui è sì povera la nostra letteratura filosofica».<sup>11</sup> Tuttavia, pur riscuotendo immediati e notevoli apprezzamenti in ambito accademico, l'opera sarà per lo più trascurata dalla letteratura critica martinettiana, la quale le attribuirà un ruolo sostanzialmente accessorio e marginale rispetto ai testi della maturità come, ad esempio, *La libertà o Gesù Cristo e il cristianesimo*.

La «lucida e completa» trattazione di Martinetti segue – in maniera a tratti a dir poco pedissequa – i *Sāṃkhyasūtra* «attribuiti al mitico Kapila, ma molto probabilmente non anteriori al XV secolo d.C.»;<sup>12</sup> tralasciando di entrare nel merito della storia dei testi e dell'evolversi del sistema Sāṃkhya nel corso dei secoli – storia che pure viene delineata dal filosofo canavesano nell'*Introduzione storica* che funge da premessa al saggio, ma che presenta tutti i limiti di una ricostruzione di seconda mano, basata sulla letteratura secondaria esistente all'epoca –<sup>13</sup> ritengo invece opportuno riflettere, in questa sede, sul contesto dal quale il giovane Martinetti deriva

professore di Storia della filosofia all'Accademia Scientifico-Letteraria di Milano dal 1895 – la stessa nella quale verrà Martinetti verrà chiamato nel 1906 – redatto nel 1896 e custodito nell'Archivio della Fondazione Casa e Archivio Piero Martinetti, cf. Fondo Scavini, scatola A, cartella n. 39, documento n. 3, Giudizio del Professor Giuseppe Zuccante sulla prima versione de *Il sistema Sankhya*. Tale archivio, assieme al Fondo conservato presso l'Accademia delle Scienze di Torino, è stato di recente nuovamente catalogato; l'inventario completo dei due Fondi, a cura dell'Accademia delle Scienze di Torino con la collaborazione di Luca Natali, è in corso di pubblicazione per i tipi della Olschki.

9. *Ibid.* Nella prefazione all'*Introduzione alla metafisica* del 1904 Martinetti ricorderà il debito nei confronti dei suoi maestri: «Ma anche in riguardo a quella minima parte che di personale potrà contenere quest'opera, io non posso qui dimenticare di quanto io sia debitore ai miei primi maestri, G. ALLIEVO, R. BOBBA e P. D'ERCOLE della Università di Torino, che diressero i miei primi passi nella filosofia e mi furono larghi, anche appresso, di conforto e di consigli, onde io sono lieto di poter qui ad essi esprimere la mia più viva riconoscenza» (Martinetti 1904, viii).

10. Allievo 1898.

11. Passamonti 1897.

12. Boccali 2010, 3.

13. Cf. Martinetti 1896, 3-10. Sui tentativi di ricostruzione della complessa storia dei testi del Sāṃkhya si veda quanto scrive Raffaele Torella in Torella 2008, 63-74; si veda inoltre Tucci 1956; Larson 1969; Scalabrino Borsani 1975; Larson-Bhattacharya 2006.

l'interesse che lo spinge a occuparsi di un tema apparentemente inconsueto per gli studenti di filosofia dell'epoca.

Se non si può affermare, come sostiene Franci, che «la cultura italiana dell'Ottocento sia stata particolarmente sensibile al fascino della grande tradizione speculativa indiana», senz'altro un certo interesse, anche al di fuori della ristretta cerchia degli specialisti, appare evidente, ma questo si «rivolse soprattutto alle grandi scoperte della linguistica comparativa [...], al mondo vedico e ad alcune forme (epica, teatro, ...) della letteratura classica»;<sup>14</sup> in questo senso il mondo culturale piemontese costituì senza dubbio un'eccezione «manifestando, con una qualche continuità» – e la tesi di laurea di Martinetti ne è una chiara conferma – «una reale attenzione per le civiltà orientali, in specie per l'India, anche sotto l'aspetto speculativo».<sup>15</sup>

L'interesse per le culture dell'Asia, uno dei tratti «più curiosi» e «mai indagati dell'Ottocento piemontese»<sup>16</sup> come ebbe a scrivere Augusto Del Noce, si respira infatti nei luoghi in cui Martinetti muove i primi passi universitari, e stimoli di riflessione nonché spunti per personali percorsi dovettero fornirgli quegli stessi professori dei quali aveva seguito i corsi e quell'ambiente, culturalmente fiorente, della Torino di fine secolo «dove si contavano numerosi orientalisti di fama» e figure come quella del libraio ed editore Carlo Clausen il cui negozio era «frequentato da molti professori dell'Università e che, di lì a pochi anni, avrebbe promosso la pubblicazione [...] dell'opera principale»<sup>17</sup> di Martinetti, l'*Introduzione alla metafisica* (1904).

L'orientalismo rappresenta dunque uno degli elementi di comprensione della cultura piemontese nel suo complesso, ma lo stesso può essere interpretato anche, e soprattutto, come una «prima chiave d'accesso al pensiero di Piero Martinetti».<sup>18</sup> E se non è necessario «pensare all'influenza di questa o quella persona per spiegare l'interesse del giovane Martinetti per il pensiero orientale»,<sup>19</sup> tuttavia val la pena ricordare la figura di Pasquale D'Ercole che indubbiamente deve aver esercitato una certa influenza nei primi studi martinettiani.<sup>20</sup> Attraverso lo studio della filosofia

14. Franci 1984, 465-466.

15. *Ibid.*

16. Del Noce 1964, 72.

17. Rota 1997, 417. Sui rapporti fra Martinetti e l'ambiente torinese si veda Del Noce 1964; Franci 1984; De Liguori 1993. Su Carlo Clausen e la Torino dei caffè e delle librerie cf. Verrecchia 1978.

18. Vigorelli 1998, 31.

19. Del Noce 1964, 72.

20. Privilegiando l'importanza dell'eredità piemontese nel suo complesso, Del Noce sminuisce al contrario l'importanza di Pasquale D'Ercole per la formazione di Martinetti: egli sostiene difatti che non v'è nulla «di più distante dal pensiero di Martinetti dell'hegelismo materialista di D'Ercole» e che «non si può pensare che un temperamento così selvaggio e personale come Martinetti fosse sensibile a influenze, altro che di maestri sommi; e se anche si deve reagire contro certe eccessive sva-

di Pietro Ceretti e contrariamente agli hegeliani di indirizzo spaventiano, D'Ercole era pervenuto infatti a «un nuovo orizzonte filosofico fino ad allora sconosciuto, la filosofia orientale», che approfondì «per meglio realizzare le proprie aspirazioni universalistiche ed onnicomprensive, volte a raccogliere nel proprio disegno della storia della filosofia le più antiche manifestazioni della conoscenza umana, arrivando a scovarle fin nelle più remote lande della terra per immetterle nel suo sistema veramente globale». <sup>21</sup> Testimonianza di questo nuovo corso del suo pensiero sono lavori come *La logica aristotelica, la logica kantiana ed hegeliana e la logica matematica con accenno alla logica indiana* [1913], *L'origine indiana del Pitagorismo secondo L. von Schroeder* [1891], e gli innumerevoli accenni a Confucio e Lao Tse durante le sue lezioni. <sup>22</sup>

Gli Archivi universitari torinesi registrano inoltre la frequenza di Martinetti a due corsi del professor Giovanni Flechia nell'anno accademico 1889-1890: il primo, obbligatorio, di Storia comparata delle lingue classiche, il secondo, libero, di Sanscrito, a dimostrazione del precoce interesse martinettiano nei confronti della cultura indiana. <sup>23</sup>

Né si debbono dimenticare le numerose relazioni d'amicizia e gli scambi epistolari che il filosofo canavesano intratterrà negli anni seguenti con alcuni tra i più noti indologi italiani dell'epoca, tra cui Luigi Suali, professore di Sanscrito all'Università di Pavia, il quale nelle sue lezioni avrebbe tratteggiato un Martinetti inedito, differente da quello comunemente noto, «il Martinetti che si rifaceva alle fonti della saggezza orientale, che aveva steso il saggio sulla psiche degli animali, che meditava sull'astrologia e che, su una sorta di scia schopenhaueriana, aveva cercato di attrarre nell'orbita del [...] pensiero anche la filosofia orientale». <sup>24</sup>

lutazioni, un maestro sommo D'Ercole certamente non era». Secondo l'interpretazione di Del Noce, dunque, «a D'Ercole [...] Martinetti, oltre al rispetto per la personalità morale e al naturale affetto per il maestro universitario, conservava gratitudine filosofica per averlo indirizzato al pensiero tedesco e per aver scoperto Ceretti, pur dissentendo dall'interpretazione che egli ne aveva dato» (*ibid.*). Diversamente, Colombo enfatizza l'influenza di D'Ercole sul giovane Martinetti affermando, tra l'altro, che «la porta dell'Oriente viene spalancata a Martinetti da D'Ercole» (Colombo 2005, 76). Per alcuni spunti sul rapporto fra Martinetti e D'Ercole si veda Rota 1997, 417-419).

21. Rota 1997, 417. Su D'Ercole si veda anche Carlini 1954. Riguardo all'influenza di Pietro Ceretti sul giovane Martinetti cf. Vigorelli 1998, 47-53.

22. Cf. D'Ercole 1913; D'Ercole 1891.

23. Archivio storico dell'Università di Torino, 155 Q Registro XIII Facoltà di Lettere e Filosofia, Registro della carriera scolastica 1889-1890, n. 14, notizie riportate in *La carriera di studente universitario* (Rossi 1993, 341-342). L'anno accademico 1889-1890 è il primo anno universitario di Martinetti.

24. Alessio 1964. Alessio aggiunge che «Suali era fermamente convinto con Martinetti di una non appariscente ma reale e più profonda unità della storia del pensiero umano, di fronte alla quale le condizioni storiche o la tipicità di aree culturali [...] dovevano in fondo venire espunte come accidentalità secondarie e non filosoficamente rilevanti, anch'egli direi martinettianamente convinto della radicale inevitabilità di problemi che lo spirito umano, dovunque e comunque collocato quanto allo



Un retroterra di studi indologici, dunque, che sembra imprescindibile per la comprensione dell'uomo e del filosofo, e che tuttavia non va esagerato, poiché enfatizzando eccessivamente l'eredità piemontese «si rischia di non cogliere quella lucida volontà di demistificazione del *mito romantico* [che Martinetti aveva] maturat[o] attraverso il contatto con gli ambienti scientifici tedeschi di fine Ottocento». <sup>25</sup> Assieme alle dottrine filosofiche del XIX secolo, è l'indologia tedesca a fornire infatti la «totalità dei metodi e dei criteri ermeneutici» de *Il sistema Sāṃkhya* ed è questo il motivo per il quale l'opera martinettiana non asseconda l'immaginario romantico: essa ne è al contrario «un'autentica demistificazione, lucida e coerente», <sup>26</sup> come aveva scritto Dino Pastine in un suo scritto dedicato a Martinetti e alla filosofia indiana.

In questo senso riveste fondamentale importanza il soggiorno a Lipsia, del quale si è accennato in precedenza, il cui scopo può forse essere riconducibile, come sostiene Vigorelli nella biografia che ha dedicato a Martinetti, alla volontà di approfondire gli studi indianistici iniziati a Torino con Flechia e D'Ercole; <sup>27</sup> proprio a Lipsia Martinetti viene a conoscenza dell'imprescindibile studio sul Sāṃkhya di Richard Garbe, edito pochi mesi prima – *Die Sāṃkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen* –, <sup>28</sup> che tanto spazio avrà, al ritorno dalla Germania, nella pubblicazione della tesi di laurea, la quale è dunque – nella forma edita – una rielaborazione e non una mera stampa della stessa, come testimonia, fra l'altro, il giudizio del professor Giuseppe Zuccante sulla prima versione del testo. <sup>29</sup>

Assieme al Garbe, nella cui scia interpreta il Sāṃkhya come una dottrina razionalistica, distanziandosene però per l'interpretazione realistica della medesima, nella sua prima opera Martinetti si basa inoltre sugli apporti storiografici ed esegetici di altri importanti studiosi europei quali Paul Deussen – sulle cui orme riconosce «l'esistenza di analogie tra le rappresentazioni mitologiche e le costruzioni metafisiche fiorite nelle regioni comprese tra le rive del Mediterraneo e la barriera dell'Himalaya» – <sup>30</sup> Hermann Oldenberg, Henry Thomas Colebrooke, Barthélemy Saint-Hilaire, accedendo alle opere sanscrite mediante le traduzioni in lingue

spazio e al tempo, ha di fronte a sé come una sorta di necessità costitutiva della sua stessa natura» (ivi, 45-46).

25. Vigorelli 1998, 54.

26. Pastine 1993, 467-470.

27. Cf. Vigorelli 1998, 32.

28. Garbe 1894. L'altra opera del Garbe citata da Martinetti è *Die Theorie der Indischen Rationalisten von den Erkenntnismitel* del 1888 (cf. Martinetti 1896, 10). A Lipsia, peraltro, Martinetti viene a conoscenza delle opere di Afrikan Spir che avrà un ruolo importante nella sua formazione, cf. Vigorelli 1998, 66-70.

29. Cf. *supra*, nota 8.

30. Pastine 1993, 471.

europee. Ma il «preminente interesse filosofico con cui egli si accosta agli studi filologici non si spiega senza una più larga mediazione culturale», in primo luogo di quello Schopenhauer in compagnia del quale l'adolescente Martinetti trascorrevale le sue giornate, ma anche di altri pensatori, testimoni dell'«incontro fra spiritualità occidentale e orientale verificatosi nell'Ottocento europeo»,<sup>31</sup> fra tutti Henri-Frédéric Amiel e Afrikan Spir. «Giovanissimo d'anni, ma già in possesso di una non comune maturità speculativa»,<sup>32</sup> Martinetti si dedica pertanto allo studio di una scuola di pensiero certamente non ignota agli studiosi di fine Ottocento.

Se quella appena delineata è la probabile genesi dell'interesse martinettiano per l'indologia, occorre a questo punto interrogarsi sul ruolo che gli studi orientalistici assumeranno nell'economia generale dell'itinerario speculativo di Martinetti; pur con qualche voce discordante, tendenzialmente la gran parte degli studiosi attribuisce un significato non episodico a questi interessi giovanili, sottolineandone la presenza anche negli anni della maturità.

A smentire in maniera più pregnante la tesi di una fugace apparizione di tali interessi è Gianni Carchia, il quale rifiuta l'ipotesi che l'ampliamento degli orizzonti storiografici consueti alla filosofia occidentale proprio dell'opera di Martinetti sia soltanto «accidentale ed esteriore», un «sostegno posticcio conferito a considerazioni e riflessioni determinabili anche altrimenti»; Carchia è difatti convinto della radicalità con la quale il pensiero di Martinetti assume i temi capitali della filosofia orientale, temi che fa propri direttamente, senza ricorrere a «maschere» o «metafore», ma «secondo i modi e le categorie della lingua filosofica»<sup>33</sup> occidentale. Replicando ad Arturo Carlo Jemolo, convinto assertore dell'assenza di influenze extra-europee nella formazione del filosofo canavesano, anche Carlo Mazzantini aveva sottolineato, una ventina d'anni prima di Carchia, l'assenza di cesure fra l'interesse giovanile per la speculazione indiana e le riflessioni degli anni posteriori, attribuendo questa continuità alla concezione, tipicamente martinettiana, della filosofia quale patrimonio in senso stretto europeo ma, in senso lato, di ogni popolo ed epoca, in diverso grado e modo, per cui «i pensatori anche più lontani, pur nella loro lontananza, sono vicini».<sup>34</sup>

Più restio ad affermare la continuità dell'impegno speculativo di Martinetti in «opere organiche di cui abbia curato la pubblicazione» è invece Franci che tuttavia

31. Vigorelli 1998, 59. Si vedano inoltre, nello stesso volume, le pagine 59-75. Sull'influenza di Schopenhauer cf. Carchia 1981, 7: «A differenza che per lo stesso Schopenhauer, a lui pur tanto vicino, questa "sapienza" non è in Martinetti un punto d'arrivo e un luogo di confronto per riflessioni originatesi e svoltesi per vie da quella affatto diverse. Al contrario, fin dal giovanile lavoro sul Sāṃkhya, essa è un presupposto, un punto di partenza per la sua stessa filosofia».

32. Franci 1984, 468.

33. Carchia 1981, 7.

34. Mazzantini 1963, 819.

non smentisce il «peso del pensiero indiano nello sviluppo del suo filosofare»:<sup>35</sup> pur riconoscendo al filosofo una certa attenzione per gli studi sul mondo indiano successivamente al lavoro di tesi, nondimeno egli ne mostra la sostanziale estraneità al dibattito indologico a lui coevo.<sup>36</sup> Su questa linea interpretativa, ma più drastico, è Giuseppe Colombo il quale nota che «nelle sue opere posteriori, quelle da lui stesso edite» Martinetti riserva soltanto «cenni fugaci, nulla più che esempi»<sup>37</sup> della cultura orientale, sconfessando in tal maniera l'invito a perseverare come indianista rivolto gli dopo la dissertazione di laurea da Passamonti.

Una testimonianza indiscutibile della continuità di tali interessi è nondimeno rappresentata dal corso di lezioni «sulla storia della filosofia indiana»<sup>38</sup> che Martinetti terrà nell'anno accademico 1920-1921 alla Regia Accademia Scientifico-Letteraria di Milano, ove era titolare della cattedra di Filosofia Teoretica, nelle quali egli spazia dal brahmanesimo alle scuole filosofiche ortodosse, dal jainismo al buddhismo, fornendo agli studenti un'introduzione alla sapienza indiana.<sup>39</sup> E non si possono senz'altro dimenticare nemmeno le lezioni tenute agli studenti del Liceo di Ivrea alcuni anni prima (1903-1904), delle quali si conservano alcuni appunti –<sup>40</sup> descritti da Emilio Agazzi –, e i numerosi richiami alla cultura orientale sparsi nelle sue opere successive.

È indubbio però che Martinetti non approfondirà più in maniera tanto specifica la speculazione indiana quanto nel testo pubblicato al ritorno da Lipsia, forse perché durante quel soggiorno di studio egli sarebbe venuto direttamente in contatto, senza più alcuna mediazione, con la filosofia tedesca che sentiva tanto nuova e feconda, e ad essa si sarebbe dedicato totalmente a scapito degli iniziali interessi indologici; o forse, più probabilmente, perché Martinetti, che polemizzerà contro coloro che non possiedono appieno una lingua per poter capire il pensiero di un autore – mi riferisco alla *Polemica contro le traduzioni dal tedesco* –<sup>41</sup> è consapevole del limite delle proprie conoscenze del sanscrito – che pure aveva studiato con Flechia –, un limite tale da non consentirgli che una lettura di *seconda mano* dei testi indiani. Ciò non gli impedirà, tuttavia, pur rinunciando a dedicarsi *accademica-*

35. Franci 1984, 480.

36. Va notato d'altra parte che, all'epoca, pochi nell'ambiente indologico conoscevano l'opera di Martinetti; ancora oggi, peraltro, fra gli indologi soltanto i più attenti alla storia della cultura italiana hanno nozione dell'interesse del filosofo canavesano per il pensiero indiano.

37. Colombo 2005, 121.

38. Cf. *L'insegnamento universitario*, per il quale si veda Rossi 1993, 351-369, in particolare la pagina 368.

39. Le cartelle ciclostilate delle lezioni sono state pubblicate – con un'interessante postfazione di Pinuccia Caracchi nella quale si evidenziano i limiti della lettura martinettiana del Sāṃkhya – con il titolo *La sapienza indiana* (Martinetti 1981).

40. Martinetti 1976, si veda in particolare il primo volume a p. xviii.

41. Martinetti 1931.

*mente* all'indologia, di continuare a leggerne, in traduzione, le opere che percepirà affini al proprio sentire.

Ed è proprio quest'affinità che rappresenta, a mio parere, la chiave d'interpretazione del rivolgersi, da parte di Martinetti, a forme di riflessione all'apparenza lontane dalla tradizione filosofica occidentale ma che svelano, diversamente, un *comune sentire*, una vicinanza non soltanto nelle tematiche ma più profonda, più radicale, di *animus*: Martinetti si dedica al Sāṃkhya non dal punto di vista del filologo o dell'erudito, bensì da quello del «filosofo e [... del] saggio»<sup>42</sup> che concepisce la filosofia non come astratta e gelida speculazione ma come un tentativo di risposta all'infelicità sostanziale dell'esistenza umana. L'universo quale teatro di tristi e insensate vicende e il pensiero come àncora di salvezza: è questo il fondo più intimo dell'interesse martinettiano per l'India.

Martinetti è profondamente convinto, e lo scrive, che «l'originalità della sapienza indiana non consiste nei metodi, ma nella scelta dei temi di riflessione», e crede che due siano i fondamentali insegnamenti per l'uomo occidentale: il primo, di natura pratica, mostra la vanità degli orgogli europei e indica la strada da percorrere nella vita quotidiana; il secondo, teoretico, rivela quanto la vera scienza non sia nell'esteriorità ma nell'intimo dell'uomo.<sup>43</sup>

La prossimità del discorso martinettiano alle tematiche sviluppate dalla riflessione indiana non è però ascrivibile soltanto a un generale sostrato di pessimismo esistenziale, ma anche, e soprattutto, alla specificità di alcuni aspetti propri della *Weltanschauung* del filosofo, i quali, in parte, sono già ravvisabili ne *Il sistema Sāṃkhya*, in forma ovviamente prodromica. Tali aspetti, individuati da Vigorelli – che riprende il lavoro di Pastine – sono il razionalismo, il pessimismo (l'ateismo per Pastine) e il dualismo metafisico; a questi potrebbero aggiungersi inoltre il problema del rapporto uno-molteplice e la particolare concezione del saggio che emerge quale costante fin dai lavori giovanili.<sup>44</sup>

L'«interesse lungo e decennale»<sup>45</sup> e la «segreta affinità spirituale»<sup>46</sup> fra Martinetti e l'India portano a smentire, in quanto affrettate e non sufficientemente comprovate, le interpretazioni di coloro i quali ritengono «velleitaria la volontà del Martinetti di rinnovare l'Occidente con l'Oriente» e che sostengono per di più che il suo rivolgersi alla cultura indiana sia dovuto a «velleità esotistiche» e non sia stato «per convinzione»<sup>47</sup> negli studi indologici. L'interesse per la speculazione

42. Vigorelli 1998, 35-36.

43. Cf. Martinetti 1981, 18-20.

44. Cf. Vigorelli 1998, in particolare le pp. 36-41 e Pastine 1993, in particolare le pp. 475-481.

45. Pastine 1993, 467.

46. Vigorelli 1998, 36.

47. Colombo 2005, 222-224.

indiana del filosofo canavesano appare invece, come ho tentato di mostrare, tutt'altro che esotistico ma più profondo e permeante il suo intero itinerario speculativo.

Martinetti dunque, per concludere, si avvicina al Sāṃkhya dall'angolo di visuale della filosofia occidentale non col fine di affermarne la superiorità,<sup>48</sup> bensì con la convinzione che, lasciando parlare direttamente i sapienti indiani attraverso le loro opere, ci si possa legittimamente attendere un autentico arricchimento. Allo «schema bipolare che contrappone Occidente e Oriente» Martinetti oppone una «visione ecumenica della filosofia, fondata sulla certezza della sostanziale unità della riflessione umana»: il «dialogo, la conoscenza, il reciproco arricchimento sono sempre possibili», secondo Martinetti, «perché il fondamento di ogni riflessione filosofica, tanto in India come in Europa, resta sempre la ragione umana» e l'«unico cammino che sia dato all'uomo di percorrere» è proprio quello «tormentato e insidioso, dell'analisi razionale».<sup>49</sup>

La prima opera a stampa di Martinetti costituisce pertanto un notevole contributo agli studi indianistici, seppur – come notava Franci – sia stata spesso trascurata dagli stessi indologi pregiudizialmente restii ad analizzarla per la non sempre ineccepibile filologia e per la scarsa conoscenza delle fonti dirette che la contraddistinguono.<sup>50</sup> Ma *Il sistema Sankhya* è anche, e soprattutto, un interessante documento culturale, una testimonianza dell'apertura di alcune figure della cultura italiana, e più in generale europea, a tradizioni e forme di pensiero *altre*, un'apertura che si fa ricezione di queste riflessioni e che, attraverso la loro ricostruzione, quand'anche non puntuale, tenta di allontanarne ogni ciarlataneria, così come ogni uso ostentato e scorretto da parte dell'immaginario occidentale che già all'epoca, col mito romantico di un'India culla aurorale dell'umanità, ingenerava confusione e falsità.<sup>51</sup>

48. Per quanto le riflessioni di Martinetti non siano scevre da considerazioni sulla superiorità della cultura occidentale quantomeno rispetto all'India a lui coeva, si vedano per esempio gli accenni a Tagore nelle lettere che il filosofo spedisce – in occasione dell'organizzazione della visita del poeta bengalese a Milano – a Guido Cagnola tra il 24 agosto 1924 e il 1° febbraio 1925 (cf. Martinetti 2011, 25-31); tra queste si legga quanto il filosofo canavesano scrive il 1° febbraio: «credo che sia un'illusione attendersi molto dall'azione dell'India attuale. Essa è morta e ben morta, ha detto Tagore stesso. Essa agisce su di noi per il suo possente e ricco passato: ma è significativo il fatto che esso sia più vivo ed attivo per noi che non per l'India stessa. Vi sono, è vero, dei focolari di vita: ed uno di questi è l'istituzione di Tagore. Ma che cosa possono dare a noi, che non abbiamo già dalla nostra ricca e viva tradizione occidentale? Tagore è senza dubbio un grande poeta: ma ha detto egli a noi qualche cosa di nuovo? Io non lo credo» (ivi, 30).

49. Pastine 1993, 470-471.

50. Cf. Franci 1984, 482.

51. Cf. Martinetti 1981, 21.

## Riferimenti bibliografici

### *Opere di Piero Martinetti*

- Martinetti 1896 = P. Martinetti, *Il sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana*, Lattes, Torino 1896.
- Martinetti 1904 = P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, Clausen, Torino 1904.
- Martinetti 1931 = P. Martinetti, *Polemica contro le traduzioni dal tedesco*, «Rivista di filosofia» 2 (1931).
- Martinetti 1976 = P. Martinetti, *Appunti di storia delle religioni orientali, dettati agli allievi del Liceo di Ivrea nell'anno 1903-1904*, in Id., *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, a c. di E. Agazzi, Edizioni di Comunità, Milano 1976, 2 voll.
- Martinetti 1981 = P. Martinetti, *La sapienza indiana*, a c. di P. Caracchi, Celuc, Milano 1981.
- Martinetti 2011 = P. Martinetti, *Lettere (1919-1942)*, a c. di P. G. Zunino, Olschki, Firenze 2011.

### *Bibliografia secondaria*

- Agazzi 2016 = E. Agazzi, *La filosofia di Piero Martinetti*, a c. di S. Mancini, A. Vigorelli e M. Zanantoni, Edizioni Unicopli, Milano 2016.
- Alessio 1964 = F. Alessio, *Martinettismo pavese*, in AA.VV., *Giornata martinettiana. 16 novembre 1963*, Edizioni di Filosofia ("Quaderni della Biblioteca filosofica di Torino", VII), Torino 1964, 43-49.
- Allievo 1898 = G. Allievo, *Il sistema Sankhya. Relazione alla R. Accademia delle Scienze di Torino (Premio Gautieri)*, Tipografia Fratelli Vassallo, Cuornè 1898, ora ristampato in P. Rossi (a c. di), *Piero Martinetti nel cinquantenario della morte*, «Rivista di filosofia» (fascicolo speciale) 84, 3 (1993), 347-350.
- Boccali 2010 = G. Boccali, «Lettura Martinetti». *Natura e spirito nella visione indiana*, «Rivista di filosofia» 101, 1 (2010), 3-22.

- Carchia 1981 = G. Carchia, *Nota introduttiva*, in P. Martinetti, *La sapienza indiana*, Celuc libri, Milano 1981, 7-10.
- Carlini 1954 = A. Carlini, *Pasquale D'Ercole*, in AA.VV., *La filosofia italiana fra ottocento e novecento*, Edizioni di Filosofia, Torino 1954, 79-84.
- Colombo 2005 = G. Colombo, *La filosofia come soteriologia. L'avventura spirituale e intellettuale di Piero Martinetti*, Vita e Pensiero, Milano 2005.
- D'Ercole 1891 = P. D'Ercole, *L'origine indiana del Pitagorismo secondo L. von Schroeder*, «Rivista italiana di filosofia» (1891).
- D'Ercole 1913 = P. D'Ercole, *La logica aristotelica, la logica kantiana ed hegeliana e la logica matematica con accenno alla logica indiana*, Stabilimento Grafico Emiliano, Reggio Emilia 1913.
- De Liguori 1993 = G. De Liguori, *La cultura filosofica nella Torino di fine Ottocento*, in P. Rossi (a c. di), *Piero Martinetti nel cinquantenario della morte*, «Rivista di filosofia» (fascicolo speciale) 84, 3 (1993).
- Del Noce 1964 = A. Del Noce, *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese*, in AA.VV., *Giornata martinettiana. 16 novembre 1963*, Edizioni di Filosofia ("Quaderni della Biblioteca filosofica di Torino", VII), Torino 1964, 63-94.
- Franci 1984 = G. R. Franci, *Piero Martinetti e Il Sistema Sankhya*, in U. Marazzi (a c. di), *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, vol. I, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1984, 465-485.
- Garbe 1894 = R. Garbe, *Die Samkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen*, Haessel, Leipzig 1894.
- Larson 1969 = G. J. Larson, *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi 1969.
- Larson-Bhattacharya 2006 = G. J. Larson, R. S. Bhattacharya, *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi 2006.
- Mazzantini 1963 = C. Mazzantini, *Piero Martinetti e l'oriente*, «Filosofia» 14, 4 (1963), 819-820.
- Passamonti 1897 = E. Passamonti, *Recensione de Il sistema Sankhya*, «Rivista italiana di filosofia» 12 (1897), 257-258.
- Pastine 1993 = D. Pastine, *Martinetti e la filosofia indiana*, in P. Rossi (a c. di), *Piero Martinetti nel cinquantenario della morte*, «Rivista di filosofia» (fascicolo speciale) 84, 3 (1993), 467-482.
- Pelissero 2015 = A. Pelissero, *Riflessioni sulla ricezione della filosofia indiana nel pensiero di Piero Martinetti*, relazione tenuta durante il Convegno Internazionale "Piero Martinetti filosofo europeo. Un ponte tra due culture", Chivasso 8-9 ottobre 2015.
- Rossi 1993 = P. Rossi (a c. di), *Piero Martinetti nel cinquantenario della morte*, «Rivista di filosofia» (fascicolo speciale) 84, 3 (1993).

- Rota 1997 = G. Rota, *Pasquale D'Ercole*, «Giornale critico della filosofia italiana» 76, 3 (1997), 397-423.
- Scalabrino Borsani 1975 = G. Scalabrino Borsani, *La filosofia indiana*, in M. Dal Pra (a c. di), *Storia della filosofia*, vol. I, Vallardi, Milano 1975.
- Torella 2008 = R. Torella, *Il pensiero dell'India. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2008.
- Tucci 1956 = G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Bari 1956.
- Verrecchia 1978 = A. Verrecchia, *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Einaudi, Torino 1978.
- Vigorelli 1998 = A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori, Milano 1998.





# Prospettive comparatistiche tra storia della filosofia ed estetica indiana<sup>1</sup>

Mimma Congedo  
Paola Maria Rossi

## Parte I. Prospettive storiche

Una riflessione sulla filosofia indiana impone una domanda ineludibile: è possibile utilizzare il termine “filosofia” al di fuori del contesto culturale occidentale e in particolare in quello del subcontinente indiano? Per rispondere a un simile quesito occorre soffermarsi sul concetto stesso di “filosofia”, termine di origine greca che, come è noto, significa ‘amore per la sapienza’: tale espressione è intrinsecamente associata all’indagine razionale, in quanto metodo ermeneutico ed epistemologico, e implica una tensione verso una rappresentazione sintetica del reale e una definizione del proprio oggetto di conoscenza. È con la tradizione aristotelica che si afferma una netta distinzione tra un sapere teoretico fine a se stesso – dunque propriamente filosofico, e un sapere pratico e poetico, la cui finalità si trova rispettivamente nell’azione e nella produzione. In questo senso il sapere filosofico si contrappone anche al sapere religioso, in quanto fondato sulla ragione e non sulla rivelazione e la fede.

In tale ottica prende forma in Occidente una sorta di pregiudizio eurocentrico secondo il quale la filosofia, nata in Grecia, è appannaggio esclusivo della cultura occidentale. In particolare, il pensiero indiano non si potrebbe definire “filosofico” in quanto caratterizzato da una finalità pratico-soteriologica e strettamente vincolato a un contesto religioso di sapore mistico. Un simile giudizio sembra affermarsi già con Diogene Laerzio, che nella sua *Philosóphon bion kai dogmáton synagogé* ([*Raccolta delle vite [e delle dottrine] dei filosofi*]) sottolinea: «E così la filosofia ebbe dai Greci il suo cominciamento: il suo stesso nome non ha nulla a vedere con una denominazione barbarica».<sup>2</sup> Sembra ad ogni modo che solo con Hegel

1. A Mimma Congedo si devono le seguenti sezioni di questo lavoro: *Parte I – Prospettive storiche*; *Parte II – Prospettive metodologiche*; Paola Maria Rossi è autrice della sezione *Parte III – Per una prassi filologico-comparativa applicata all’estetica indiana*. Quanto alle traduzioni dei testi qui citati, se non diversamente specificato, sono da attribuirsi a Paola M. Rossi; tuttavia, per i testi di Abhinavagupta si è profondamente debitori agli incomparabili lavori di Raniero Gnoli.

2. I.4: Καὶ ὁδε μὲν ἀφ’ Ἑλλήνων ἤρξε φιλοσοφία, ἥς καὶ αὐτὸ τὸ ὄνομα τὴν βάρβαρον ἀπέστραπται προσηγορίαν.

(*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1825-26 – *Lezioni di storia della filosofia*) si stabilisca l'imprescindibile relazione tra filosofia e Occidente da un lato e tra misticismo religioso e Oriente dall'altro, come vuole almeno la vulgata del sistema filosofico hegeliano. In realtà la questione dei rapporti tra Hegel e l'Oriente è assai più complessa dell'immagine dominante che se ne è cristallizzata. Se da un lato è infatti vero che Hegel colloca il pensiero indiano in una dimensione aurorale, e dunque ai primi stadi di un'evoluzione che culmina nella filosofia hegeliana stessa, dall'altro lato è indubbio che, proprio collocandole agli albori di un tale percorso, Hegel riconosca alle forme del pensiero indiano uno *status* propriamente filosofico, riconoscendone pertanto la necessità.<sup>3</sup>

Non a caso la questione della “filosofia” indiana si ripropone nel corso del XIX secolo, quando il processo coloniale apre la strada a un confronto tra India ed Europa e a una prima divulgazione dei testi sanscriti. In effetti, nel 1785 Charles Wilkins pubblica la prima traduzione in una lingua europea della *Bhagavad-gītā*, e due anni dopo traduce la raccolta favolistica *Hitopadeśa*. Grazie a Sir William Jones, fondatore della Royal Asiatic Society e tra i primi a intravedere affinità linguistiche tra il sanscrito, il latino e il greco, nel 1789 compare la versione inglese dell'opera teatrale *Śakuntalā*, attribuita al grande poeta Kālidāsa, che suscita notevole entusiasmo in Goethe, Schiller e Herder. È proprio a partire dalle riflessioni di Herder, in particolare in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit - Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1784-85 e 1791), che si fonda il mito romantico dell'India come *locus* della purezza primigenia, origine di tutte le lingue, le arti e le scienze.<sup>4</sup>

Risale inoltre al 1802 la traduzione latina della versione persiana delle *Upaniṣad* a cura di Anquetil-Duperron, il cui lavoro ha notevole risonanza e contribuisce in larga misura al diffondersi dell'interesse per gli studi sanscriti. Questi studi trovano riconoscimento accademico con l'istituzione della prima cattedra di sanscrito (College de France, 1814) e di indologia (Università di Bonn, 1818). Soltanto nel 1852 anche a Torino è istituita la prima cattedra italiana di sanscrito e letteratura indogermanica.

Sono quindi testi letterari e religiosi a condizionare il primo approccio occidentale, e soprattutto romantico, alla cultura indiana, contribuendo all'affermarsi di un'immagine esotica e misticheggiante dell'India. L'unica eccezione in questo panorama sembra essere costituita da Henry Thomas Colebrooke, forse il primo a esplorare la specificità filosofica del pensiero indiano, come emerge peraltro dal suo saggio *On the Philosophy of the Hindus*, contenente i testi delle lezioni presentate

3. Su questi temi cf. Hulin 1979, Tola–Dragonetti 2002 e De Pretto 2010.

4. Sulla ricezione della cultura indiana nel contesto culturale romantico tedesco si veda Figueira 2002 e McGetchin–Park–SarDesai 2004; per Herder, in particolare Esleben 2003.

presso la Royal Asiatic Society dal 1823 al 1827.<sup>5</sup> Hegel stesso, nelle sue lezioni del 1825-26, attinge al lavoro di Colebrooke per inserire le riflessioni sul pensiero indiano nel contesto del proprio sistema filosofico.

Tuttavia, tra Ottocento e Novecento emerge un'attenzione specifica per la filosofia indiana: senza voler semplificare, è possibile delineare tre tendenze da parte degli studiosi. La prima si traduce in un atteggiamento entusiastico, ma ingenuo e privo di una reale rielaborazione critica, nei confronti della spiritualità indiana, di cui è esaltata la raffinatezza, l'antichità, la profonda saggezza. Esempari a tal proposito sono alcune affermazioni di Victor Cousin, che nella sua *Histoire generale de la philosophie* (1884), considera la civiltà e la filosofia indiana sorgente della sapienza umana; inoltre è nota la posizione estrema della Società teosofica, fondata da Madame Blavatsky nel 1875, che riconduce il pensiero indiano a matrici occulte; anche Henry Bergson non nasconde moti entusiastici nei confronti di quanto si apprende “sulle rive del Gange”.<sup>6</sup> La seconda tendenza è quella rintracciabile in figure come Arthur Schopenhauer e Friederich Nietzsche, che si appropriano in maniera originale delle forme del pensiero filosofico indiano, integrandolo nella propria *Weltanschauung*. Non manca infine un filone di studi critici e filologici volti a indagare e a comprendere le fonti filosofiche sanscrite inquadrando nel loro contesto storico culturale: si pensi all'opera di Friederich Max Müller che nel 1899 dà alle stampe *The Six Systems of Indian Philosophy*, e a quella magistrale di Paul Deussen, che nel 1897 traduce direttamente dal sanscrito le *Upaniṣad* e nel 1899 pubblica la fondamentale *Philosophie der Upaniṣads*, tradotta in inglese nel 1906, a cura di A. S. Geden.<sup>7</sup> I pochi dati qui segnalati testimoniano non solo un approfondimento degli studi indologici, ma anche un sostanziale riconoscimento, per quanto talora non esplicito, delle implicazioni filosofiche del pensiero indiano.

A fronte di tale riscontro, risulta poco comprensibile il persistere del pregiudizio eurocentrico, proveniente dalla vulgata hegeliana, in filosofi del calibro di Edmund Husserl e Martin Heidegger. Nel suo *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (1936, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*), Husserl riafferma infatti il primato del modello aristotelico della filosofia, in quanto pura teoria e prodotto esclusivo dei Greci, giungendo a prospettare un processo di “europeizzazione” delle culture “altre”, quale unico adeguato strumento di comprensione della propria identità. Ancora secondo Heidegger la

5. Sul ruolo di Colebrooke in merito all'introduzione del pensiero indiano in Occidente si veda no Nicholson 2010, 125 ss. e Rocher–Rocher 2012, in particolare 131-178.

6. Si veda l'omaggio deputatogli dall'allievo Masson-Oursel 1941.

7. Ampia è la bibliografia in merito; si segnala in questa sede Halbfass 1988, 54-68 e Nicholson 2010.

filosofia è appannaggio dei Greci e dell'Europa, culla della metafisica, tratto distintivo dell'Occidente.

La *communis opinio* associa quindi alle speculazioni indiane un carattere pratico-soteriologico, essenzialmente religioso, rintracciandone il fondamento nella rivelazione dei *Vēda*. Tuttavia, all'interno del variegato panorama del pensiero filosofico indiano è possibile individuare correnti ateistiche accanto a quelle teistiche: è il caso di quella materialista dei *cārvāka* e degli *ājīvika*, di quella dualista del *sāṃkhya* e, paradossalmente, di quella ermeneutico-ritualistica della *mīmāṃsā*.

Anche in merito alla questione della rivelazione, che stabilirebbe in modo vincolante l'autorità dei testi vedici, occorre rilevare in primo luogo che sul suolo indiano sono fiorite scuole di pensiero anche al di fuori dell'ambito brahmanico, a prescindere quindi dall'autorità vedica, come il buddhismo e il jainismo. Inoltre, nel medesimo contesto brahmanico, la cosiddetta autorità dei testi spesso funge unicamente da cornice del discorso filosofico, che si stratifica in più livelli interpretativi e dà adito a visioni spesso contrastanti tra loro, ma tutte egualmente legittime.

Esemplare a questo proposito è il modo in cui sono costruiti e tramandati i testi delle diverse tradizioni di pensiero: il nucleo è costituito dall'insegnamento, formulato in aforismi, detti *sūtra*, attribuiti al maestro in genere considerato il più autorevole ed antico esponente della scuola. A questi si accompagna una serie di commenti di discepoli che, in epoche successive, si dichiarano fedeli continuatori di quella specifica dottrina esposta nei *sūtra*. A fronte dell'indiscussa autorità dei *sūtra*, l'esigenza di spiegarli e di renderli intelligibili determina il proliferare di commenti e commenti ai commenti, che propongono di fatto interpretazioni anche divergenti. Ciascun commento appartiene a un genere preciso, come la *kārikā*, in brevi strofe, la *vr̥itti*, parafrasi del testo, il *vārttika*, un commento critico con glosse, il *bhāṣya*, il più ampio commentario, che comprende e rielabora *vārttika* precedenti.

Ne deriva una sorta di testo unico che incorpora molteplici strati, il più importante dei quali, dal punto di vista del dibattito filosofico, è in realtà il più periferico – il *vārttika* o il *bhāṣya*, ovvero quello che ripartendo dall'imprescindibile *sūtra* originario e dipanando i successivi commenti, li integra in una visione complessiva che, in una certa misura, modifica e ridetermina la dottrina. Gli strumenti adottati sono squisitamente filosofici: l'indagine critica e razionale, fondata sull'argomentazione, e la riflessione sui *pramāṇa*, i criteri di conoscenza.

A questa costruzione del testo si accompagna, come ulteriore dimostrazione dell'intrinseca natura dialogica e razionale del pensiero indiano, la pratica diffusa del dibattito filosofico in ambito indiano. Così come la stratificazione dei testi, la pratica del dibattito rappresenta una spinta propulsiva determinante dell'elaborazione del pensiero indiano, costantemente costretto a raffinarsi e perfezionarsi per dar prova della propria solidità.

Se l'implicito presupposto di una rappresentazione univocamente mistico-religiosa dell'India è la negazione della possibilità stessa di uno sviluppo del pensiero indiano, al contrario gli indologi hanno ormai delineato, anche attraverso lo studio dei diversi livelli testuali, la lunghissima tradizione di dibattito razionale che l'India ha conosciuto e ancora conosce, nata da una serie di tentativi sistematici di formulare visioni coerenti del mondo e di convalidarle e difenderle dagli attacchi delle scuole avversarie.<sup>8</sup>

Alla luce di queste considerazioni, le motivazioni del pregiudizio eurocentrico paiono decadere e la stessa questione terminologica, legata all'origine di "filosofia", risulta priva di fondamento. Del resto Diogene Laerzio, che sottolinea la genesi greca della denominazione "filosofia", apre la sua opera riferendo le opinioni di quanti ritengono che la filosofia stessa sia di derivazione barbara (I.1). Sebbene non esista né in sanscrito né in altre lingue indiane un perfetto equivalente di 'amore per la sapienza', non mancano espressioni per indicare concezioni e metodi che l'Occidente definirebbe filosofici.<sup>9</sup>

Il termine che forse meglio corrisponde a "filosofia", soprattutto per il valore che gli è stato attribuito in tempi recenti dai movimenti neoinduisti, è *darśana*, che deriva dalla radice *drś*, 'vedere', e significa per l'appunto 'visione'. Nella tradizione indiana è possibile individuare essenzialmente due accezioni di visione-*darśana*: la prima è riconducibile al concetto di "punto di vista, opinione, prospettiva", la seconda all'idea di "visione complessiva, sistema, dottrina", in particolare, questa seconda accezione può acquisire il valore assoluto di "unica dottrina e via di liberazione". Veicolo di un ulteriore portato filosofico è il termine *ānvīkṣikī*, aggettivo femminile derivato dalla radice sanscrita *anu-īkṣ*, 'speculare, seguire con lo sguardo', attestato come attributo del sostantivo *vidyā* 'scienza' nell'*Arthasāstra* di Kauṭilya (IV-III a.C. ca.), dove si afferma:

La [scienza denominata *ānvīkṣikī*] è di aiuto al mondo investigando (*anvīkṣamāṇā*) attraverso argomentazioni razionali (*betu*) su quanto è giusto o ingiusto nei *Veda*, utile o inutile nelle attività economiche, corretto o scorretto nell'arte del governo, e su quello che è punto di forza o di debolezza di tali scienze [...].<sup>10</sup>

Si tratta quindi della scienza critica e argomentativa per eccellenza; anche per *ānvīkṣikī* accanto a tale significato generale, se ne individua un secondo più specifico, quello di sistema logico che comprova l'autorità dei *Veda* e in questo senso sinonimi-

8. Sulla questione si veda, tra gli altri, Bronkhorst 2001b, in particolare 6-48 e 195-221.

9. Esemplare del dialogo interculturale tra India e Grecia proprio in quanto a "indagine razionale" è anche Bronkhorst 2002.

10. *ĀŚ* 1.2.11: *dharmādharmau trayyām arthānarthau vārttāyām nayānayaṁ daṇḍanītyām balābale ca etāsām betubhir anvīkṣamāṇā lokasya upakaroti [...]* //

mo del *darśana* ortodosso del *nyāya*. Del resto, ampia è la gamma di denominazioni affini a *darśana* che rimandano alla “visione” e alla “esposizione discorsiva” come strumento di disamina, indagine critica e confronto.<sup>11</sup>

Per concludere questo primo *excursus* sul problema dell’approccio filosofico indiano, si può osservare che rigettare la possibilità stessa di una filosofia in India comporterebbe da un lato l’analogo rifiuto di intere correnti – si pensi alla Scolastica - del percorso filosofico dell’Occidente, in sé assai disomogeneo; e implicherebbe dall’altro la negazione dell’autentico presupposto della filosofia occidentale: quel “dialogo” che la caratterizza fin dalle origini. Con questo, non si intende assimilare *tout court* il pensiero indiano alle categorie occidentali, che qui si configurano solo come intermediarie per accedere alla materia, peraltro da riconoscere in tutta la sua specificità. In effetti, se il dialogo presuppone una “alterità”, questa è da porsi come interlocutore paritetico nella dialettica del confronto dialogico.

## *Parte II. Prospettive metodologiche*

Appare dunque evidente che questo tipo di discorso sia intrinsecamente comparatistico e può pertanto rappresentare il punto di partenza per una riflessione sulla filosofia comparata, come tentativo specifico di istituire un confronto inter-culturale tra filosofie diverse, utilizzando dunque fonti differenti per lingua, contesto culturale e filosofico-religioso di appartenenza. L’incontro tra filosofia occidentale e filosofia indiana si pone infatti inevitabilmente come confronto fra tradizioni lontane tra loro dal punto di vista spaziale, cronologico, contestuale. In questa prospettiva, sorgono inevitabilmente problemi di carattere metodologico (come stabilire il confronto? È realmente possibile stabilirlo? Quali strumenti occorre usare?), e di opportunità (tale confronto è auspicabile?).

Nella pratica della filosofia comparata e nella riflessione su di essa è forse possibile riconoscere quattro atteggiamenti ed esiti prevalenti che corrispondono a diversi approcci alla materia.<sup>12</sup>

In primo luogo è possibile individuare un atteggiamento riduzionista: l’identificazione univoca con la propria civiltà, considerata normativa nello studio delle altre, le “riduce” così a uno schema di comprensione pre-definito, il quale dà luogo a una “descrizione pura” della tradizione altra in relazione alla propria, presupponendo che costruisca domande e risposte esattamente nello stesso modo, o peggi a una “dichiarazione della superiorità” della propria tradizione su ogni altra.

11. Per la terminologia filosofica si veda Halbfass 1988, 262-286.

12. Su queste considerazioni e la terminologia adottata, cfr. Pasqualotto 2003 e Nussbaum 2006. Utili anche le osservazioni di Chiricosta 2013.

In quest'ottica si può inquadrare l'opera di Hegel, come delineata nella Parte I di questo lavoro. Un secondo tipo di atteggiamento è riconducibile a una fascinazione esotica, che si traduce in una completa alienazione di sé, della propria cultura nella cultura altrà: si possono annoverare celebri esempi, quali la stessa Madame Blavatsky e della Società teosofica sopra richiamata. Un ulteriore filone particolarmente prolifico è poi quello del perennialismo, ossia la tendenza a non cogliere la specificità e l'evolversi delle diverse tradizioni, riconducendole a un unico schema interpretativo pre-costituito, ritenuto anteriore logicamente e cronologicamente alle singole manifestazioni delle diverse culture e, comunque, sempre valido e sempre soggiacente ad esse. Sono note a questo proposito le figure e le opere di Aldous Huxley, René Guénon, e Ananda Kentish Coomaraswamy, solo per citarne alcuni. Infine, è possibile identificare un atteggiamento che sostiene l'incommensurabilità delle tradizioni culturali: si nega la possibilità stessa di istituire un confronto tra le culture, in quanto considerate totalmente prive di un terreno comune. Sono riconducibili a questo atteggiamento le riflessioni di certa filosofia, come dimostrano le considerazioni proposte su Husserl e Heidegger nella Parte I di questo lavoro.

A conclusione di tali riflessioni, risultano utili in tal senso le considerazioni di Pasqualotto sulla filosofia come comparazione, dicitura certamente da preferirsi a filosofia comparata, in quanto illumina il carattere essenzialmente ed eminentemente comparativo di ogni prassi filosofica. In quest'ottica, il soggetto è direttamente coinvolto nella prassi comparativa; non si muove né con pretese di neutralità né da una prospettiva culturale avvertita come egemone, ma procede nella ricerca filosofica consapevole di essere attivamente coinvolto nella costruzione del discorso comparativo in una posizione dinamica con i termini della comparazione con cui ha a che fare, i quali non sono antecedenti al soggetto che la opera, così come questi non è antecedente ad essi, ma appartengono a un unico «campo problematico, determinato dalla loro interazione».<sup>13</sup> È proprio la comparazione tra tradizioni assai diverse consente di mettere in luce il carattere intrinsecamente comparativo di ogni filosofia: la comparazione filosofica ritorna sul soggetto stesso che la opera, il quale investe con le sue domande gli oggetti della propria comparazione e al tempo stesso è investito da tali oggetti. Tale meccanismo conduce inevitabilmente a un confronto profondo con la propria stessa cultura, di cui possono essere rimessi in discussione e ridefiniti gli stessi presupposti. In tale prospettiva è interessante il riferimento alla formulazione della «filosofia imparativa» di Raimon Panikkar, propria di chi «apprende da altre [culture] e valuta queste criticamente a partire dal proprio punto di vista».<sup>14</sup>

13. Cf. Pasqualotto 2002.

14. Panikkar 1997, XXX.



Se traiamo tutte le conseguenze di un simile discorso, l'inter-cultura appare come essenza e fondamento della costruzione di ogni cultura. Se valutiamo attentamente la critica comune che viene posta alla filosofia comparata in relazione all'incommensurabilità fra tradizioni diverse, non possiamo negare che tale incommensurabilità esista anche all'interno di una stessa tradizione. Sintetizzando e semplificando all'estremo la questione: come può un pensatore del XXI secolo porsi realmente in relazione con uno del V a.C.? Che cosa possono realmente condividere culturalmente?

Le posizioni fin qui richiamate non possono che far emergere queste tensioni, che non appartengono solo al campo della cosiddetta filosofia comparata ma, come si va delineando, al campo della filosofia in sé, e in generale alla epistemologia. All'interno di questo quadro di riferimento restano da approfondire i termini metodologici entro i quali la comparazione tra tradizioni e saperi diversi fra loro può risultare davvero proficua.

A tal proposito, nell'ambito della teologia comparata Francis Clooney propone interessanti osservazioni che si possono mutuare e applicare al campo propriamente filosofico.<sup>15</sup> In particolare, un primo strumento metodologico consiste nel circoscrivere l'analisi a un aspetto specifico delle tradizioni messe a confronto fra loro, al fine di evitare generalizzazioni, e istituendo pertanto specifiche connessioni. Questo accorgimento metodologico, apparentemente innocuo, se utilizzato costantemente contribuirebbe a smontare l'immagine riduzionistica di un Occidente contrapposto a un Oriente, spesso ancora invalsa nonostante le riflessioni di figure come Edward Said e tutto il filone degli studi post-coloniali. Se osserviamo la realtà filosofica non possiamo che constatare la presenza di più orienti e più occidenti, i quali nella loro dinamicità possono essere messi fruttuosamente in relazione e comparati tra loro. Un'ulteriore utile indicazione metodologica impone di non focalizzare l'attenzione soltanto sulle affinità, ma di mettere in luce anche le differenze e la loro articolazione talvolta irriducibile tra ambiti culturali differenti. Anche questo accorgimento, apparentemente scontato, permetterebbe non solo di decostruire l'immagine monolitica di un Oriente e un Occidente alternativamente osservati nella loro alterità o nella loro coincidenza, ma anche il rischio riduzionistico di appiattare tra loro categorie non propriamente analoghe, generando sovrapposizioni indebite e fraintendimenti. Tale riconoscimento delle differenze risulta interessante anche in relazione agli aspetti filologici della prassi comparativa, rispetto ai quali l'ambito dell'estetica risulta un campo privilegiato di osservazione, dove prendono forma concreta le brevi indicazioni metodologiche qui delineate.

15. Clooney 2002.

*Parte III. Per una prassi filologico-comparativa applicata all'estetica indiana*

Nella comparazione tra culture diverse, un ruolo privilegiato spetta agli studi storico-filologici, per quanto il metodo d'impronta storicista tradizionalmente diffidi dell'approccio comparativo. Da una parte, è il rigoroso lavoro filologico-testuale applicato alle opere delle scuole di pensiero indiane, in particolare alla loro stratificazione esegetico-commentariale, a rilevarne la vertiginosa complessità: alle istanze metafisiche si correlano molteplici e articolate categorizzazioni del reale, fondate su raffinate speculazioni di carattere logico-epistemologico, frutto dei medesimi dibattiti sapienziali a cui si deve la fondazione della stessa ermeneutica testuale indiana. Nondimeno, una tale smisurata e a tratti insondabile complessità può provocare una sorta di smarrimento conoscitivo, che rischia di precludere l'approccio comparativo: è facile approdare a una forma di "differenza radicale", per la quale ogni sforzo di traducibilità e dunque di confronto dia-logico sia percepito come impraticabile; il singolo fenomeno rimane circoscritto nella propria specificità diacronica e diatopica, non equiparabile a forme culturali altre, tanto che anche la traduzione linguistica può risultare impraticabile. Eppure, è proprio la tensione ermeneutica il fondamento stesso di ogni realtà culturale: mosaico risultante da interazioni, connessioni, processi dialettici di molteplici tasselli, un fenomeno culturale non si esaurisce in uno sterile "monologismo", ma si dà in un orizzonte poliedrico di saperi, si "dis-piega" nella prassi comparativa. Così nell'interpretare un testo: qui accade qualcosa di simile a ciò che Pasqualotto descrive in relazione alla pratica comparativa. Il soggetto, in questo caso colui che interpreta, è investito dalle istanze poste dal testo-oggetto di interpretazione: nella pratica ermeneutica come tale si opera una forma di "decostruzione" e "dis-piegamento" sia del testo-oggetto, sia del soggetto-interprete, sia della lingua, veicolo di "com-misurazione" culturale. Quindi, paradossalmente, proprio la consapevolezza della complessità dei fenomeni culturali di cui il metodo storico-filologico ci fa carico, predisponendoci a un'indagine trasversale e pluridimensionale, è il punto di partenza più proficuo per una prassi comparativa. Altrettanto paradossalmente, proprio dove sembra più immediata una convergenza concettuale, per via di coincidenze di sfere semantiche, e quindi all'opposto si rischia di cadere in facili stereotipi comparativi (es. misticismo indiano e misticismo cristiano), lì si dà la necessità di indagare la differenza e quel resto di intraducibilità che consenta di mantenere viva la tensione "metaforica" linguistico-culturale.

Uno degli ambiti di confronto più proficui, proprio perché si colloca già di per sé in uno *specimen* trasversale, è l'estetica: così un insospettabile Giorgio Agamben nel suo studio pubblicato nel vol. 6 della *Enciclopedia Einaudi* (1979), intitolato

*Gusto*,<sup>16</sup> dopo aver individuato nella scissione platonica tra sensibile e intellegibile la matrice di quella esperienza estetica sintetizzabile nella definizione kantiana del gusto come «interferenza di sapere e piacere» (*Critica del giudizio*, 1790) – situandosi il giudizio di gusto tra l'universalità del logico e l'assoluta relatività della sensazione –, concludeva citando un passo del *Sāhityadarpana* o 'Specchio della composizione letteraria', celebre trattato di poetica indiana risalente al XIV sec., attribuito al dotto Viśvanātha. Qui si afferma che elemento caratterizzante della letteratura d'arte è il *rasa*, (*vākyaṃ rasātmakam kāvyam* 1.3), termine sanscrito tradotto convenzionalmente come 'gusto, sapore', e per traslato 'fruizione estetica';

consiste in consapevolezza mentale (*cit*), beatitudine (*ānanda*) e luce auto-risplendente (*sva-prakāśa*), un tutto indivisibile (*akhaṇḍa*), svuotato del contatto diretto con altri oggetti della percezione, fratello uterino del dolce assaporamento del *brahman* (*brahmāsvādasahodara*), dotato delle funzioni vitali in qualità di folgorante godimento (*camatkāra*) oltremondano (*lokottara*).<sup>17</sup>

Il *rasa* del *Sāhityadarpana* comporta la perfetta condizione di integrità (*abhinnavā*), o pienezza indifferenziata, connaturata alla realtà superiore a quella convenzionale: in un'esperienza di rapimento estatico-gustativo (*camatkāra*), si può attingere all'assoluto-*brahman*, il cui assaporamento (*brahmāsvāda*) è della medesima natura ('fratello uterino' - *sahodara*) di quello estetico (*rasāsvāda*). Secondo Pollock (2016, 261 ss.), tale nozione di *rasa* si colloca nell'alveo di una tendenza alla vedāntizzazione, in particolare di matrice advaita, già attiva almeno dal IX sec., che raggiunge il culmine nel XVI sec., in particolare nell'opera di Viśvanāthadeva,<sup>18</sup> con l'assunzione della piena identità di *rasa* e *brahman*, a partire dalla celeberrima citazione della *Tāittirīya-Upaniṣad* (2.7.2) *raso vai sah*. Secondo il monismo di matrice śankariana il *rasa* non si limita ad essere una fruizione estetica, ma un'esperienza trascendentale, in cui il fenomenico molteplice svanisce in quanto mera parvenza illusoria, e l'unica realtà intellegibile si staglia immota e auto-illuminantesi come Sé assoluto. In questa prospettiva, il termine *rasa* è preferibilmente tradotto come 'essenza', implicando un principio ultimo spirituale.

16. Ripubblicato per Quodlibet edizioni, Macerata 2015.

17. *SD* III. 2-3ab: *akhaṇḍa-svaparakāśānanda-cin-mayaḥ / vedyāntara-sparśa-sūnyo brahmāsvāda-sahodaraḥ // lokottara-camatkāra-prāṇaḥ* [...] // Il passo è citato in Gnoli 1968<sup>2</sup>, 47; A. K. Coomaraswamy lo aveva già riportato in *The Transformation of Nature in Art* (1934, 48 ss.), opera ora tradotta in italiano in *La trasfigurazione della natura nell'arte*, a c. di G. Marchianò, Abscondita edizioni, Milano 2015 (si veda il passo a p. 46). Tuttavia, Agamben si avvale della versione italiana tratta dall'opera di R. Daumal, *I poteri della parola*, a c. di C. Rugafori, Adelphi, Milano, 1968, 165.

18. Pollock 2016, 310 ss.

Contemporaneamente al processo di vedāntizzazione in chiave monista, la nozione di esperienza estetica espressa dal termine *rasa* si arricchì della coloritura devozionale, in particolare di matrice vaiṣṇava: il *rasa* fu concepito come un'esperienza mistica, tramite cui il devoto può attingere la perfetta unione con il divino, in virtù del passo della *Bhagavadgītā* in cui Kṛṣṇa afferma *raso 'ham apsu* 'io [sono] il sapore nelle acque' (7.8).<sup>19</sup>

Ne consegue una concezione estetica fondata su premesse metafisiche e religiose, con finalità soteriologiche: la stessa opera d'arte è considerata espressione di una realtà superiore, intesa o come spirito assoluto che prescinde dal fenomenico, o come entità divina di cui l'universo empirico è manifestazione; l'artista è tale solo se vi attinge attraverso pratiche yogico-meditative. È questa la linea interpretativa dell'arte indiana che diviene dominante proprio in concomitanza con lo sviluppo dell'Orientalismo, portato del colonialismo culturale, e con le istanze identitarie neo-hinduiste, della prima metà del Novecento: tra gli esponenti principali si annoverano Ernest Binfield Havell (1861-1934), Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947), e Heinrich Zimmer (1890-1943), che influenzarono gli studi successivi tanto che si giunse a delineare un'arte *advaita* (Dehejia 1996) o una «Metaphysical School» (Chari 2002), nonché una concezione simbolica e mistica dell'arte,<sup>20</sup> fondamento della stessa opera di René Daumal, a cui si rifa G. Agamben nel citare il *Sābhityadarpaṇa*. Anche i primi studi di estetica comparativa di E. Deutsch e di G. Marchianò<sup>21</sup> furono influenzati da tale linea interpretativa: ancora oggi è questa che tende a prevalere nell'ottica di quel dualismo occidentale che pone come proprio orizzonte di senso una alterità antinomica come tale; tuttavia, non mancano alcune voci critiche e una più attenta contestualizzazione storico-culturale.<sup>22</sup>

Ora, in una prassi comparativa corretta, occorre superare tali dicotomie stereotipate, proprio ricostruendo il contesto storico-culturale di riferimento: il *Sābhityadarpaṇa* da cui è tratta quella citazione così significativa in una prospettiva cosiddetta "occidentale", rappresenta una delle innumerevoli rielaborazioni della concezione estetica indiana più antica, nota come «*rasa theory*» o 'teoria del *gusto/sapore*'. Proprio la "coincidenza" terminologica suggerisce un'immediata

19. Tale processo di teologizzazione si completa nel XVI sec. con l'opera di Rūpa Gosvāmin: si veda Pollock 2016, 300 ss.

20. Per una sintesi si veda, tra altri, Buttitta 2008.

21. Si vedano ad esempio Deutsch 1975; G. Marchianò, *La parola e la forma*, Bari, 1977; e ancora *East and West in Aesthetics*, ed. by G. Marchianò, Ist. Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1997.

22. Sulla linea interpretativa tradizionale si colloca ad esempio il contributo di Bussagli 1980-1981, e più recentemente Voss Roberts 2014; per una posizione più critica, significativa è l'opera di V. K. Chari (1990); importante per la ricostruzione storico-culturale è il contributo di E. Gerow (1999). Tra gli studi più recenti che rendono conto della complessità filosofica dell'estetica indiana, si vedano, Chakrabarti 2016, e gli importanti contributi di G. Marchianò e R. Wilkinson in Sasaki 2010.

occasione comparativa: in effetti, anche Agamben riconosce nella nozione di *rasa* un ideale sapienziale, poiché lì «piacere e conoscenza si uniscono», costituendo il superamento del paradosso gustativo fondante l'estetica occidentale.<sup>23</sup>

Qui il rischio di quello «sciovinismo descrittivo», paventato dalla Nussbaum (2006, 131), è evidente: il lessico “gustativo” (*rasa, āsvād-*) su cui il trattato indiano fonda la nozione di esperienza estetica, fa sì che spontaneamente la riconduciamo a una categoria a noi familiare, quella di gusto, per l'appunto, misconoscendone le differenze.<sup>24</sup> All'opposto, conferendo all'esperienza estetica il carattere mistico-e statico di matrice vedāntica e bhaktica, si è indotti a considerare questo, insieme alla finalità soteriologica, come il tratto specifico ed esclusivo della cultura indiana: è questa la linea interpretativa consueta nella prospettiva dicotomica occidentale. Così anche la concezione estetica si connota come ennesimo esempio di quella spiritualità idealmente “orientale”, che caratterizza la nostra stessa esigenza di alterità. Tuttavia, quella del *Sāhityadarpaṇa*, citata da Agamben, è una riflessione estetica che si colloca in una storia culturale assai complessa, che trova una tappa fondamentale della sua declinazione nel ricco e variegato scenario del Kashmir medievale, e in particolare nell'opera di Abhinavagupta, il celeberrimo filosofo del monismo śaiva kashmiro del XI sec.: nell'*Abhinavabhārati*, muovendo dal confronto delle teorie dei precedenti maestri,<sup>25</sup> elabora una concezione estetica, che si pone come snodo fondamentale per le riflessioni estetiche successive.

Questa è sintetizzata nella seguente formulazione:<sup>26</sup>

Con ciò l'aforisma si interpreta così: il *rasa*, che per tale motivo è afferente al medesimo ambito sensoriale della sensazione gustativa (*rasanā*), ossia poiché a partire dalla congiunzione di emozioni determinanti, conseguenti e transitorie si produce una sensazione gustativa (*rasanā*), è un oggetto della realtà al di là dell'ordinario.

Secondo Abhinavagupta tale è l'interpretazione della celeberrima definizione di *rasa* riportata nel *sūtra* «L'insorgere del *rasa* si ha a partire dalla congiunzione di emozioni determinanti, conseguenti e transitorie»,<sup>27</sup> inserito nel *rasādhyāya* o se-

23. Si veda la conclusione del contributo sopra citato (Agamben 2015, 58).

24. Anche Umberto Eco, in un suo intervento tenuto a Pondicherry, dal titolo *The Concept of Knowledge in Aesthetics*, in occasione de The Second International Congress on the Reciprocal Knowledge (Goa-Pondicherry-Delhi, 17th-24th October 2005), a conclusione di una breve sinossi relativa ai termini *gusto* e *rasa* tra cultura europea e indiana, esorta alla cautela di fronte alle coincidenze terminologiche e alle facili sinonimie, ed invita ad usare la pratica comparativa anche per sottolineare le differenze, ovvero lo specifico culturale.

25. Si veda Masson-Patwardhan 1970, I, 5-14

26. *ABh* I.279: *tena vibhāvādisaṃyogād rasanā yato nisṭadyate tatas tathāvidharasanāgocarō lokottaro 'rtho rasa iti tātparyam sūtrasya /*

27. *NS* VI.31: *vibhāvānubhāvavyabhicārisaṃyogād rasanisṭattib /*

sta sezione del *Nāṭyaśāstra*, il trattato dell'arte teatrale attribuito al saggio Bharata, la cui compilazione è convenzionalmente assegnata almeno ai primi secoli dell'era volgare (II-III sec. ca.), e si considera definitivamente conclusa intorno al VI sec.<sup>28</sup> Come è noto, in quest'opera il termine *rasa* assume un significato specifico, indicando l'elemento peculiare (*viśeṣa*) all'arte drammatica: si tratta del 'gusto' o 'sentimento' in quanto assaporamento emotivo,<sup>29</sup> derivato dalla concomitanza dei diversi stati emotivi prodotti dalle *performance* teatrali.

Qui si collocano le fondamenta della teoria stessa dei *rasa*, ma la concezione propriamente estetica a cui si riferisce il *Sāhityadarpana*, per la quale il *rasa* come 'sentimento estetico' è fruizione estendibile a qualsiasi opera letteraria (*kāvya*), al di là dello specifico teatrale, e nella sua declinazione monista śankariana sarà potenzialmente applicabile a ogni forma d'arte, in quanto simbolo della fruizione dell'assoluto-*brahman*, è il risultato di quella tensione ermeneutica di cui si ritrova traccia nella letteratura esegetica del *Nāṭyaśāstra* stesso, almeno a partire dall'VIII sec., proprio nel contesto culturale kashmiro: l'*Abhinavabhāratī* di Abhinavagupta, come commentario dell'opera di Bharata, è uno dei principali esempi di tale pratica sapienziale che presuppone un complesso scenario culturale<sup>30</sup> e un confronto dialettico tra scuole di pensiero non esclusivamente moniste.<sup>31</sup>

Secondo Abhinavagupta, infatti, l'esperienza estetica,<sup>32</sup> espressa dal termine *rasa*, è intesa come "assaporamento" in quanto totale appagamento (*rasāsvāda*), svincolato dagli ordinari fenomeni empirici e dalle condizioni individuali contingenti; temporanea sospensione impersonale, pertinente a una realtà al di là dell'ordinario (*lokottara*), è omologa - ma non identica - da una parte all'esperienza sensoriale gustativa della esperienza ordinaria (*rasanā*), dall'altra all'assaporamento del *brahman* supremo (*brahmāsvāda*) propria della condizione degli *yogin*. Come esperienza di "assaporamento" può condividere sinonimicamente con l'esperienza sensoriale ordinaria il termine *rasanā*, come si è visto nella definizione sopracitata, e tuttavia in *ABh* I. 279 si precisa:

Questa sensazione gustativa (*rasanā*) si distingue dalla sensazione degli stati emotivi (come piacevolezza, ecc.), risultante dagli strumenti conoscitivi ordinari (*lau-*

28. Sulla questione si veda tra gli altri Bansat-Boudon 1992, 37-38.

29. Si veda il contributo di Boccali 2007.

30. Si veda in proposito il recente volume a cura di E. Franco e I. Ratié (2016).

31. Molteplici sono gli ambiti teorici di confronto per la scuola filosofica Pratyabhijñā con altri sistemi filosofici indiani (Ratié 2011, 35 ss.), ma uno dei più proficui fu con quello logico-epistemologico buddhista, in particolare *vajñānavāda* (Torella 1992); per le teorie linguistiche, fondamentale fu l'apporto della scuola Mīmāṃsā (Pollock 2010) e del grammatico Bhartṛhari (Torella 2009).

32. Si vedano Gnoli 1968; Masson-Patwardhan 1969; 1970; Gerow 1994; sintesi pregevoli si trovano in Cuneo 2006, e Fernández Gomez 2009.

*kika-pramāṇa*) (come percezione diretta, inferenza, parola rivelata, analogia, ecc.), e allo stesso modo [si distingue] dalla distaccata consapevolezza degli stati di coscienza altrui, che sorge come percezione diretta propria degli *yogin*, e [si distingue] dalla esperienza (*anubhava*) della omogeneità (*ekaghana*) propria della beatitudine in sé, che pertiene agli *yogin* supremi, purificata e svuotata dalle affezioni proprie della realtà empirica (*sakala*).<sup>33</sup>

Tale concezione estetica si colloca perciò in un alveo monista, ma lo scarto posto dalla relazione omologica e non d'identità ontologica tra *rasāsvāda* e *brahmāsvāda*<sup>34</sup> può offrire spunti di riflessione sulla pratica comparativa stessa: lo sforzo ermeneutico di Abhinavagupta si prefigura come paradigma di una modalità di pensare la differenza, implicando anche un'epistemologia della differenza.<sup>35</sup>

Infatti, l'assaporamento del *rasa* segna il passaggio dalla realtà ordinaria, e come tale rispondente ai parametri conoscitivi ordinari, a partire dalla diretta percezione sensoriale (*pratyakṣa*), a una realtà 'in'-ordinaria (*a-laukika*), attingibile solo in quanto esperienza conoscitiva come tale: un 'ri-conoscimento', appunto, *praty-abhijñā*; la prima si caratterizza per una varietà fenomenica che implica una molteplicità di enti oggettivamente e individualmente differenziati, ma cognitivamente inconsapevoli, la seconda consiste nel puro omogeneo fluire dell'esistenza come Auto-cosciente o completa Coscienza in sé (*sva-samvedana*); è nella dinamica "riflessione" di tale Coscienza in sé che il livello di realtà ordinario si svela inerte e si riassorbe nel 'riconoscimento' del Sé indifferenziato. L'esperienza estetica è quindi un'esperienza cognitiva, ma epistemologicamente sfuggente, schermo bidimensionale e della molteplicità empirica e della omogeneità indifferenziata: trasversale alla percezione diretta e indiretta del fenomenico, ugualmente irrelata alla realtà individuale del soggetto conoscitivo e alla realtà oggettiva del conoscibile, afferente a molteplici livelli espressi e inespressi del reale. Una tale esperienza cognitiva trova il suo ambito d'elezione proprio nel *nāṭya*, il teatro: il suo statuto ontologico è di per sé ambiguo, una "meta"-realtà sospesa tra finzione scenica e azione reale;<sup>36</sup> per lo stesso Abhinavagupta il teatro è tale «a partire dal fatto che reale e non-reale, ben noti nella condizione ordinaria, si caratterizzano diversamente» (*lokaprasi-*

33. *ABh* I 179 ad *NŚ* VI 31: *sā [rasanā] ca pratyakṣānumāṇāgāmapamānādīlaukikapramāṇa-janitaratyādyavabodhataḥ tathā yogipratyakṣajanītatasthāparasamvittijñānāt sakalavaiśayikoparāga-śūnyaśuddhāparayogigatasvānandaikaghanānubhavāc ca viśiṣyate* /. Per il significato di *ekaghana* inteso come 'compatto, omogeneo, senza interferenze di ostacoli' si veda Gnoli 1968<sup>2</sup>, 58; in merito allo *yogipratyakṣa*, si veda Torella 2008.

34. Sulla questione si vedano Masson-Patwardhan 1969, 162-164; Larson 1976; Bäumer 1997, 341-349.

35. Sullo statuto di "alterità" nella scuola kashmira *Pratyabhijñā*, si veda Ratié 2007, in particolare 336-354.

36. In merito si veda Bansat-Boudon 2012, in particolare 224-225.

*ddhasatyāsatyavilakṣaṇatvāt*):<sup>37</sup> in effetti lo “spettatore” come tale si rapporta allo “spettacolo” teatrale consapevolmente partecipe della illusione scenica.

Dunque lo spettacolo teatrale, nel suo duplice statuto di esperienza ordinaria e “para”-ordinaria, prefigura la suprema esperienza della pura Auto-coscienza o Sé indifferenziato: questa si realizza nel superamento del dualismo “Io / Altro”, e in genere della logica binaria fondata sull’antinomia “immanente / trascendente”. Infatti, diversamente dalla soluzione śāṅkariana che considera la realtà empirica mera illusione (*māyā*) e come tale non-essere da cui l’essenza “assoluta” prescinde, il principio monista śāiva kashmīro per disvelarsi come tale presuppone la molteplice manifestazione sensibile stessa: il totalmente trascendente si costituisce di un tutto ‘differenziato’ (*viśva-maya*), quindi paradossalmente il Sé indifferenziato comprende e sublima sia la pura soggettività, sia la pura oggettività.<sup>38</sup>

Davvero arduo è rendere linguisticamente il concetto di assoluto della scuola kashmīra:<sup>39</sup> attraverso un lessico filosofico a noi noto si rischia di evocare delle categorie non proprio corrispondenti a quelle di Abhinavagupta, ma è lo stesso maestro kashmīro a sottoporre la lingua sanscrita a uno strenuo sforzo espressivo per rendere quello scarto concettuale tra il dicibile, condizione linguistica ordinaria che accede solo a una conoscenza parziale, e l’indicibile, suprema realtà del Sé indifferenziato, che si esplica nel puro atto conoscitivo. Se lo spettacolo teatrale, come “meta”-realtà, rappresenta tale condizione ibrida e paradossale, è il termine *rasa* il segno linguistico della tensione ermeneutico-conoscitiva per la quale una convenzionale dicibilità è “tra”-slata fino al limite di espressività, arrivando a implicare una sfera conoscitiva che esula l’ordinario. Etimologicamente nome radicale derivato dalla radice I.E. \*h<sub>1</sub>érs- / \*h<sub>1</sub>ṛs- ‘fluire’,<sup>40</sup> trova nell’area indo-aria, e in particolare indiana, uno specifico semantico, connesso al carattere di fluidità (*liquido*, *succo*) della sfera corporea, indicando sia la facoltà sensoriale soggettiva, il *gusto*, sia l’oggetto sensoriale in sé, come sensazione gustativa, il *sapore*.

E in effetti, all’area semantica “alimentare” ancora si riferisce il *Nāṭyaśāstra*, quando per spiegare lo specifico significato di *rasa* come ‘sentimento estetico’ lo compara al *rasa* inteso come il succo di vivande saporite: è questo “sprigionato, distillato”, dalla *performance* teatrale (VI 31). Così già il saggio Bharata poneva in relazione due piani del reale: quello concreto direttamente esperibile attraverso l’organo sensoriale deputato all’assaporamento del cibo, e quindi alla sua fruizione

37. Bansat-Boudon 1992, 150-151; il termine *sākṣyātkāra* ‘percezione quasi immediata’ indica il medesimo statuto ontologicamente e cognitivamente ambiguo del teatro: risponde a un livello di consapevolezza del reale e a parametri conoscitivi differenti rispetto a quelli ordinari.

38. Larson 1976; Gerow 1994, 186-193.

39. Sulla complessità concettuale della scuola kashmīra Pratyabhijñā si veda Ratić 2011.

40. Mayrhofer 1992-1996, *sub voce*.



(*bhuj-* ‘fruire, cibarsi’), e quello afferente a una corporeità illusoria, a una sensibilità analoga ma indirettamente esperita, riflesso dell’esperienza fenomenica diretta.

Come gli uomini sensibili (*su-manas*) assaporano i sapori (*rasa*) cibandosi di cibo preparato con svariate spezie (*vyāñjana*), e provano gioia e altre emozioni, così gli spettatori sensibili (*su-manas*) assaporano le emozioni stabili, attinenti alle reazioni involontarie, ai corpi e alle voci, condite (*vyāñjita*) con una varietà di rappresentazioni di stati d’animo, e provano gioia e altre emozioni. [...]

Come le persone esperte di cibo, cibandosi assaporano un cibo condito con molte spezie e molti ingredienti (*dravya*), così i saggi assaporano con la mente (*manas*) le emozioni stabili connesse alle rappresentazioni degli stati d’animo: perciò sono tradizionalmente definiti “sapori” del teatro.<sup>41</sup>

E Abhinavagupta a proposito del medesimo passo del *Nāṭyaśāstra*:<sup>42</sup>

Si definisce con il termine “*rasa*” poiché è colto attraverso un processo figurativamente equivalente (*paryāya*) all’altro [processo] della sensazione gustativa (*rasanā*): [è] caratterizzato da quiete, gioia co-essenziata di piena autocoscienza, senza ostacoli.

Questo è uno dei passi dell’opera del maestro kashmiro che segna l’approdo allo *śāntarasa*,<sup>43</sup> la ‘saporazione in quiete’: tra il ri-conoscimento del Sé indifferenziato e la reificazione dell’esperienza ordinaria, si pone quel “fluidico” in cui la tensione dialettica della pluralità fenomenica si stempera e i riflessi materici si fanno inconsistenti, subentrando improvviso un pieno e compiuto appagamento, al di là dei dualismi fisico e metafisico, immanente e trascendente, ecc.

Così, si esprime ancora Abhinavagupta nel suo commentario:

41. *NŚ* VI.31-33: *yathā hi nānāvyañjanasaṃskṛtam annaṃ bhūñjānā rasān āsvādayanti sumanasāḥ puruṣā harṣādīṃś cādbigacchanti tathā nānābhāvābhīnayaḥvyāñjitān vāgaṅgasattvopetān sthāyībhāvān āsvādayanti sumanasāḥ prekṣakāḥ harṣādīṃś cādbigacchanti /*

[...]

*yathā bahudravyayutair vyañjanair bahubhir yutam /  
āsvādayanti bhūñjānā bhaktaṃ bhaktavido janāḥ // 32 //  
bhāvābhīnayasambaddhān sthāyībhāvāṃś tathā budhāḥ /  
āsvādayanti manasā tasmān nāṭyarasāḥ smṛtāḥ // 33 //*

Per il commento si veda Masson–Patwardhan 1970, I. 46-47; II. 65-73.

42. *ABh* I 261 ad *NŚ* VI 31: *nirvighnasvasaṃvedanātmakaharṣāvīśrāntīlakṣaṇena rasanāparaparyāyena vyāpāreṇa grhyamāṇatvād rāsābdenābbidhīyate /*

43. Si vedano Masson 1969 e tra gli altri Gerow-Aklujkar 1972.

Con ciò l'assaporamento del *rasa* (*rasāsvāda*) è in essenza un folgorante godimento (*camatkāra*), che non attiene alla condizione ordinaria, differente dall'atto conoscitivo ordinario, fondato su memoria (*smṛti*) e inferenza (*anumāna*).<sup>44</sup>

Ciò che colpisce in questi testi è lo sforzo linguistico sotteso alla finalità esegetica propria del genere testuale stesso dei commentari: da una parte il fenomeno fisico della percezione sensoriale, il fenomeno psicologico dello "sprigionarsi degli stati emotivi", e il fenomeno culturale dell'esperienza estetica rispondono a complesse definizioni basate su esemplificazioni e processi metaforici, ma dall'altra parte sono sinteticamente espressi da un unico segno linguistico, *rasa*, che afferisce a un repertorio lessicale tradizionale, finanche di ascendenza vedica. E proprio questa "liquida" polisemia è indizio di una strenua tensione logico-epistemologica: il termine *rasa* è empiricamente connotato riferendosi alla più materica delle percezioni sensoriali, connessa al cibo, e al contempo immette nella categoria dell'indeterminato, implicando una fluida essenzialità, che elude la verbalizzazione diretta.

Da qui l'uso del linguaggio figurato (*paryāya*), più volte sottolineato dallo stesso Abhinavagupta: l'eccedenza linguistica che traspare dalla formulazione "metaforica" esplicitamente applicata è il segno "consapevole" di quella dialettica Identità / Alterità espressa attraverso la condizione paradossale dello "spettacolo", di cui lo "spettatore" si fa complice altrettanto consapevole.<sup>45</sup> Dunque, proprio l'espressione *rasāsvāda* o 'assaporamento del *rasa*' implica da un lato la sfera empirica della percezione sensoriale gustativa pienamente fruita attraverso il *manas*, e dall'altra la sfera dell'ineffabile Sé che si auto-riconosce come indifferenziato. E in questa vertiginosa estensione di significazione, trasversale a categorie del reale così divergenti, almeno secondo i parametri occidentali, si colloca il punto di massima tensione logico-epistemologica, da cui eccede un significato "senza essere detto", l'inespresso appunto, o ineffabile. Eppure tale ineffabilità non è attinta esclusivamente per mera esperienza mistica, ma attraverso una consapevolezza logico-cognitiva, per cui l'ineffabile si scopre attraverso l'effabile, e il rapporto antinomico si rivela come tale proprio alla luce della medesima capacità cognitiva di distinguere dicibile e indicibile.<sup>46</sup> I parametri conoscitivi convenzionali introducono alla differenza, così come introducono alla verbalizzazione o 'esplicitato' (*vācya*), ma proprio la consapevolezza di quest'ultima è la chiave di accesso all'indifferenziato: lo scarto che si "dis-piega" tra le differenze, o i diversi significati possibili del segno linguistico, l'implicitato, si rivela l'unica realtà in grado di conferire significazione alla differenza.

44. *ABh* I. 282, ad *NS* VI 32: *tenālaukikacamatkārātmā rasāsvādaḥ smṛtyanumānalaukikasamvedānavilakṣaṇa eva* /.

45. Per una sintesi relativa alle teorie linguistiche della scuola kashmira si vedano Gnoli 1968<sup>2</sup>, XXVI-XXXIV, Masson-Patwardhan 1970, 15.

46. Per queste riflessioni, applicate anche all'esperienza estetica, si veda Matilal 2002.

Così, il fulcro della tensione linguistico-epistemologica di Abhinavagupta si concentra in una forma di onomatopea o ciò che potrebbe essere definito paradossalmente come “esplicitato (*vācya*) deverbalizzato”: il termine *camat-kāra* o ‘folgorante godimento’, più volte citato dal maestro kashmiro per indicare l’improvvisa piacevole meraviglia sprigionatasi nell’assaporamento del *rasa* (*rasāsvāda*), letteralmente significa ‘fare *camat*’, derivato quest’ultimo dalla radice *cam-* ‘sorbire, risucchiare’, ed equivalente al suono prodotto nell’atto di sorbire e gustare sostanze liquide.<sup>47</sup> Dunque il *rasa* si realizza in una mera “duplicazione sonora”: come tale è sospesa tra segno linguistico convenzionale e atto di verbalizzazione; espressione del puro atto cognitivo in sé, “in”-verbalizzato, è potenzialmente verbalizzabile, e quindi suscettibile di quel processo di semiosi per cui si dispiega il differenziato ma implicando l’indifferenziato. Non l’espressione figurata in sé né il suono in sé, ma il simultaneo “ri-conoscimento” delle dinamiche di significazione in atto rappresenta il processo di cognizione consapevole in sé: si riconosce istantaneamente in quanto unica realtà, ma è lo stesso per il quale si manifestano, differenziandosi, individualità empiriche.<sup>48</sup>

E tale processo di dinamico reciproco riconoscimento è il fondamento di una “prassi comparativa”: nel continuo consapevole fluire di processi di verbalizzazione, di significazione e di “traduzione” dell’indicibile in dicibile e processi di de-verbalizzazione, di meta-significazione, e di “tras-umanazione” nell’indicibile si commisurano le differenze, si dis-spiegano le dicotomie e si pongono le ipotesi di nuovi scenari di senso.

Alla luce di queste considerazioni scaturite dalla riflessione sugli sviluppi della concezione estetica indiana, di cui il *Sāhityadarpana* è solo una tappa, considerare il *rasa* come un ideale sapienziale caratterizzante la cultura orientale, in quanto, in virtù di una generica componente mistica, rappresenta il superamento della classica dicotomia occidentale “piacere” e “conoscenza”, è limitante non solo nei confronti della complessità semantica e culturale di cui il termine stesso *rasa* è portatore, ma anche delle possibili implicazioni logico-epistemologiche di cui si fa espressione: sono queste che consentono di rapportarsi a più piani del reale, promuovendo processi cognitivi e sviluppi di pensiero, secondo una dialettica della differenza che va ben oltre la questione kantiana del giudizio di gusto e dello stesso paradosso estetico-gustativo.

47. Così anche in Gnoli 1968<sup>2</sup>, XLIX.

48. Ratié 2007, 368; Ratié 2011, 508-516.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

- ABh* = *Abhinavabhārati: Nāṭyaśāstra* of Bharata, with the *Abhinavabhārati* of Abhinavagupta, vol. I, 4th ed., ed. by K. Krishnamoorthy, Oriental Institute, Baroda 1992.
- AS* = *Arthaśāstra*: <http://gretil.sub.uni-goettingen.de> [ultimo accesso 31.01.2017].
- Diogenes Laertius = *Vitae philosophorum*: <http://laertius-documentation.ancient-source.daphnet.org> [ultimo accesso 23.07.2017].
- NS* = *Nāṭyaśāstra*: <http://gretil.sub.uni-goettingen.de> [ultimo accesso 31.01.2017].
- SD* = *Sāhityadarpana*: <http://gretil.sub.uni-goettingen.de> [ultimo accesso 31.01.2017].

### *Fonti secondarie e traduzioni*

- Agamben 2015 = G. Agamben, *Gusto*, Quodlibet edizioni, Macerata 2015.
- Bansat-Boudon 1992 = L. Bansat-Boudon, *Poétique du théâtre indien*, École française d'Extrême-Orient, Paris 1992.
- Bansat-Boudon 2012 = L. Bansat-Boudon, *Aesthetica in nuce dans le mythe d'origine du théâtre indien*, in *Aux abords de la clairière. Études indiennes et comparées en l'honneur de Charles Malamoud*, sous la direction de S. D'Intino, C. Guenzi, Brepols Publishers, Tunhout 2012, 209-334.
- Bäumer 1997 = B. Bäumer, *Aesthetics of Mysticism or Mysticism of Aesthetics? The Approach of Kashmir Śaivism*, in B. Bäumer (ed.), *Mysticism in Shivaism and Christianity*, D. K. Printworld (P)Ltd., New Delhi 1997, 329-349.
- Boccali 2007 = G. Boccali, *Le «passioni» nel teatro e nella letteratura*, in G. Boccali, R. Torella (a c. di), *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e Tibet*, Einaudi, Torino 2007, 125-162.
- Bronkhorst 2001a = J. Bronkhorst, *Indology and Rationality*, «Asiatische Studien/Études Asiatiques» 55, 3 (2001), 917-941.
- Bronkhorst 2001b = J. Bronkhorst, *La Rationalité en Asie. Rationality in Asia*. Actes du Colloque de l'Institut International pour les Études Asiatiques (IIAS),

- tenu à Leiden les 4 et 5 Juin 1999, éd. par J. Bronkhorst, Université de Lausanne, Faculté des Lettres (Études des Lettres 2001. 3), Lausanne 2001.
- Bronkhorst 2002 = J. Bronkhorst, *Perché esiste la filosofia in India?*, in F. Squarcini (a c. di), *Verso l'India, Oltre l'India*, Mimesis, Milano 2002, 131-152.
- Bugault 1994 = G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, Presses Universitaires de France, Paris 1994.
- Bussagli 1980-1981 = M. Bussagli, *L'esperienza estetica nell'India antica*, «Indologica Taurinensia» 8-9 (1980-81), XV-XXVI.
- Buttitta 2008 = I. E. Buttitta, «*Veicoli dell'assoluto*» nella tradizione induista, in Id., *Verità e menzogna dei simboli*, Meltemi editore, Roma 2008, 169-229.
- Chakrabarti 2016 = A. Chakrabarti (ed.), *Indian Aesthetics and the Philosophy of Art*, Bloomsbury Publishing Plc, London–New York 2016.
- Chari 1990 = V. K. Chari, *Sanskrit Criticism*, The University of Hawaii Press, Honolulu 1990.
- Chari 2002 = V. K. Chari, *Representation in India's Sacred Images: Objective vs. Metaphysical Reference*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 65, 1 (2002), 52-73.
- Chiricosta 2013 = A. Chiricosta, *Filosofia interculturale e valori asiatici*, ObarraO Edizioni, Milano, 2013.
- Clooney 2002 = F. Clooney, *La prassi della teologia comparata. Con riferimento ad alcune recenti pubblicazioni*, in F. Squarcini (a c. di), *Verso l'India, Oltre l'India*, Mimesis, Milano 2002, 275-287.
- Cuneo 2006 = D. Cuneo, *Linguistica ed esperienza estetica in Abhinavagupta e Gadamer*, «Rivista di Studi Sudasiatici» 1 (2006), 139-160.
- Daumal 1968 = R. Daumal, *I poteri della parola*, a c. di C. Rugaffiori, Adelphi, Milano 1968.
- Dehejia 1996 = H. Dehejia, *The Advaita of Art*, Motilal Banarsidass, New Delhi 1996.
- De Pretto 2010 = D. De Pretto, *L'Oriente assoluto*, Mimesis, Milano 2010.
- Deutsch 1975 = E. Deutsch, *Studies in Comparative Aesthetics*, The University Press of Hawaii, 1975.
- Eco 2005 = U. Eco, *The Concept of Knowledge in Aesthetics*, intervento tenuto durante The Second International Congress on the Reciprocal Knowledge (Goa-Pondicherry-Delhi, 17th-24th October 2005), reperibile in scholar.google.it [ultimo accesso 5 febbraio 2017].
- Esleben 2003 = J. Esleben, «*Indisch lesen? Conceptions of Intercultural Communication in Johann Gottfried Herder's and Georg Foster's Reception of Kalidasa's Sakuntala*», «Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur» 95, 2 (2003) 217-229.
- Fernández Gomez 2009 = R. Fernández Gomez, *The Rasa Theory: A Challenge for Intellectual Aesthetics*, in A. Van den Braembussche, H. Kimmerle, N. Note

- (eds.), *Intercultural Aesthetics. A Worldview Perspective*, Springer, Belgium 2009, 105-117.
- Figueira 2002 = D. M. Figueira, *Aryans, Jews, Brahmins. Theorizing Authority Through Myths of Identity*, SUNY State University of New York Press, Albany–New York 2002.
- Franco–Ratié 2016 = E. Franco, I. Ratié (eds.), *Around Abhinavagupta. Aspects of Intellectual History of Kashmir from the Ninth to the Eleventh Century*, Lit Verlag, Berlin 2016.
- Gerow 1994 = E. Gerow, *Abhinavagupta's Aesthetics as a Speculative Paradigm*, «Journal of the American Oriental Society» 114, 2 (1994), 186-208.
- Gerow 1999 = E. Gerow, *Indian Aesthetics: A Philosophical Survey*, in E. Deutsch, R. Bontekoe (eds.), *A Companion to World Philosophies*, Blackwell Publishers, Oxford 1999, 304-323.
- Gerow–Aklujkar 1972 = E. Gerow, A. Aklujkar, *Review: On Śānta Rasa in Sanskrit Poetics*, «Journal of the American Oriental Society» 92, 1 (1972), 80-87.
- Gnoli 1968<sup>2</sup> = R. Gnoli, *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Studies, Varanasi 1968<sup>2</sup>.
- Halbfass 1988 = W. Halbfass, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, SUNY State University of New York Press, Albany–New York 1988.
- Halbfass 1991 = W. Halbfass, *Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought*, SUNY State University of New York Press, Albany–New York 1991.
- Hulin 1979 = M. Hulin, *Hegel et l'Orient*, Vrin, Paris 1979.
- King 1999 = R. King, *Indian Philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999.
- Larson 1976 = G. J. Larson, *The Aesthetic (Rasāvāda) and the Religious (Brahmāsvāda) in Abhinavagupta's Kashmir Śaivism*, «Philosophy East and West» 26, 4 (1976), 371-387.
- Marchianò 1977 = G. Marchianò, *La parola e la forma*, Dedalo, Bari 1977.
- Marchianò 1997 = G. Marchianò (ed.), *East and West in Aesthetics*, Ist. Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa–Roma 1997.
- Masson-Oursel 1941 = P. Masson-Oursel, *H. Bergson et l'Inde*, «Revue de l'histoire des religions» 123 (1941), 193-200.
- Masson–Patwardhan 1969 = J. L. Masson, M. V. Patwardhan, *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, BORI, Poona 1969.
- Masson–Patwardhan 1970 = J. L. Masson, M. V. Patwardhan, *Aesthetic Rapture. The Rasādhyāya of the Nāṭyaśāstra*, Deccan College, Poona 1970, 2 vols.
- Matilal 2002 = B. K. Matilal, *Mysticism and Reality: Ineffability*, in J. Ganeri (ed.), *Mind, Language and World. The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal*, Oxford University Press 2002, 3-37.
- McEvelley 2002 = Th. McEvelley, *The Shape of Ancient Thought. Comparative*

- Studies in Greek and Indian Philosophies*, Constable & Robinson, New York 2002.
- McGetchin–Park–SarDesai 2004 = D. T. McGetchin, P. K. J. Park, D. SarDesai (eds.), *Sanskrit and 'Orientalism'. Indology and Comparative Linguistic in Germany, 1750-1958*, Manohar, Delhi 2004.
- Mohanty 1992 = J. N. Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- Nicholson 2010 = A. J. Nicholson, *Unifying Hinduism. Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*, Columbia University Press, New York 2010.
- Nussbaum 2006 = M. C. Nussbaum, *Coltivare l'umanità*, Carocci, Roma 2006.
- Panikkar 1997 = R. Pannikar, *L'esperienza filosofica dell'India*, Cittadella Editrice, Assisi 1997.
- Pasqualotto 2002 = G. Pasqualotto, *Introduzione. Filosofia come comparazione*, in G. Pasqualotto (a c. di), *Simplegadi*, Esedra, Padova 2002, 7-41.
- Pasqualotto 2003 = G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003.
- Pollock 2010 = Sh. Pollock, *What Was Bhaṭṭa Nāyaka Saying? The Hermeneutical Transformation of Indian Aesthetics*, in Id. (ed.), *Epic and Argument in Sanskrit Literary History. Essays in Honour of Robert P. Goldman*, Manohar, New Delhi 2010, 143-184.
- Pollock 2016 = Sh. Pollock, *A Rasa Reader. Classical Indian Aesthetics*, Columbia University Press, New York 2016.
- Ratié 2007 = I. Ratié, *Otherness in the Pratyabhijñā Philosophy*, «Journal of Indian Philosophy» 35 (2007), 313-370.
- Ratié 2011 = I. Ratié, *Le Soi et L'Autre. Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*, Brill, Leiden–Boston 2011.
- Rocher–Rocher 2012 = R. Rocher, L. Rocher, *The Making of Western Indology. Henry Thomas Colebrooke and the East India Company*, Routledge, London–New York 2012.
- Sasaki 2010 = K. Sasaki (ed.), *Asian Aesthetics*, Kyoto University Press, Singapore 2010.
- Squarcini 2002 = F. Squarcini (a c. di), *Verso l'India, Oltre l'India*, Mimesis, Milano 2002.
- Tola–Dragonetti 2002 = F. Tola, C. Dragonetti, *What Indian Philosophy Owes Hegel*, «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute» 83 (2002), 1-36.
- Tola–Dragonetti 2004 = F. Tola, C. Dragonetti, *On the Myth of the Opposition Between Indian Thought and Western Philosophy*, Georg Olms Verlag, Hildesheim–Zürich–New York 2004.
- Torella 1992 = R. Torella, *The Pratyabhijñā and the Logical-Epistemological School of Buddhism*, in T. Goudriaan (ed.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism*.

- Studies in Honour of André Padoux*, State University of New York Press, Albany 1992, 327-345.
- Torella 2001 = R. Torella, *Il pensiero indiano*, in *Storia della Scienza*, vol. II: *Cina, India, Americhe*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2001, 638-689.
- Torella 2008 = R. Torella, *Variazioni kashmire sul tema della percezione dello yogin* (yogipratyakṣa), «Rivista degli Studi Orientali» 81 (2008), 35-58.
- Torella 2009 = R. Torella, *From an Adversary to the Main Ally: The Place of Bharṭṛhari in the Kashmirian Śaiva Advaita*, in M. Kaul, A. Aklujkar (eds.), *Linguistics Traditions of Kashmir. Essays in Memory of Paṇḍit Dinanath Yaksba*, D.K. Printworld Ltd., New Delhi 2008, 508-524.
- Voss Roberts 2014 = M. Voss Roberts, *Tastes of the Divine: Hindu and Christian Theologies of Emotions*, Fordham University Press, New York 2014.





*Palazzi, templi e immagini*



## Descrizioni architettoniche in alcuni testi indiani<sup>1</sup>

Fabrizia Baldissera

Per farsi un'idea dell'antica architettura indiana secolare,<sup>2</sup> è interessante vedere cosa ne dicono i testi coevi. Le loro descrizioni potrebbero apparire idealizzate, ma almeno in qualche caso scavi archeologici, e la testimonianza di alcuni edifici rimasti, anche se molto più recenti, provano che i testi danno indicazioni attendibili su alcune caratteristiche architettoniche prettamente indiane, e a volte persino le dimensioni esatte degli edifici di un tempo. L'*Arthaśāstra* ad esempio, il trattato di governo composto tra il I AEC e il IV EC, descrive una città fortificata; le sue prescrizioni, complete di dimensioni delle palizzate, delle torri e dei fossati, corrispondono alle misurazioni fatte dagli archeologi sui resti di Pāṭaliputra e Kauśāmbī. Scorrendo poi le descrizioni di città e palazzi in opere letterarie,<sup>3</sup> si notano temi ricorrenti che riguardano ad esempio l'ampiezza delle strade principali delle città, oltre che degli archi<sup>4</sup> che le abbellivano. È interessante anche notare la grande altezza degli edifici cittadini,<sup>5</sup> fatti di diversi piani sormontati da terrazze, *harmya*, i cui spigoli esterni, ricurvi verso l'alto, erano detti *valabhid*, 'spezza-nuvole', termine analogo al nostro 'grattacielo'. Numerosi paragoni poi poggiano sul biancore di file di palazzi tinteggiati a calce: come sempre il bianco evoca la metafora della bocca ridente, e le case sono spesso descritte in modo antropomorfo. I ricchi edifici sono abbelliti da scale, terrazze e finestre dalle forme particolari, oltre che da elementi decorativi quali statue, pinnacoli e vasi benaugurali. Descrizioni di tuguri o di abitazioni meno abbienti<sup>6</sup> sono rare, mentre abbondano i palazzi. I più fastosi sono regge,

1. Per ragioni di spazio qui si riprodurrà il testo sanscrito di alcuni soltanto dei passi citati.

2. Non rimangono molti resti di antiche costruzioni secolari, ma rilievi scolpiti su templi o *stūpa* riproducono scene cittadine, o mostrano interni in miniatura. Anche in numerose grotte indiane sono scolpite colonne, finestre, o esterni di abitazioni secolari, oppure, come ad Ajanta, sono dipinti troni e baldacchini di una reggia.

3. Qui non si esaminano i trattati di architettura, peraltro di epoca piuttosto tarda.

4. Il *Meghadūta* di Kālidāsa, del IV o V secolo EC, descrive un arco, l'entrata della casa dello *yakṣa* protagonista, che probabilmente rispecchia forme architettoniche esistenti (*Megh.* 72): «Là, a nord del palazzo di Kubera (*dhanapatigrha*), sta la nostra casa (*āgāram*), che si distingue da lontano per un arco (*torāṇa*) bello come un arcobaleno (*surapatidhanu*, l'arco del re degli dèi) [...]».

5. Cf. *infra*, *Ubb.*, prosa dopo v. 5.

6. Cf. la strofe della *Narmamālā* dell'XI secolo sulla casa del burocrate all'inizio della carriera,

ma anche le dimore di cortigiane e mercanti sono sontuose e ricche di cortili, atri e porticati. Questi spazi erano frequentati in particolare dalle donne, e come parchi e giardini privati erano un elemento necessario all'elegante vita quotidiana dei cittadini. Era qui, infatti, sotto pergole ombrose o in padiglioni arborei, che si consumavano trame amorose o politiche lontano dagli sguardi altrui. Gli arredi nel verde erano costituiti sia da lastre di pietra, spesso preziosa come quarzo o smeraldo, sia da verzura. I giardinieri-architetti indiani praticavano la topiaria, e ritagliavano nei boschetti verdi salotti come stanze segrete. Si narra raramente di fontane,<sup>7</sup> ma si trovano stagni e collinette artificiali, oltre che sale sotterranee scavate tra le radici degli alberi.<sup>8</sup> Anche le scalinate che scendevano a una vasca-laghetto erano spesso fatte di pietre scintillanti o preziose.

Un'altra caratteristica comune a queste descrizioni è la disposizione degli spazi, suddivisi tra spazi esterni, o che si affacciano sull'esterno, e spazi interni, come in particolare gli appartamenti femminili, detti appunto, soprattutto nel caso di una reggia, *antahpura*, 'residenza, o appartamento, interno', spesso sormontati da uno *harmya*, 'stanza' o 'terrazzo'. Elemento consueto, che dava ampio respiro e frescura all'edificio, era un porticato a colonne, che a volte era considerato un non-luogo, una zona neutra di passaggio oltre che di sosta, in quanto non apparteneva né all'esterno né all'interno di un'abitazione.<sup>9</sup>

Degli interni sono ricordati in particolare la sala delle udienze, la stanza del parto, o la galleria di dipinti. La prima di solito è notevole per l'ampiezza e per la numerosità e magnificenza delle colonne; se ne vanta spesso anche la grandiosità del trono e dei seggi per gli alti dignitari. Un dettaglio tecnico interessante è che le sale delle udienze di dèi e uomini, già nelle descrizioni del *Mahābhārata*, godono di climatizzazione temperata, né troppo calda né troppo fredda, come prescritto nella medicina āyurvedica.<sup>10</sup> Nella *Kādambārī* di Baṇa del VII secolo è descritta infatti un'elegantissima 'casa della neve', *hīmagrha*,<sup>11</sup> situata in un giardino di banani, dove Kādambārī spera le si abbassi la temperatura causata dalla febbre d'amore. Sem-

nell'edizione Baldissera del testo, vv. 98-99, e un paio di strofe dell'antologia *Subhāṣitaratnakōśa* di Vidyākara del XII, che contiene anche materiale più antico.

7. Ne zampilla una ad esempio nella 'casa rinfrescante', *hīmagrha*, della *Kād.* (ed. Kane), 322.

8. Tali ambienti erano usati anche per terapie alchemiche o āyurvediche, consentendo la permanenza temporanea del paziente in stanze che riproducevano il ventre materno, cf. anche Baldissera 2015.

9. Questa ambiguità di luogo, che non è né "fuori" né "dentro" casa, è uno dei requisiti che permette a Narasiṃha di uccidere il demone Hiraṇyakaśipu manifestandosi da un pilastro del porticato.

10. Questa suggerisce di portare artificialmente la temperatura di un ambiente a uno stato temperato, raffreddandolo con innaffiature esterne d'acqua fresca, o riscaldandolo grazie al focolare.

11. *Kād.* (ed. Kane), 320-324. Era ricoperta di foglie di loto, e aveva piccoli congegni per sollevare e riversare acqua fresca mista a sandalo, o creare brume con spruzzi d'acqua su decorazioni di perle, gemme e cristallo.

brerebbe un'invenzione letteraria, se non si sapesse che stanze "dell'acqua", dove si poteva creare una pioggia artificiale grazie a vasche disposte sul soffitto, e dove i dipinti alle pareti riproducevano, come quelli dello *hīmagrha* di Kādambarī, un cielo illuminato dai lampi e attraversato da nuvole e gocce di pioggia, erano presenti in dimore regali del XVII e XVIII secolo, come ancora si vede nella reggia di Bikaner.

La stanza della partoriente era a volte una stanza interna senza finestre, decorata con vasi lustrali ed erbe di buon auspicio; sono descritte in particolare, nei palazzi regali, le lampade di pietre preziose che effondono luce multicolore, il pavimento gemmato e riflettente, o i letti sormontati da candidi baldacchini.

Palazzi che presentano una galleria di dipinti sono frequenti nel *kāvya*, come ad esempio nel *Pādaṭāditaka* (*Pād.*, prosa dopo v. 33) e nell'*Uttararāmacarita*, dell'VIII sec. Qui quella che compare all'inizio del dramma allude a uno sviluppo dell'intreccio: guardare i dipinti procura infatti una forte emozione a Sītā, tanto che Rāma per confortarla le dice (*Utt.*, Atto I, prosa dopo v. 27): «È solo un dipinto!».<sup>12</sup>

Un'altra caratteristica comune alle regge umane, nonché divine, sono colonne, pavimenti o mura intarsiati di gemme, e pilastri d'oro massiccio. L'amore dei re indiani e di Sri Lanka per le decorazioni architettoniche di pietre preziose, perle e coralli è testimoniato anche da Plinio il Vecchio. Re Bhatikābhaya, che regnò a Sri Lanka (39-67 EC), abbellì il Grande Stūpa con una rete di corallo, *pavāḷajāla*.<sup>13</sup> Seguaci dello splendore decorativo di matrice indiana, pur declinato con stili propri, furono i re del Sud Est asiatico, come si vede dalle decorazioni architettoniche di Angkor in Cambogia, o in epoca più antica nelle descrizioni cinesi della pompa di corti e arredi mobili sfoggiata dai re indonesiani.<sup>14</sup>

Una delle caratteristiche architettoniche più interessanti, presente già nel *Mahābhārata*, sono gli interni concepiti a *trompe l'oeil*, dove i pieni e i vuoti, e le distanze relative, non corrispondono a ciò che l'occhio crede di cogliere. In particolare, porte e mura di cristallo traslucido danno l'impressione di non esserci, così come vasche d'acqua trasparente. La splendida sala delle udienze dei Pāṇḍava aveva una vasca con fiori di loto di cristallo e pietre preziose, colma di un'acqua cristallina, tanto da sembrare una semplice decorazione, non un vero bacino d'acqua. Si potrebbe credere che l'epopea descrivesse un luogo immaginario con giochi di specchi e di riflessi figurati, se non fosse seguita nel VII secolo, per esempio, da descrizioni simili della *Kādambarī*, o soprattutto, nel X, della *Viddhaśālabhañjikā*. In quest'o-

12. *citram etat* /. Vedi anche la discussione in Baldissera 2012, 351.

13. De Romanis 1997 e Baldissera 2017, 556.

14. Baldissera 2017, 556, che cita dal *Nanshi* la descrizione del trono d'oro e poggiapiedi d'argento di un re buddhista di *Po-li* (Panei, Sumatra del Nord) del VI secolo, il cui elefante reca un palanchino di legni fragranti dalle cortine di perle.

pera pareti di cristallo impercettibili si rivelano vitali per lo sviluppo dell'intreccio: permettono al re, infatti, di intravedere in trasparenza la fanciulla già incontrata in sogno, o che immagina di aver visto in sogno, e poi dipinta su una parete di cristallo.<sup>15</sup> Il re le va incontro con il *vidūṣaka*, ma questi batte contro un muro invisibile. Il re dice (*Viddh.*, Atto I, prosa dopo v. 42): «Amico, immagino che lei, così visibile, debba starsene dall'altra parte di un muro di cristallo molto trasparente».<sup>16</sup>

La breve scelta di esempi che segue testimonia, anche dal punto di vista storico, dell'interesse delle descrizioni, e della varietà e ricchezza di elementi architettonici che caratterizzavano le antiche dimore indiane, come dell'assoluto squallore in cui versavano quelle dei diseredati.

L'*Arthasāstra* consiglia al sovrano di costruire una fortezza, *durgā*, su quattro diversi tipi di terreno «inespugnabile», in modo da essere circondata dall'acqua, o posta alla sommità di un contrafforte, o in una zona desertica, oppure in una foresta.<sup>17</sup> Il brano iniziale (*Arth.*, 2.3.4-II) legge:

2.3.4. Intorno [al forte] dovrebbe far scavare tre fossati, a un *daṇḍa*<sup>18</sup> di distanza uno dall'altro, larghi quattordici, dodici e dieci *daṇḍa*, profondi tre quarti o metà della loro larghezza, e [larghi] un terzo alla base; oppure che siano a base quadrata,<sup>19</sup> lastricati di pietre oppure con i lati costruiti (rivestiti?) di pietre e mattoni, che arrivino sino a fonti d'acqua, oppure riempiti d'acqua portata da altrove, con [la possibilità di regolare] l'eccedenza d'acqua, dotati di fiori di loto e coccodrilli. / 2.3.5. Alla distanza di quattro *daṇḍa* dal fossato dovrebbe far costruire un bastione con la terra dello scavo ben contenuta, alto sei *daṇḍa*, e largo due volte tanto, eretto con una zona piana [a piattaforma] alla sommità, compattato da elefanti e buoi, e coi fianchi [protetti da] folti di cespugli spinosi e piante velenose. / 2.3.6. Con la terra di scavo dovrebbe riempire le depressioni del terreno fra gli edifici (*vastucchidra*) e i terreni intorno alla reggia (*rājabhuvana*). / 2.3.7. Sopra il bastione (*vapra*) dovrebbe collocare un muro (o parapetto, *prākāra*) la cui estensione (*viṣkambha*) sia il doppio in altezza (*utsedha*), fatto di mattoni (*aiṣṭaka*),<sup>20</sup> da dodici a ventiquattro *hasta*,<sup>21</sup> [in numero] pari o dispari, con un passaggio per il movimento dei cocchi, e una base

15. Per uno studio del dramma dal punto di vista dell'immagine, reale o riflessa, cf. Granoff 2001.

16. *Viddh.*, 42, Atto I, prosa dopo v. 42: *sakhe tarkayāmi sphāṭikabhīteḥ parataḥ sthitayā svacchabhāvādītaḥ suvyaktayā 'nayā bhavitavyam* /.

17. Questa collocazione si ritrova anche in altre fonti, come *Mdh.* (7.70) e *Mbbh.* (XII.87.5).

18. Misura pari a quattro *hasta* (lo spazio che intercorre fra il gomito e l'apice del dito medio – ca. 40,72 cm – dunque pressappoco 162,88 cm).

19. Cioè con le pareti perpendicolari alla base.

20. Il termine non compare nel MW dove c'è solo *iṣṭaka*, mattone.

21. Un *hasta* è pari a 24 *aṅgula* (ciascuno misura ca. 1,696 cm).

rinforzata [come a] radice di palma,<sup>22</sup> e alla sommità<sup>23</sup> [smerli simili a] tamburi *munjaka* e teste di scimmia. / 2.3.8. Oppure potrebbe farlo costruire di pietre connesse ad ampie lastre, ma certamente non di legno. / 2.3.9. Perché in quello abita sempre, latente, il fuoco (*avahita*). / 2.3.10. Dovrebbe far costruire delle torrette (*aṭṭāla*) a base rettangolare, che abbiano scale per scendere<sup>24</sup> della medesima altezza (della torretta?), [collocate] a intervalli di trenta *danḍa* [l'una dall'altra]. / 2.3.11. In mezzo a due torrette dovrebbe far costruire una postierla (*pratoli*), lunga una volta e mezza la sua larghezza, a due piani, con una sala [sovrastante] [...].<sup>25</sup>

Il *Mahābhārata* poi descrive la gigantesca sala delle udienze costruita in quattordici mesi nella reggia dei Pāṇḍava da un *asura*-titano, l'architetto-inventore Maya. Gli era stata commissionata da Kṛṣṇa così (*Mhbb.*, II.1.12):

Costruisci una sala delle udienze, Maya, tale che in questa noi vediamo eseguiti i progetti (*abhiprāya*) degli dèi, e quelli degli *asura* e degli uomini.<sup>26</sup>

Era incrostata di gemme, con pareti e pavimenti fatti in parte di cristallo trasparente. Con colonne d'oro massiccio, misurava diecimila cubiti. Era radiosa, colore del sole, come infuocata, bianca come il Soma (*Mhbb.*, II.3.21). Aveva una mirabile vasca-laghetto (*Mhbb.*, II.3.30-33):

In quella sala Maya costruì un'impareggiabile vasca di fiori di loto, coperta di foglie di smeraldo e di loto dagli steli pestati di pietre preziose, ricca di ninfee e piante acquatiche fragranti, gremita di diversi stormi di uccelli. Era abbellita da fiori di loto in boccio, e adorna di testuggini e pesci d'oro. Aveva belle scalinate (*sopāna*) di cristallo (*sphāṭika*) e l'acqua era limpida e tranquilla, increspata da una brezza leggera, ricca di gocce<sup>27</sup> di perla, ed era circondata tutt'intorno da una grande balaustra di lastre di pietra tempestate di gemme. Alcuni re che vi erano giunti, pur avendola vista [, poiché era] colma di gemme preziose non si accorsero [che era un vero bacino d'acqua], e non avendola riconosciuta [per tale] vi caddero dentro.<sup>28</sup>

22. «A radice di palma» secondo Kangle, ma Schlingloff pensa che sia rastremato verso l'alto, forse con una recinzione di legno alla base (cf. Olivelle 2013, 499).

23. Forse per proteggere gli arcieri.

24. Oppure 'scale levatoio', *avakṣepa*, da *avakṣip*, 'gettare giù'.

25. *harmya* indica sia una sala, sia una terrazza.

26. *Mhbb.*, II.1.12: *yatra divyān abhiprāyān paśyema hi kartamś tvayā / āsurān mānuṣāṃś caiva sabhām tām kuru vai maya // 12 //*

27. O: 'frammenti', *bindu*.

28. *Mhbb.*, II.3.30-33: *tasyām sabhāyām nalinīm cakārāpratimām mayāḥ / vaidūryapatravītatām maṇinālamayāmbujām // 30 // padmasaugandhikavatīm nānādvijagaṇāyutām / puṣpitaiḥ pañkajaiś citrām kūrmair matsyaiś ca kāñcanaiḥ // 31 // citrasphāṭikasopānām niṣpañkasālilām śubbhām / mandānilasamuddhūtām muktābindubhir ācitām / mahāmāṇisīlāpaṭṭabaddhaparyāntavedikām // 32 // maṇiratnācitām tām tu ke cid abhyetya pārthivāḥ / dṛṣṭvāpi nābhyaṅānanta te*



In visita alla reggia del cugino, anche Duryodhana cade in simili inganni ottici (*Mhbb.*, II.47.3-13):

Un giorno il re figlio di Dhṛtarāṣṭra, avvicinandosi a una lastra di cristallo (*sphāṭikam sthalam*), in dubbio se fosse acqua, si sollevò la veste, con la mente confusa; poi, triste e avvilito, continuò tuttavia a camminare attorno alla sala. Irato e avvilito però il re cadde a terra, vergognandosi. Sospirando, rattristato, tuttavia riprese a camminare attorno alla sala.

Poi [scorgendo] la vasca dall'acqua cristallina (*sphāṭikatoyā*), abbellita dai fiori di loto di cristallo, pensò: «è terraferma» (*sthalam*) e cadde in acqua vestito. Bhīmasena dalla grande forza vedendo Suyodhana caduto in acqua scoppì a ridere, e risero persino i servi, che secondo l'ordine del re gli offrirono belle vesti. Arjuna e i gemelli, tutti risero allora. Irato, lui non sopportava i loro scherzi; volse il viso in modo da non guardarli. Di nuovo, dopo essersi tirato su la veste, come per guardare [quella che invece era] terraferma, sollevò [il piede], e tutti i presenti nuovamente risero. Il re allora dopo aver visto una porta di cristallo chiusa (*pihita*), cercando di entrarvi prese un colpo in testa, e rimase come barcollante (*vyāghūrṇita*). Mentre cercava di aprire con le mani una seconda porta simile, i cui battenti di cristallo erano aperti (*uru*),<sup>29</sup> vi passò attraverso [inaspettatamente] e poi cadde. Di nuovo pensando, davanti a una porta aperta: «Anche questa è chiusa (*ṛtta*)», si ritrasse da quella porta.<sup>30</sup>

La sala delle udienze dei Pāṇḍava, infatti, era ricca di giochi di riflessi tra terra e acqua, e di elementi trasparenti. *Mhbb.*, II.3.17-20, infatti, narra che l'*asura* Maya era andato sul monte Maināka a prendere i materiali di cristallo e pietre preziose per realizzarla.

*’jñānāt prapatanty uta // 33 //*.

29. Oppure: «lasciavano spazio».

30. *Mhbb.*, 47.3-13: *sa kadā cit sabhāmadhye dhārtarāṣṭro mahīpatiḥ / sphāṭikam sthalam āsādyā jalam ity abhiśaikayā // 3 // svavastrotkarṣaṇam rājā kṛtavān buddhimohitaḥ / durmanā vimukhaś caiva paricakrāma tāṃ sābhām // 4 // tataḥ sthale nīpatito durmanā vṛdīto nṛpaḥ / niḥśvaśan vimukhaś cāpi paricakrāma tāṃ sābhām // 5 // tataḥ sphāṭikatoyāṃ vai sphāṭikāmbujaśobbhitām / vāpīṃ matvā sthalam iti savāsāḥ prāpataj jale // 6 // jale nīpatitaṃ dṛṣṭvā bhīmaseno mahābalaḥ / jahāsa jahasus caiva kiṃkarāś ca suyodhanam // 7 // vāsāṃsi ca śubhāny asmai pradadu rajasāsānāt / tathāgataṃ tu taṃ dṛṣṭvā bhīmaseno mahābalaḥ / arjunaś ca yamau cobhau sarve te prāhasaṃ tadā // 8 // nāmarṣayat tatas teṣāṃ avahāsam amarṣaṇaḥ / ākaraṃ rākṣamāṇas tu na sa tān samudaiḥṣata // 9 // punar vasaṇam utkṣīpya pratariṣyann iva sthalam / āruroha tataḥ sarve jahasus te punar janāḥ // 10 // dvāraṃ ca pihitākāraṃ sphāṭikam prekṣya bhūmīpaḥ / prāviśan āhato murchni vyāghūrṇita iva sthitaḥ // 11 // tādṛśaṃ ca paraṃ dvāraṃ sphāṭikorukapātakam / vighaṭṭayan karābhyāṃ tu niṣkramyāgre papāta ha // 12 // dvāraṃ tu vitatākāraṃ samāpede punaś ca saḥ / tad ṛttam ceti manvāno dvārasthānād upāramat // 13 //*

Più tardi (*Mhbh.*, II.6.10-11) il saggio Nārada, dopo aver dichiarato che nessun mortale aveva una sala simile, descrive le favolose sale di alcune divinità.<sup>31</sup> Qui caratteristica comune alle sale divine, come a quella dei Pāṇḍava, è di avere una temperatura costante, «né troppo calda né troppo fredda», *nātiśītā na cātyuṣṇā*. Le dimore celesti peraltro, iniziando da quella di Śakra (*Mhbh.*, II.7.1), aleggiano nei cieli, tranne Puṣkaramālinī, quella di Varuṇa, eretta nell'acqua da Viśvakarman (*Mhbh.*, II.9.1). Nārada ne narra la bianchezza, le grandi dimensioni, simili a quella di Yama, le mura e le torri d'entrata (*torāṇa*) luminose. La descrive circondata da divini alberi dei gioielli che recano fiori e frutti, e coperta da un tappeto di fiori multicolori, blu, gialli, neri, scuri, bianchi e rossi. Nella sala svolazzavano migliaia di uccelli gorgheggianti di una bellezza indescrivibile. Conteneva all'interno i quattro oceani e ogni fiume.

Nārada poi (*Mhbh.*, II.11.1-64) afferma che aveva potuto contemplare la sala di Brahmā solo dopo aver osservato un voto durato mille anni di Brahmā, ma che gli era impossibile descriverla, poiché cambiava aspetto a ogni istante. Era molto confortevole, né calda né fredda,<sup>32</sup> e non vi si avvertivano più fame, sete né stanchezza. Era fatta di numerose gemme diverse, non era sostenuta da colonne, era eterna e non si deteriorava. Era più luminosa di luna, sole, e fuoco.

Una diversa costruzione ritenuta immaginaria ma che forse un tempo esisteva<sup>33</sup> è il 'Ponte di Rāma', *rāmaṣetu*. Si trova in diversi testi, a partire dal *Rāmāyana* (*Yuddhakhaṇḍa*), soprattutto nel medioevo, quando divenne un importante luogo di pellegrinaggio. Nel saggio sullo *Yātrāprabbanda*<sup>34</sup> del XVI secolo, Granoff asserisce che l'autore, un devoto pellegrino del sud, scrive come se fosse realmente in grado di vedere un ponte semisommerso che connetteva l'India a Sri Lanka. I versi 26-30 leggono:

26. Possa questo ponte, che appare come altrettanta terra ammassata nell'oceano da re precedenti che avevano cercato di scavarsi una via agli inferi, proteggermi. / 27. Il ponte scintilla, come addormentato nel suo letto marino, con la sua ampia estensione lambita dalle onde dell'oceano, come se la signora che è la costa lo accarezzasse dolcemente con le mani adorne di braccialetti di alghe. / 28. Questo ponte sorpassa ogni altra [costruzione], con le onde dell'oceano che si infrangono sui suoi fianchi, come volendo sommergerlo per gioco con un grande impeto d'acque, a mo' di addestramento per provare la loro agilità nel saltare facilmente al di là dell'universo intero. / 29. Possa questo ponte, che si erge come uno spartiacque tra la terra e il

31. Sono quelle di Śakra, Yama Vaivasvata, Varuṇa e di Kubera Vaiśravaṇa, e per ultima quella di Brahmā.

32. *na śītā na ca gharmaḍā*.

33. Forse come dorsale di un monte sommerso?

34. Cf. Granoff 1998, 93-115.

monte Suvela, e che è il bastone che sostiene l'oceano traballante, le cui mani fatte di onde sono tremule, darvi grande gioia. / 30. Questo ponte si estende ed è la gloria di Rāma, che, imbarazzato, l'ha creato come fosse un delicato corpetto per coprire le nudità che la terra, sua madre, rivelava quando le acque, che le facevano da veste, si allontanavano dal suo corpo, la riva dell'oceano.

Ritornando all'architettura di interni, si potrebbe inferire da una strofe del *Raghuvamśa* la possibile collocazione degli spazi di una reggia dove gli appartamenti femminili sarebbero situati più in alto rispetto alla sala delle udienze. Qui re Agni-varman, così preso dai piaceri amorosi da trascurare del tutto assemblee e affari di stato, finalmente concede ai sudditi la visione (*darśana*)... del suo piede, sporgendolo da una finestra del serraglio (*Ragh.*, XIX.7):

Se, per rispetto verso i suoi consiglieri, qualche volta dava ai sudditi, che l'avevano a lungo desiderata, una visione (*darśana*) [di sé], lo faceva lasciando semplicemente penzolare un piede dall'apertura di un[a finestra a] occhio di bue (*gavākṣa*).<sup>35</sup>

Supponendo che mentre il giovane re si intratteneva con spose e concubine i notabili si riunissero nella sala delle udienze, il serraglio parrebbe situato in una palazzina separata, oppure che sovrastasse direttamente la sala, ma un po' retrocesso rispetto a questa.

La presenza di "stanze interne" al centro della casa è già attestata in una strofe del *Rtusambhāra* attribuita a Kālidāsa, dove (*Rtu.*, V.2) si legge che nella stagione dei freddi gli uomini prediligono le stanze interne (letteralmente 'il ventre delle case', *mandirodaram*), con le 'finestre sbarrate', *niruddhavātāyana*. Che alcune poi fossero stanze cieche, prive di apertura verso l'esterno, si evince anche dal *Kathāsāritsāgara*,<sup>36</sup> dell'XI sec. ma ricco di materiali più antichi. In una simile camera la sposa di Vararuci, insidiata da importanti pretendenti in assenza del marito, ordina alle ancelle di massaggiare a turno con nerofumo, nella semioscurità, i quattro notabili che volevano sedurla. I massaggiati, trasportati poi tutti insieme in una cassa davanti al re, non sanno di essere stati anneriti fino a che la loro ignominia è rivelata pubblicamente nel bel mezzo della corte.

Il *kāvya* spesso si compiace dello splendore di città e palazzi: le città degli esseri divini o semidivini sono costruite interamente d'oro e di pietre preziose, mentre quelle terrestri, imbiancate di calce, risplendono come cime nevose. Nella convenzione poetica il bianco evoca anche lo sfavillio dei denti nel sorriso, e spesso i palazzi cittadini, ritinteggiati ogni anno, sono detti ridere o addirittura fare conversazio-

35. *gauravād yad api jātu mantriṇām darśanam prakṛtikāṅkṣitam dadau / tad gavākṣavivaraḥvalambinā kevalena caraṇena kalpitam // 7 //*.

36. *Kath.*, I.4.30-85 (Storia di Vararuci).

ne, come nella strofe di Śyāmilaka<sup>37</sup> del V secolo EC, forse coevo di Kālidāsa, che ne offre anche un'evocazione sonora. Molte opere inoltre parlano di 'ghirlande di palazzi', *prāsādamālāḥ*, che potrebbero far pensare a una disposizione urbanistica circolare degli edifici.

Nel *Pādaṭāditaka* le case sono paragonate a una moltitudine di volti di donna con capelli intrecciati e guance dipinte (*Pād.*, v. 102):

I muri delle case scintillano/con squisite finestre che hanno per trecce / i raggi sbocciati delle lucerne / mentre qua e là sono inframmezzati dalle tenebre / di un blu cupo come la gola del pavone / con gli spazi intermedi bianchi di calce fresca / come [decorati] con motivi a racemi / tracciati con unguento giallo e nero.<sup>38</sup>

Qui invece i palazzi si parlano (*Pād.*, v. 22):

Con i concerti, il tintinnio degli ornamenti delle belle, il cinguettio degli uccelli in gabbia /<sup>39</sup> il riecheggiare delle recitazioni vediche, il ticchettare dei coltelli da macellaio misti al crepitare degli archi / oltre all'acciottolio delle stoviglie nelle stanze interne delle case cui fanno eco le strida delle gru addomesticate /<sup>40</sup> le bianche ghirlande dei palazzi sembrano fare conversazione.

L'*Ubbayābhisarikā* di Vararuci, di ardua datazione e presente nel medesimo manoscritto del *Pādaṭāditaka*, offre una simile immagine di palazzi in conversazione (*Ubb.*, prosa dopo v. 5):

Come è bella la via principale di Kusumapura:<sup>41</sup> spruzzata e ben spazzata, risplende di mucchi di fiori multicolori che invitano a vivere qui. I negozi sono colmi di enormi varietà di mercanzie e gremiti di folla che si accalca per acquistarle. I palazzi, tutti in fila, risuonano di inni sacri (*brahmodahāraṇa*), di musiche (*saṅgītā*) e del vibrato degli archi (*dhanurjyaghoṣa*). È come se parlassero gli uni con gli altri, come fossero i dieci volti di Rāvaṇa. Si elevano verso il cielo toccando le nuvole,<sup>42</sup> e da lassù le donne che guardano da finestre a occhio di bue (*gavākṣa*) sembrano altrettanti stupefacenti balenii di fulmini – come fossero ninfe celesti (*apsaras*) sul monte Kailāsa.

37. *Pād.*, v. 22, vedi *infra*.

38. Si facevano decorazioni di questo tipo sul volto e sul seno delle donne, usando appunto tali unguenti.

39. Letteralmente 'di piacere', 'da compagnia'.

40. *sārasa*, la gru *Ardea Sibirica*.

41. Altro nome dell'antica Pāṭaliputra, l'odierna Patna nel Bihar.

42. Allusione all'altezza dei palazzi, che si ritrova anche nel volo immaginario dei palazzi nel passo successivo del *Pādaṭāditaka*.

Nel *Pādaṭāditaka* i palazzi delle grandi cortigiane sono così alti che sembrano slanciarsi nel cielo, e offrono numerosi esempi dei dettagli architettonici che li abbellivano (*Pād.*, prosa dopo v. 33):

È davvero straordinario lo splendore del quartiere delle prostitute! Qui infatti queste belle ghirlande che sono i magnifici palazzi delle cortigiane sembrano volare dalla superficie della terra alla volta del cielo; gli edifici sono separati l'uno dall'altro, sono ricchi di bellissime fasce alle fondazioni, di verande, muretti, balconi, pinnacoli, fregi a forma di piccione, cornici di finestre modellate a orecchia di leone, travi inarcate, padiglioni a ferro di cavallo, torricelle, balconi da cui affacciarsi, archi d'entrata, cornici e piattaforme sospese. Presentano una disposizione spaziosa degli appartamenti interni, ben proporzionati nelle loro parti. Sono gremiti di centinaia di forme [decorative] distinte, ben realizzate, armoniose, delicatamente scolpite, riempite [di stucco?], asperse d'acqua, insufflate attraverso le aperture, rese ruvide, spalmate [di stucco] e dipinte [con strati di colore] sia spessi sia sottili. Hanno le porte, le finestre a occhio di buco, le piattaforme rialzate dei cortili, le corti interne, le gallerie esterne e le sommità dei piani provviste di cornici di legno. Gli spazi intermedi [tra il giardino e la corte interna] sono ornati da due o tre alberi. Li decorano boschetti di alberi ornamentali, prati, fiori e frutti. Le chiare acque delle loro vasche sono punteggiate di fiori di loto. Sono adorni di montagnole artificiali di legno poste nell'acqua, con stanze sotterranee, pergolati con rampicanti e gallerie di dipinti. Sono abbelliti da una quantità di perle preziose, coralli, e reti di campanelline. Le ghirlande che sono i palazzi delle grandi cortigiane hanno i drappi dei loro stendardi di buon auspicio che si innalzano ritti come se volassero dalla terra al cielo.

E ancora (*Pād.*, prosa dopo v. 100):

Oh, come risplende ora la bellezza del viale principale nel quartiere delle prostitute! I cortili<sup>43</sup> di fronte ai portoni sono stati spazzati, lavati e cosparsi di fiori...

Il *Pādaṭāditaka* descrive anche corti interne e giardini con freschi salotti arborei e zone d'acqua, anche in immagini notturne (*Pād.*, v. 105):

L'astro lunare [...] dipingendo con la sua calce <il suo nettare> le ghirlande dei palazzi stuccati, sembra versare perle dalle punte dei ramoscelli.

Contemplare la luna era un passatempo favorito e il *Pādaṭāditaka* menziona un 'padiglione a [forma di] luna', *candraśālā*, che si trova su un palazzo del viale delle prostitute, dove si parla della «veranda del padiglione a [forma di] luna» di una

43. Più tardi il *Kathāsaritśāgara* (*Kath.*, VII.4.20-30) descriverà i sette ricchissimi atri del palazzo, «simile a una reggia» di una cortigiana di Pratiṣṭhāna, amata da re Vikramāditya.

cortigiana.<sup>44</sup> Era forse una sala-terrazza con un'apertura alta, dalla quale era facile osservare la luna.

Sull'arredo della parte antistante gli edifici, il *Pādaṭāditaka* descrive l'arco d'entrata del palazzo di Bhaṭṭijīmūṭa, un gaudente di origini principesche. Durante un raduno di *viṭa*, il cortile davanti al suo portone (*pradvārāṅgam*), 'gremito di migliaia di cocchi' (*vāhanasahasrasambādha*),<sup>45</sup> è dunque molto ampio, anche supponendo un'iperbole.

L'entrata, forse a porticato, è provvista di ampi seggi: *sakhibhir alaṃkṛtāsanārdhāḥ*, 'seggi la cui metà è decorata dalle loro compagne'.<sup>46</sup>

L'elemento paesaggistico è sempre presente; pergolati di verzura nascondono o ombreggiano sedili di pietra (*Pād.*, prosa dopo v. 64):

Come, la porta laterale è aperta! Allora andrò dentro. (*Facendo mostra di entrare*).  
Dove potrei deporre la stanchezza del camminare? Ecco, l'ho visto! Questo pergolato di *priyaṅgu* con il suo sedile di pietra mi invita come un'amata con il suo grembo

e la balaustra in pietra (*kamalinīvedikā*, *Pād.*, v. 99) che circonda un laghetto è spesso abbastanza perché vi passeggi un'oca bianca.

Nella *Kādambarī* anche semplicemente la 'stanza rinfrescante' (*hīmagrha*)<sup>47</sup> dove la protagonista cerca sollievo presenta caratteristiche sfarzose, con i suoi congegni per sollevare e spruzzare l'acqua (mista a frammenti di perle), i suoi rami di elefantini artificiali di pietre preziose, gli stagni di loti d'oro, le statue di gru fatte di cristallo (*sphāṭika*) e le moltitudini di ruscelletti di sandalo. Tali splendori appartengono ai semidèi, ma numerose regge umane descritte nel *kāvya* appaiono altrettanto sontuose.

Sono invece molto meno numerosi i passi su dimore più modeste. La sezione dedicata alla povertà nel *Subhāṣitaratnakosa*, ad esempio, comprende venti versi, di cui due ritraggono abitazioni. Uno descrive una casa minuscola (*Subh.*, 1310):

La medesima stanza è cucina e capanna da pilatura, / magazzino, e camera da letto per i bimbi e per sé. / Il padre impoverito ha sopportato tutto ciò; / ma come descrivere cosa prova / sapendo che oggi o domani sua moglie, tra i lamenti, partorirà un bambino in quella stessa stanza?

44. *Pād.*, prosa dopo v. 110, *candraśālā*, 'stanza-luna'; per Dezsö e Vasudeva, padiglione situato alla sommità della casa, con finestra ogivale a forma di luna.

45. *Pād.*, prosa dopo v. 114.

46. *Pād.*, v. 116.

47. Descritta nell'edizione di Kane, 320-325.

L'altro mostra che per la sposa di un povero la stagione delle piogge è un periodo molto difficile (*Subh.*, 1312):

Quando la pioggia scroscia sulla casa decrepita / lei asciuga la farina d'orzo annacquata / e pacifica i bambini strillanti. / Con un cocchio come bugliolo svuota l'acqua / salvando la paglia che fa loro da letto [...].

Per finire, una satira di Kṣemendra mostra come cambia l'abitazione di un miserabile scrivano dopo che questi è riuscito a diventare un *kāyastha* (burocrate) importante e temuto (*Narm.*, I.98-99 e I.106):

[Abitava] in una casa dall'interno uguale alla cavità dell'albero / in cui stia una gallina, simile all'inferno Mahāraurava; / coperta di sporcizia, un vaso per l'acqua dal beccuccio scheggiato era il suo più grande tesoro. / Una vecchia porta, chiusa soltanto da una corda / a ogni sobbalzo emetteva l'irritante scricchiolio *khaḍakhḍa*.<sup>48</sup> Ora la sua casa è completamente imbiancata a calce (*sudhā*) ed è fornita di numerosi servi; / il suo cortile (*aṅgana*) è perfettamente spazzato, e l'appartamento interno (*udaramandira*) è dipinto di rosso (oppure: 'con il minio', *sindūra*).<sup>49</sup>

Le donne del vicinato ora ridicolizzano la boria della sua sposa, che, prima poverissima, ora si pavoneggia (I.147):

Quella donna, che prima beveva l'acqua di cottura del riso da un recipiente di pietra rotto e poi rimesso insieme, è la stessa che ora beve liquore profumato di muschio da una coppa d'argento.<sup>50</sup>

In realtà forse invidiano la sua casa (I.148):

Così dicono le figlie di alta casta dei vicini, dal basso, guardando la gran signora del *kāyastha*, che se ne sta sulla sua terrazza (*harmye*).<sup>51</sup>

48. *tasyāvaskarasamchannamahārauravasodare / varidhanikhaṇḍaspuḍitanāsagremahādhane / dāmaprotajaradvāraskhalatkhaḍakhḍarave // 1.98-99 //*. *khaḍakhḍa* è vocabolo onomatopico.

49. *tataḥ sudhādbavalitaṃ tasya sammārjitāṅganam / bahudāsam abhūt gehaṃ sindūrodaramandiram // I.106 //*.

50. *yā papau yācitaṃ cāmaṃ bhagnasyūtāśmabhājane / tayaiva pīyate raupyapātre kastūrikāmadhu // I.147 //*.

51. *ity adhas tāṃ samālokya harmye kāyasthasundarīm / tatprativēśmikāsutāḥ kulinā jagur aṅganāḥ // I.148 //*.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

*Arth.* = *Arthaśāstra*

Kangle, R. P. (ed. and transl.), *The Kauṭīliya Arthaśāstra*, University of Bombay, Bombay 1961-1965.

*Kād.* = *Kādambarī*

Peterson, P. (ed.), *Bāṇa's Kādambarī by Bāṇa and His Son*, vol. I, Bombay Government Central Book Depot, Bombay 1889.

Kane, P. V. (ed.), *The Kādambarī of Bāṇabhaṭṭa*, Motilal Banarsidass, Delhi 1921.

Smith, D. (ed. and transl.), *Princess Kādāmbari by Bāṇa*, Part I, Clay Sanskrit Library, JJC Foundation–New York University Press, New York 2009.

*Kath.* = *Kathāsaritsāgara*

Durgāprasād, P., Parab, K. P. (eds.), *The Kathāsaritsāgara of Somadevabhaṭṭa* (1889), revised by W. L. S. Paṇṣīkar, Nirṇayasāgara Yantrālaya, Mumbayyām 1915.

*Mdb.* = *Mānavadharmasāstra*

Olivelle, P. (ed. and transl.), *Manu's Code of Law*, Oxford University Press, Oxford–New York 2004.

*Megh.* = *Meghadūta*

Dvivedi, R. (ed.), *The Meghadūta of Kālidāsa*, in *Kālidāsa Granthāvalī*, Banaras Hindu University, Varanasi 1976.

*Mbb.* = *Mahābhārata*

Sukthankar, V. S., Bevalkar, S. K., Vaidya, P. L. *et alii* (eds.), *Mahābhārata*, Bhandarkar Oriental Institute, Poona 1933-1966, 19 vols.

Ramachandrashastri Kinjawadekar (ed.), *The Mahābhārata with Bharata Bhawadeepa Commentary of Nilakantha*, Chitrashala Press, Poona 1929–1936



[Repr. Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi 1978; 2<sup>nd</sup> ed. 1979, 2 vols.].

Wilmot, P. (transl.), *Maha-Bhārata II. The Great Hall, Sabhāparvan*, Clay Sanskrit Library, JJC Foundation–New York University Press, New York 2006.

*Narm.* = *Narmamālā*

Rāghavāchārya, E. V. V., Padhye, D. G. (eds.), *Kṣemendralaghubukāvyaṣaṅgraha*, Nirṇaya Sagar Press, Hyderabad 1961.

Baldissera, F. (ed. and transl.), *The Narmamālā of Kṣemendra*, South Asian Institute, Heidelberg 2005.

*Pād.* = *Pādaṭāditaka*

Ramakrishna Kavī, M., Ramanatha Shastri, S. K. (eds.), *Caturbhāṇī*, D. G. Śarma & Krishna, Patna 1922.

Schokker, G. H. (ed.), *The Pādaṭāditaka of Śyāmilaka*, Sanskrit Text (with an English Transl. by G. H. Schokker, P. J. Worseley), D. Reidel, Dordrecht 1966, 2 vols.

Deszö, C., Vasudeva, S. (eds.), *The Kick*, in Idd., *The Quartet of Causeries*, Clay Sanskrit Library, JJC Foundation–New York University Press, New York 2009.

*Ragh.* = *Raghuvaṃśa*

Parab, K. P., Paṅṣīkar, V. L. Ś. (eds.), *Kālidāsa, Raghuvaṃśa*, Nirṇaya Sagar Press, Bombay 1916.

Dvivedī, R. (ed.), *The Raghuvaṃśa of Kālidāsa*, in *Kālidāsa Granthāvalī*, Banaras Hindu University, Varanasi 1976.

*Rtu.* = *Rtusamhāra*

Dvivedī, R. (ed.), *The Rtusamhāra of Kālidāsa*, in *Kālidāsa Granthāvalī*, Banaras Hindu University, Varanasi 1976.

*Subh.* = *Subhāṣitaratnakośa*

Kosambi, D. D., Gokhale, V. V. (eds.), *The Subhāṣitaratnakośa*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1957.

*Ubb.* = *Ubbayābbhisārikā*

Deszö, C., Vasudeva, S. (eds.), *The Mutual Elopement*, in Idd., *The Quartet of Causeries*, Clay Sanskrit Library, JJC Foundation–New York University Press, New York 2009.

*Utt.* = *Uttararāmacarita*

Ratna Ayar, T. R. (ed.), *The Uttararāmacarita of Bhavabhūti* (revised by Nārāyaṇ Rām Āchārya), Paṇḍuraṅg Jawaji, Bombay 1939<sup>o</sup>.

Pollock, S. (ed. and transl.), *Rama's Last Act by Bhavabhūti*, Clay Sanskrit Library, JJC Foundation–New York University Press, New York 2007.

*Viddh.* = *Viddhaśālabhañjikā*

Chaudhuri, J. B. (ed.), *The Camatkārarāṅgiṇī of Sundarī and Kalamalā and the Pratiṣṭhā of Their Husband Ghanaśyāma, Commentaries of the Viddhaśālabhañjikā of Rājasekhara*, in *The Contribution of Women to Sanskrit Literature*, vol. I, Calcutta Oriental Series, Calcutta 1943.

#### *Fonti secondarie*

Ali 2003 = D. Ali, *Gardens in Early Indian Court Life*, «Studies in History» 19, 2 (2003), 221-252.

Baldissera 2012 = F. Baldissera, *Emotions in Indian Dramas and Dances*, in A. Michaels, Ch. Wulf (eds.), *Emotions in Ritual and Performance*, Routledge, Abingdon–New Delhi 2012, 333-377.

Baldissera 2015 = F. Baldissera, *Traces of Early Alchemy in India. Rasāyana in Some Kāvya and Kathā Texts. With an Esquisse of Comparison with Chinese Ideas*, in G. Orofino, A. Roselli, A. Sannino (a c. di), *Elisir mercuriale e immortalità. Capitoli per una storia dell'alchimia nell'antica Eurasia*, «AION» 38 (2015), 13-35.

Baldissera 2017 = F. Baldissera, *The Mobility of People and Ideas on the Seas of Ancient India*, in C. Buchet, Ph. De Souza, P. Arnaud (eds.), *The Sea in History*, vol. I: *The Ancient World*, Boydell and Brewer, Woodbridge 2017, 548-559.

De Romanis 1997 = F. De Romanis, *Romanukharatṭa and Taprobane*, in Id., A. Tchernia (ed.), *Crossings. Early Mediterranean Contacts with India*, Manohar, New Delhi 1997, 161-237.

Granoff 1998 = P. Granoff, *Rāma's Bridge. Some Notes on Place in Medieval India, Real and Envisioned*, «East and West» 48, 1-2 (1998), 93-115.

Granoff 2001 = P. Granoff, *Portraits, Likenesses and Looking Glasses. Some Literary and Philosophical Reflections on Representation and Art in Medieval India*, in J. Assmann, A. I. Baumgarten (eds.), *Representation in Religion*, Brill, Leiden–Boston–Köln 2001.

*MW* = Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, New Edition, Greatly Enlarged and Improved (1899), Motilal Banarsidass, Delhi–Varanasi–Patna 1982.

- Olivelle 2013 = P. Olivelle, *King, Governance and Law in Ancient India. Kauṭilya's Arthaśāstra*, Oxford University Press, Oxford–New York 2013.
- Schlingloff 1967 = D. Schlingloff, *Arthaśāstra Studien II. Die Einlage einer Festung* (durgavidhāna), «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens» 2 (1967), 44–85.
- Schlingloff 1969 = D. Schlingloff, *Die altindische Stadt. Eine vergleichende Untersuchung*, Verlag Franz Steiner, Wiesbaden 1969.

*Devī uvāca, Maheśvara uvāca.*  
Some Katyuri Representations of Umāmaheśvara and the  
Śaivism of Uttarakhand

*Laura Giuliano*

*The Cult of Śiva and Śaiva Thought in Uttarakhand: The Archaeological and Art-Historical Evidence*

The religious tradition of Śaivism in the territories of Uttarakhand, as in other northern areas of the Subcontinent, has very ancient roots. Indeed, as from the centuries immediately preceding the Common era, it played a decisive role in the integration of the various tribal oligarchic groups, presumably through a process of assimilation of various local divinities in the figure of Śiva.

On the basis of the archaeological evidence, worship of the divinity in the region should date back at least to the period of the Kuṇindas, who reigned between the second century BCE and the third century CE.

In fact, one of the earliest anthropomorphic representations of the god appeared on some coins of the dynasty dating back to the second century CE.<sup>1</sup> Śiva is depicted on the obverse with a *jaṭā* on top of his head, holding a trident associated with a battle-axe in his right hand, while his left hand rests on his hip; what might be an animal skin hangs from his left arm, although this detail cannot always be made out (Fig. 1). Moreover, in some cases the figure seems to be represented under an umbrella (*chattra*) – an iconographic detail recalling the epithet of Chatreśvara, the name with which the divinity is recorded in the coin legend in *brāhmī* characters alongside the figure: *bhagavataḥ chatreśvara mahātmanah*, ‘(coin) of the holy one, noble-souled Lord of the *chattra*’.<sup>2</sup> This inscription has been interpreted in various ways: in particular, it has been pointed out that this is an anonymous legend, which mentions not the name of the ruling sovereign but that of the divinity worshipped. In this connection it has been said that the tribal state of the Kuṇindas was at that time dedicated to Śiva and that «the coins were issued in his name in the capacity of its sovereign ruler».<sup>3</sup> Whatever the sense of this legend may be,

1. Rapson 1897, pl. III, Fig. 10; Allan 1936, 70-77; Banerjea 1956, 118; Mitchiner 1975, vols. VI-VII, 633, t. 931, 933 etc.

2. Banerjea 1956, 118. See also Allan 1936, 167-168; Sircar 1968, 213.

3. Banerjea 1956, 116, 118, fn. 1.

the Chatreśvara epithet clearly evokes the regal nature of Śiva as Lord of the universe – an idea already seen in the *Taittirīya Āraṇyaka*, the *Śvetāśvatara Upaniṣad* and the *Pāśupata Sūtra* –<sup>4</sup> and quite likely alludes to the connection the divinity has with the earthly sovereign, who receives legitimation from Śiva to hold power.

The particular link between the god and the sovereign and the close connection with kingship – aspects that were to take on an important role in Śaivism during the Medieval period – seem therefore to date back to the most ancient Śaiva tradition, and are furthermore attested in this period also in the contemporary Kuṣāṇa world.<sup>5</sup>

The effigy of Chatreśvara on Kuṇinda coins is to be considered in the context of the religious movement connected with the figure of Śiva, still attested by the literary<sup>6</sup> and archaeological evidence, which involved all of Northern India around the Common era: the territories of the Himālayan range under the control of the Audumbaras, the Vemakas and the Yaudheyas – tribal kingdoms much like the kingdom of the Kuṇindas – and the areas of North Western India, governed by dynasties of foreign origin, first the Saka and the Indo-Parthians, and subsequently the Kuṣāṇas.<sup>7</sup> The depiction of Chatreśvara shows many affinities precisely with some earlier images of Śiva on the coinage of Wima Kadphises, the Kuṣāṇa sovereign who defined himself *mahiśvara*, that is *māheśvara* i.e. ‘devotee of Śiva’, in the

4. Giuliano (forthcoming).

5. *Ibid.*

6. Of the textual evidences regarding Śaivism from the centuries immediately preceding the Common era, particular importance is to be attributed to some references in the works of Pāṇini (4<sup>th</sup>-3<sup>rd</sup> century BCE) and Patañjali (2<sup>nd</sup>-1<sup>st</sup> century BCE). The former, besides mentioning certain epithets of Rudra, according to Banerjea (1956, 449-450) and Chakraborti (1970, 5) makes reference to the devotees of Śiva in the *sūtra*: *śivādhibhyoṃ* (*Aṣṭādhyāyī* IV. 1. 112), while Patañjali, commenting on the Pāṇini *sūtra*: *ayahśūladandājinābhyān śhakṭhaṇau* (*Aṣṭādhyāyī* V. 2. 76), recalls the Śiva Bhāgavatas who bear a spear or trident (*śūla*) of iron (*ayah*). Interpretation of the passage is tricky (see Giuliano 1989, 8-9 and Giuliano 2003, 61), but there can be no doubt that here the grammarian is referring to a sect of devotees of Śiva, possibly a pre-Pāśupata group, who used to pursue their ends with violent methods.

7. In the centuries preceding the Common era, aniconic representations of the divinity, such as the *triśūla* associated with the battle-axe, together with legends containing epithets referring to Śiva, appeared on coins issued by the Audumbaras and the Vemakas. Then, in the period from the first century BCE to the first century CE, we have images that might possibly be taken as the earliest attempts at anthropomorphic representation of the divinity. Some coins of the Saka sovereigns and the Indo-Parthian Gondophares exhibit figures which, while still showing the iconographic characters of classical divinities like Poseidon, Heracles and Zeus, went on to show the essential features of representations of Śiva in the subsequent period. It was, however, between the 1<sup>st</sup> and 3<sup>rd</sup> century CE that figurative evidence of the Śiva cult in northern India became particularly substantial. Representation on Kuṇinda coins is in fact coeval with or immediately subsequent to the celebrated images of Oēṣo-Śiva on Kuṣāṇa coins and the sculptural representation of the divinity in the reliefs of Gandhāra and Mathurā, as well as other sites in northern India.

coin legend. As in the Kuṇinda effigy, the divinity is depicted here with the *jaṭā* on top of his head, the *triśūla* associated with a battle-axe in his right hand, his left hand resting on his hip with a *kamaṇḍalu*, and the animal skin hanging from his left arm.

After the Kuṇinda period, we have evidence in a series of Gupta and post-Gupta epigraphs that once again attest to the presence of Śaivism in Uttarakhand, bearing out the continuity of the Śaiva cult in the region. Diffusion of this religious thought appears to have made great headway above all in the period of the Katyuris, the dynasty that governed these regions between the 8<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries, and which some consider to have originated from a branch of the Kuṇindas.<sup>8</sup> The particular fervour characterising the Śaiva cult at this point in history may possibly be accounted for with the arrival of Śaṅkara (788-820 CE), who according to tradition reached Uttarakhand at the beginning of the 9<sup>th</sup> century, re-establishing there the Brahmanic faith – in particular Śaivism – and doing away with the Buddhist cult which may have hitherto coexisted with Brahmanism, converting places of Buddhist worship into Śaiva temples in some cases.<sup>9</sup>

Just how widespread Śaivism was in the Katyuri period is borne out by the titles attributed to the sovereigns of the dynasty in the *copper plate grants*, and first of all the epithet of *parama maheśvara parama brahmana* which Ishtagan Deva and his son Lalitasur were glorified in.<sup>10</sup> Above all, however, diffusion of this religious thought is attested by the construction of many religious complexes dedicated to Śiva. Of these, our focus here will be on the two sites in the region of Kumaon: the complex of Baijnath – ancient Karttikeyapura – for some time capital of the Katyuris, and Jageshwar, in the valley of the river Jatagang. This may well be the most important temple complex in Uttarakhand, with about 125 sanctuaries of various sizes (Fig. 2), built mostly in the Katyuri period and dedicated to various forms of Śiva, strongly influenced by the temple architecture of eastern India, especially of Orissa,<sup>11</sup> with a tall curvilinear tower surmounted by a ring stone (*āmalaka*) similar

8. See for example Viyogi–Ansari 2010, 342-343; Sharan 1972, 273; see also Joshi 1989, 266.

9. Joshi 1989; Viyogi–Ansari 2010, 347. According to these last scholars, Śaṅkara probably came to the region during the reign of the sovereign Ishtagan Deva (*ibid.*, 369).

10. *Ibid.*

11. Handa–Jain (2009, 172) write about Jageshwar: «We may have, therefore, to look for external factors, which could have been responsible for creating these grand edifices. The predominating influence of the Orissan temple architecture on these temples may indicate that an alien king of the mainland might have been responsible either to provide wherewithal and expertise for the construction of these temples to the local king or accomplished that task himself. It is known that round about the reign of Kharpar Dev (c. 870-880), maybe even earlier, Dharm Pal, the Pal ruler of Magadha, mounted a religio-military expedition to the central Himalayan kingdom and subdued it [...]. That was the most momentous event for initiating the stone temple building activity in this region. The Pal dominance in Uttaranchal opened the Himalayan interiors to the introduction of eastern Indian

to an indented wheel, in turn topped by an element in the form of a vase (*kalaśa*). The *liṅga* is usually placed in the *sanctum* of these temples, surrounded by sculptures and steles of other divinities. Jageshwar was an ancient place of transit for pilgrims on their way to Mount Kailāsa. Tradition has it that Śaṅkara passed through here before founding the monastery of Jyotirmath.<sup>12</sup> The site was not only closely associated with Śiva and his cult – significantly, local tradition situates the famous myth of “Śiva’s visit to the Pine Forest” in the nearby wood of Deodar and considers Jageshwar one of the 12 places in India where the *liṅga* of fire (*jyotirlinga*) appeared –, but in all probability, it was also the seat of the Pāśupata cult, the Śaiva sect that, to judge by the artistic and archaeological evidence, found particular favour under the Kātyuris. Just how widespread the Pāśupata cult was at Jageshwar and in other sites of Uttarakhand is confirmed by the images of Lakulīśa frequently encountered on the trefoil pediment above the doorways of the temples, situated immediately below a three-headed bust of Śiva. In these reliefs the founder of the Pāśupata sect is represented as an ascetic seated with legs crossed on a lotus flower, ithyphallic, his right hand in the gesture of reassurance (*abbayamudrā*) while in his left he bears a club. In the relief above the doorway of the Lakulīśa temple, Lakulīśa is surrounded by four disciples (Fig. 3),<sup>13</sup> while on the trefoil pediment of the Mṛtyuñjaya temple he is accompanied by two royal personages, possibly the sovereign and his spouse.<sup>14</sup> On the evidence of this latter representation, Joshi conjectures that the Pāśupata enjoyed the favour of the royal family.<sup>15</sup> Actually, direct involvement of the dynasty is not improbable, and it is possible that in the context of the restoration work carried out by Śaṅkara, the Kātyuris showed a particular predilection for this Śaiva sect,<sup>16</sup> sponsoring and supporting the cult and foundations of the Pāśupata at Jageshwar and in other sites of Uttarakhand including Kedarnath, Gopeswar, Kalimath and Baijnath. At Jageshwar and in other temples of Uttarakhand, depictions of the founder of the sect were often associated with the icon of the three-headed bust of Śiva (Fig. 3)<sup>17</sup> and of the dancing Śiva (Naṭarāja) (Fig. 4).<sup>18</sup> The latter was also placed to adorn the pediments of some sanctuaries, depicted in *lalita* pose, with braided *jaṭāmukuta*, wearing a loin cloth, the upper

architectural mannerism and construction techniques. Although, it may be too preposterous to ascribe these temples to Dharm Pal or his successors, yet the stylistic affinity of these temples with the Orissan temples may suggest such possibility».

12. On Jageshwar as a major place of pilgrimage in the times of Śaṅkara, see Joshi 1989, 269.

13. Giuliano 2014, 30, Fig. 8.

14. Joshi 1989, 270.

15. Joshi 1989, 270. For other images of Lakulīśa in the Kātyuri period, see for example Joshi 1986b, 160.

16. Joshi 1989.

17. Nautiyal 1965, 231, Fig. 1; Nautiyal 1969, pl. 27, Fig. 42; Giuliano 2014, 30, Fig. 8.

18. Nautiyal 1965, 231, Fig. 2; Nautiyal 1969, pl. 27, Fig. 41; Giuliano 2014, 31, Fig. 9.

right hand holding a cobra, the lower right in the *gajahasta* pose, the upper left in *abhayamudrā* and the lower left bearing the *triśūla*. The frequent association of these images, which recalls the iconographic programme of Elephanta and of some temples of Orissa, must have had precise significance connected with the Pāśupata cult,<sup>19</sup> which would merit more searching investigation.

Similarities with the iconographic programmes of other areas in the Subcontinent, in particular Deccan and Eastern India, as well as the temple architecture inspired by the sanctuaries of Orissa, evoke an idea of Uttarakhand in the Katyuri period as a place that was not isolated but open to the religious ideas and the artistic and cultural developments in other regions, although always reworked following an original and recognisable style.<sup>20</sup> This tendency of Katyuri art to absorb artistic models, re-interpreting them from the formal point of view and, indeed, in content, creating something new and peculiar, also appears to be evidenced in the case of the icon of Umāmaheśvara, an iconographic theme frequently represented in Uttarakhand, revealing other aspects of the Śaivism practised in the area.

### *Representation of Umāmaheśvara in Uttarakhand*

Over the centuries, and in the various territories of the Subcontinent, the figurative type of Umāmaheśvaramūrti, the image depicting Umā with the Great Lord, one of the classical themes of Indian art, took on different stylistic features and iconographic formulas. The regional variants are marked by the number of arms Śiva shows, the different postures assumed by the two divinities – in particular by Umā –, their attributes and the way they are arranged, the presence and placing of the various personages surrounding the figures of the two principal divinities.<sup>21</sup>

In Katyuri art representation of Umāmaheśvara takes on particular, recognisable nuances distinguishing this icon from icons from other regions. In this context we can distinguish a fairly uniform group of steles from the stylistic and figurative

19. Joshi 1989.

20. See Joshi 1986a, 211: «[...] the most remarkable feature of the Katyuri age is the culmination of an art idiom that found its expression in a considerably large number of temples and sculptures. In its initial stage it seems to have drawn inspiration from the Gupta art and in course of time it attained an independent personality in close parallel to the other contemporary art idioms, particularly that of the Gurjara-Pratihāras. It is also likely that the Katyuris who figures as the most prolific builders of the art objects invited master artists from different parts of India and patronized them in the initial stage and in course of time, these artists developed an idiom of their own that may be termed as the Katyuri art». As for the Gurjara Pratihāra component in the Katyuri school of art, see Singh 1996, 34 and Negi 1993, 77.

21. See also Donaldson 2007, vol. I, 376.



point of view,<sup>22</sup> originally probably situated in the niches on the outer walls of the temple. Among these we may mention some Umāmaheśvaramūrti conserved in European and American museums, including the steles in the Metropolitan Museum (Fig. 5),<sup>23</sup> the Cleveland Museum of Art (Fig. 9), the Museo Nazionale d'Arte Orientale 'Giuseppe Tucci' (Fig. 10),<sup>24</sup> the Victoria and Albert Museum (Fig. 12),<sup>25</sup> the British Museum (Fig. 13),<sup>26</sup> and other sculptures from Almora (Fig. 6), Jageshwar (Figs. 7,<sup>27</sup> 11<sup>28</sup>), Baijnath (Figs. 8,<sup>29</sup> 15-16<sup>30</sup>), Anasuyei (Fig. 14).<sup>31</sup>

Apart from a few differences which will be pointed out in the various cases, the general arrangement of the icon remains more or less the same. Śiva appears represented with four arms, seated in a regal posture (*lalitāsana*) – left leg folded and resting on the lotus seat, right leg hanging down – with Umā or Pārvatī sitting on his lap. He holds his lower right hand before his chest in *jñānamudrā* (Figs. 7, 8, 9, 10, 16), or in *vyākhyānamudrā* (Figs. 5-6, 11-15), in some cases clutching a *mālā*. In his upper right hand he may bear a snake (Fig. 8) or a lotus flower (Figs. 5-7, 9-14, 16). When he holds the lotus flower, the snake emerges from the god's headdress making for the corolla to smell its scent. His upper left hand brandishes a trident (*triśūla*). He rests his lower right hand on Umā's left shoulder (Figs. 10-12, 14-15), or caresses her hair with it (Figs. 5-9, 16). The god's head displays the classical headdress of the ascetic, embellished with an elaborate tripartite diadem. He wears a short *dhotī* and is adorned with a great many jewels. In some cases he wears a garland of flowers (*vanamālā*) (Figs. 9-16). A long Brahmanical sacred thread (*yajñopavīta*) runs across his chest. His right knee is bound by a swathe of cloth (*yogapaṭṭa*), used by the *yogin* to maintain the posture with crossed legs during meditative practices.

Umā, seated on Śiva's left thigh, has her legs inclined towards the right, left knee raised above the other, while her bust is turned to the left as she gazes at her husband. With the palm of her right hand the goddess touches her husband's foot, showing intimate familiarity. Her left arm rests on her left leg, the hand hanging down (Figs. 10-15) or placed on her right thigh (Figs. 6-7); in other cases she raises

22. According to the Umāmaheśvaramūrti classification proposed by Donaldson (2007), who groups together seven categories of this figurative type on the basis of iconographic differences, the sculptures from Uttarakhand displaying this subject belong to what is termed as «Format (A)» (*ibid.*).

23. Inv. 1978. 541.

24. Inv. 8443/9167. Taddei 1973, 247; Mazzeo 2014, 17-21; Giuliano 2014, 25-33.

25. Inv. IS. 113. 1986. Guy 2007, 131, Fig. 146.

26. Inv. 1966, 10-12 2 Brooke Sewell Fund.

27. Donaldson 2007, vol. II, Fig. 520.

28. Joshi 1986a, 213-214; Giuliano 2014, 28, Fig. 5.

29. Donaldson 2007, vol. II, Fig. 324.

30. *Ibid.*, Figs. 325, 327.

31. *Ibid.*, Fig. 519.

her left hand to toy with her earring (Figs. 5), to clutch a fluttering scarf (Fig. 8) or a flower (Figs. 9, 16?). Superbly bejewelled, the goddess wears a long draped skirt.

Amid the multitude of personages shown in smaller proportions surrounding the two divinities, the lower foreground shows Gaṇeśa, Kārttikeya, Nandin and the lion, in some cases accompanied by Bhṛṅgīn and other figures. In general, for this part of the composition we can distinguish two figurative schemes, one relatively simple, the other complicated by the addition of various personages.

In the steles of the first type (Figs. 5-8) Gaṇeśa is depicted on the far left of the row, seated in *ardhaparyāṅkāsana*, the figure often appearing badly damaged. Looking towards the right we find Nandin squatting beside Śiva's left foot, immediately below the divinity's seat; close to Nandin we see Kārttikeya holding a spear; to the far right of this series of figures is positioned the lion on which the goddess rests her foot.

The most complex sequence sees other actors finding a place in the scene: the position of Gaṇeśa and Nandin remains unchanged, but immediately at the centre of the row, below the seat of the two divinities, we find the small, skeletal, dancing image of the sage Bhṛṅgīn; by his side Kārttikeya appears on the peacock, while the lion makes a showing on the extreme right of the series (Figs. 9, 11-14). In a variant on this sequence we see the lion and Kārttikeya changing places: *śimha* is depicted in a central position, beside Bhṛṅgīn, and Kārttikeya on the extreme right of the stele, in a mirror image position to that of his brother Gaṇeśa (Fig. 10).

This sequence may be further complicated by the presence of numerous other personages identified according to the particular cases as male or female donors (Fig. 15), as the earth goddess in worship (Fig. 11), etc.

On these steles, which are more complex from the compositional point of view, other personages surround Śiva and Umā. In the middle ground, at the sides of the two divinities, there are generally two male figures standing as attendants/guardians (*pratihāra*), possibly armed with a *triśūla* or a *khaṭvāṅga* (Figs. 9-12, 14-16). In some cases they bear bowls containing liquids and are depicted with their eyes wide open, projecting out of their sockets (Figs. 9-12). Other male or female figures may find a place immediately in front of these guardian figures (Figs. 11-12, 14), or female personages – presumably donors – may appear kneeling on lotus corollas immediately above the guardians (Fig. 10). In the more elaborate examples, in particular, the uprights of the throne are decorated with *yālī* and *makara* figures (Figs. 11-13, 15). Above, *vidyādhara*s are often to be seen in flight with garlands (Figs. 9-14, 16), their images sometimes standing out on cloud-shaped motives (Figs. 10, 13-14). Finally, in the upper part the steles are delimited by a curved band decorated with lotus petals, in some cases contained within a further band decorated with exuberant scrolling foliage, presumably in a stylised representation of the nimbus surrounding the divine couple (Figs. 9-14).

In general, we may say that the iconographic differences between the various Katyuri steles of Umāmaheśvaramūrti lie mainly in the position of Śiva and Umā's hands, the sequence of personages in the foreground, and the presence or absence of certain secondary figures.

Analysis of these variable elements could offer a key for an understanding of the evolution the subject went through in the art of Uttarakhand between the 9<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> century.<sup>32</sup>

We may conjecture that the earliest steles are the ones showing an extremely simplified composition, portraying only the main figures of the myth: Śiva and Umā, the *vāhana* of the two divinities, and the sons Gaṇeśa and Kārttikeya. Belonging to this first group, possibly dating to the 9<sup>th</sup> century, should be the steles in the Metropolitan Museum, perhaps the very earliest work of the series (Fig. 5), as well as the stele from Almora procured from the antique market (Fig. 6), the stele from Jageshwar (Fig. 7), and, finally, the sculpture conserved in a godown in Baijnath (Fig. 8). The latter stands out from the others in that it shows details revealing an attempt to depart from the principal model (see, for example, the halos of the two divinities, the serpent and the scarf in the hands of Śiva and Umā respectively, the position displayed by Kārttikeya with raised leg, and the treatment of the goddess's apparel).

While the iconographic and formal features that represent a "brand mark" of Katyuri art are retained intact, the figurative scheme elaborated with this first group of sculptures subsequently became more descriptive: portrayal of the divine couple was then achieved within a scene of increased complexity thanks to the addition of numerous personages, a multiplication of details and a heightened decorative taste. Belonging to this phase are the steles in the Cleveland Museum (Fig. 9), the Museo Nazionale d'Arte Orientale 'Giuseppe Tucci' (Fig. 10), the Museum of Jageshwar (Fig. 11), the Victoria and Albert Museum (Fig. 12), the British Museum (Fig. 13), and the ones from Anasuyei (Fig. 14), and Baijnath (Figs. 15-16). The variations on the principal theme to be observed in the second group of works can in part be attributed to the greater confidence the artists show with the previously developed iconographic Katyuri model, and in part to the various requirements of the clients. Leaving the figurative scheme of the principal images unchanged, the sculptors now unleashed their imagination in the representation and sequence of the surrounding figures. This is particularly notable in the representation of the male and female donors and attendants, showing striking differences in the various examples, possibly to meet the clients' preferences, possibly to adapt to the various doctrinal and ritual necessities.

32. See in this connection the datings of these works supplied by Donaldson (2007, vol. I, 376).

In this second series, too, we can moreover find attempts to depart from the model, as in the case of the highly refined stele from Baijnath (Fig. 16), characterised by a certain degree of figurative simplification, alluding to the “ancient scheme” of the first group of steles, and quite possibly the work of a “master”.

The great number of formal and iconographic similarities that can be observed in each group of works suggests that at least some of them were produced in one and the same workshop. Here, the artists shared figurative schemes which were re-elaborated to be presented anew on various occasions. Suffice it to recall, for example, in the case of the earlier series, the images from Jageshwar (Fig. 7) and Almora (Fig. 6) and, in the case of the subsequent series, the steles conserved in the Cleveland Museum (Fig. 9), the Museo Nazionale d’Arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’ (Fig. 10) and the Museum of Jageshwar (Fig. 11).

Finally, it is also to be noted that most of these sculptures shows signs of damage. A particularly striking case is the figure of Gaṇeśa, almost always defaced. Such damage is quite likely to have been made by the iconoclasts of the Rohillas, a dynasty that invaded Kumaon and Garhwal in the 18<sup>th</sup> century, who were responsible for the ruin of many monuments in the region.

### *The Katyuri Representation of Umāmaheśvara: An Interpretation*

While the images of Lakulīśa on the pediments of the Jageshwar temples and other sanctuaries in Kumaon and Garhwal point to the presence of a Śaiva religion of Pāśupata matrix, the iconographic features of the Katyuri Umāmaheśvaramūrti reveal other aspects of the Śaivism practised in the region during this span of history. Moreover, certain elements characterising the image, in the manner of other aspects of the art of the period, seem to be the outcome of cultural contaminations and relations between Uttarakhand and other areas of the Subcontinent.<sup>33</sup>

The profoundly affectionate relationship binding together the tenderly embracing figures of Śiva and Umā, each absorbed in the other’s gaze, is characteristic of many Indian sculptures portraying the divine couple. Moreover, it seems to echo some passages of Sanskrit literature that describe the embrace of the god, never satiated with gazing in wonder at the beauty of his spouse (*Śaradā Tilaka Purāṇa* 24. 102),<sup>34</sup> and the goddess sitting on his lap (*Śiva Purāṇa* 2. 3. 8. 53-55).<sup>35</sup> While the conjugal aspect is evoked, the ascetic nature of Śiva is not denied, but is in fact evidenced by his apparel (for example the *yogapaṭṭa* binding his knees)

33. See *supra*, fn. 11 and 20.

34. Quoted in Donaldson 2007, vol. I, 85, fn. 1.

35. *Ibid.*

and headdress. Essentially, the image conjures up in an ambivalent relationship the tension between the indulgence in the erotic and its renunciation, between indulging passion and rising above it, which characterises much Śaiva mythology.<sup>36</sup> This interpretation can be applied to many Umāmaheśvara representations in the Subcontinent.

In the case of the steles from Uttarakhand, however, there is a detail that offers another key for interpretation: here Śiva appears represented in *jñānamudrā*, the ‘gesture of knowledge’, performed with the thumb and index finger of the lower right hand joined to form a circle, palm turned towards the heart.<sup>37</sup> The gesture indicates the transmission of inner knowledge and evokes the aspect of the divinity as the Master revealing the secrets of *yoga* and liberating wisdom. In other cases Śiva is in *vyākhyānamudrā*, the ‘gesture of exposition’, performed with the thumb and index finger joined and the palm turned outwards, a gesture identifying him as the Master of rhetoric explaining the sacred scriptures (*śāstra*).

Both the *mudrās* are characteristic of the divinity in his aspect as Dakṣiṇāmūrti, the universal teacher (*jagat guru*), an icon that found circulation in particular in the South of India.<sup>38</sup>

However, the southern figurative tradition represented Śiva in his aspect as Dakṣiṇāmūrti, isolated (Kevalamūrti) or possibly surrounded by disciples, but only very rarely associated with the figure of the goddess.<sup>39</sup> In Uttarakhand the use of this image, even if in the context of portrayal of the divinity accompanied by his spouse, could have to do with the arrival of Śaṅkara,<sup>40</sup> who, as we have seen, set the Brahmanic faith on a stable footing in the region, favouring in particular the development of Śaivism. It may in fact have been his preaching which gave rise to

36. For fuller study of this aspect, see Doniger 1981.

37. Dallapiccola 2005, 125-126; Nardi 2006, 95-96.

38. See Rao 1916, vol II, Part I, 273-292.

39. A rare image in which Śiva Dakṣiṇāmūrti appears portrayed in the South of India with Pārvatī is that of Samba Dakṣiṇāmūrti.

40. Guy 2007, 130; Joshi (1986a, 214), on the other hand, conjectures that representation of Śiva Dakṣiṇāmūrti beside the goddess is due to the influence of the Śaiva ascetics of the Somasiddhānta school, or the Kāpālikas (Lorenzen 1989, 235), a sect very close to that of the Pāśupata, whose cult, as already seen, spread particularly in Uttarakhand during the Katyuri period (see *infra*). The similarities between some Śaiva iconographies of southern India and those of the temples of Kumaon were also noted by Nautiyal (1965, 228), who observed: «A few aspects of Śiva which were popular in South India had emerged visibly on the temples of Kumaon and particularly in the Kedarnath shrine of District Garhwal. The profound similarity in art motifs of two far-off geographical regions is no doubt very interesting». He added «It is believed that Śaṅkara visited this part of Kedarnath in about the beginning of the 9<sup>th</sup> century, with a view to reviving the decaying Hinduism».

the circulation of certain iconographic forms typical of the South of India in these northern lands.<sup>41</sup>

All in all, the steles examined represent the synthesis of two distinct Śaiva iconographies: the representation of the universal teacher, characteristic of the southern territories of the Subcontinent, merges into the portrayal of the divine couple surrounded by their sons and other figures of attendants.<sup>42</sup> The emergence of these images in one single representation is particularly distinctive of Katyuri art,<sup>43</sup> which, having drawn inspiration from other figurative traditions, rapidly developed a language of its own.<sup>44</sup> Here Śiva Dakṣiṇāmūrti is no longer represented passing on his teachings to his disciples, as in the portrayals of southern India, but to his spouse. Thus the image seems to evoke some Śaiva Tantras presented in the form of dialogue between the two,<sup>45</sup> the goddess asking questions and Śiva answering.<sup>46</sup>

Of all such Tantras we may recall the opening verses of a text in the northern tradition, the *Vijñānabhairava Tantra*:

Bhairavī, the śakti of Bhairava says (uvāca):<sup>47</sup> O *deva* who in manifesting the universe and treating it as your play are my very self, I have heard in toto all the scriptures which have come forth from the union of Rudra and his pair śakti or which are the outcome of Rudrayāmala Tantra, including the Trika together with its divi-

41. The figurative variants of the Śiva Dakṣiṇāmūrti icon in southern India are represented by images of Jñānadakṣiṇāmūrti, Vyākhyānadakṣiṇāmūrti, Yogadakṣiṇāmūrti and Viṇādharaḍakṣiṇāmūrti. In Uttarakhand, besides portrayals of Śiva in his aspect as Jñānadakṣiṇāmūrti and Vyākhyānadakṣiṇāmūrti shown accompanied by his spouse in the steles of Umāmaheśvara, some examples can also be seen of Yogadakṣiṇāmūrti with legs in *svastikāsana* (Singh 1976, 108), and Viṇādharaḍakṣiṇāmūrti playing the *vīṇā* (*ibid.*, 108-109). This latter aspect is reproduced for example on a stele from Jageshwar (Singh 1976, 109, pl. II), where, from the iconographical and stylistic point of view, the figure of Śiva shows striking similarities with the representations of the god on the steles examined in this article, and can to all intents and purposes be considered a product of the same sculptural school. Singh (1976, 109) mentions another Śiva Viṇādharaḍakṣiṇāmūrti beside the goddess also from Jageshwar which, unfortunately, I have not had the opportunity to see for myself.

42. Joshi 1986a, 214.

43. However, there is no lack of examples of contamination between these two iconographies also in other areas of the Subcontinent, especially Uttar Pradesh, Rajasthan, Orissa and Madhya Pradesh: consider, for example Donaldson 2007, vol. II, Figs. 46, 107, 124, 260, 261, 265, 267, 291, 312, 324-327, 340, 348, 359, 364, 396, 403, 418, 462, 476, 520, 522, 544, 549, 566, 567, C 91, C 118, C 117, C 129.

44. See *ibid.*, fn. 20.

45. Joshi 1989, 215; Giuliano 2014, 29.

46. «These roles may also be inverted, as happens in the *tantras* assigning the highest position to the Goddess, accompanied in a subordinate position by the God, who may sometimes even be absent altogether» (Torella 1999, 129).

47. «The word in Sanskrit is *uvāca* which is past tense and means “said”, but as the question is perennial and the answer contains eternal truth, it is taken in the sense of present tense» (Singh 2006, 3). See Torella 1999.

sions. I have heard the Trika which is the quintessence of all the scriptures and also all its further essential ramifications.

But O supreme Lord, even now my doubt has not been removed.

Oh God, from the point of view of absolute reality, what exactly is the essential nature of Bhairava ? [...]

Bhairava said:

Good! Good! Dear one, you have put questions which pertain to the very quintessence of Tantra. Though, the matter is most esoteric, oh auspicious one, yet shall I explain it to you. Whatever has been declared to be the composite form (*Sakala*) of Bhairava, that oh goddess should be considered as insubstantial, as phantasmagoria, as magical illusion, as dream, as the mirage of a town of *Gandharvas* in the sky. The *sakala* aspect of Bhairava is taught, as a prop for meditation, to those who are of deluded intellect, who are interested in ostentatious performance of rituals, it has been declared for those people who are a prey to dichotomising thought-constructs. [...]

These concepts play the same role as the bonbon of the mother. They are meant to induce the aspirants to tread the path of righteousness and spiritual practices in order that they may ultimately realize the nature of *Bhairava* which is non-different from their essential Self. (*Vijñānabhairava Tantra*, 1-13).<sup>48</sup>

If the use of images of Dakṣiṇāmūrti in his various forms may be accounted for with the visit made by Śaṅkara to the region, and thus with the contacts established with the exponents of the religious and cultural tradition of southern India, the contamination between this representation of the divinity and the Umāmaheśvara icon is undoubtedly due to the Katyuri artists. It appears to be particularly distinctive of this area, although examples of fusion between these two iconographies are also attested in other regions of India.<sup>49</sup>

The reasons behind this figurative synthesis are hard to understand. But, as we have seen, one good possibility is that the image of the divine couple in which Śiva takes on the aspect of the universal teacher may represent sculptural transposition of the couple in dialogue evoked in many Tantric texts where the teachings are conveyed in the form of an exchange between the two divinities,<sup>50</sup> «a methodological device for revealing truths existing at the *parāvāk* level in *vaikhari* or human language».<sup>51</sup>

48. Transl. Singh 2006, 5, 11-13.

49. See *supra*, fn. 43.

50. In order that the «truths may be available to man, the *anugraha* (grace) aspect of the Supreme Divine assumes the role of Devī or Bhairavī who puts questions from the *paśyantī* level and receives answers at that level» (Singh 2006, 2).

51. *Ibid.*

Thus the image of Umāmaheśvara with Śiva in his Dakṣiṇāmūrti aspect could have evolved in a religious environment pervaded by Tantrism.

Moreover, the figures of attendants/guardians bearing staffs surmounted by a skull, with a bowl, eyes starting from their sockets as if they were drunk (Figs. 9-12, 15) appearing on some of these steles might attest to the presence of Lākula or Kāpālīka ascetics.<sup>52</sup>

### Conclusion

As the numismatic evidence suggests, the antiquity of the Śaiva cult in Uttarakhand should date back to the times of Kuṇindas. The continuity shown by this religious faith, revitalised with the arrival of Śaṅkara, is subsequently documented, particularly in the Katyuri period, on the basis of epigraphic and artistic evidence which reveals some aspects of the Śaivism practised in the area. The images adorning some Katyuri temples attest to the cult and indeed the cultural and religious relations that Uttarakhand had with other regions in the Subcontinent, documenting a religious ambience pervaded with Pāśupata elements.

The steles representing the divine couple examined here, which evidence the peculiar figurative idiom of Uttarakhand, also reveal other aspects of Śaiva thought in the region, delineating a rather more complex situation that possibly echoes Tantric doctrines and shows not only Pāśupata, but also Kāpālīka traits. These sculptures – fine examples of Katyuri art – represent a very particular synthesis between the southern and northern artistic traditions of the Subcontinent. Indeed, the emergence of the image of Śiva Dakṣiṇāmūrti, the universal teacher, in the iconography of the divine spouses constitutes a new iconographic model that should possibly date back to the visit made by Śaṅkara to the region. On the one hand paradigm and archetype of the family, these steles also evoke the relationship between master and disciple – one of the fundamental elements in Indian thought – exemplified in a masterly way in those texts in which Śiva is described as expounding knowledge and the secrets of *yoga* to his spouse, as if imparting them to the whole world. Ultimately, it alludes to the conception of a universe polarised at the extremes with a male-female couple in eternal dialogue, and to the integration of these two components in the human being through transmission of the knowledge brought forth through their timeless words.

52. *Dvārapāla* showing similar characteristics are also represented at the entrance to the temple of Jyotirliṅga at Jageshwar, but quite possibly of a later period.



*List of Illustrations*

- Fig. 1. Śiva with *trīśūla* on a Kuṇinda coin of the “Chatreśvara type”, bronze, 2<sup>nd</sup> cent. CE, The British Museum. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Shiva\\_with\\_trident\\_Kuninda\\_2nd\\_century.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Shiva_with_trident_Kuninda_2nd_century.jpg)
- Fig. 2. View of some temples of Jageshwar, Almora District, Uttarakhand, 8<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> cent. Courtesy: A. Maronese.
- Fig. 3. Lakuliśa on the pediment of the Lakuliśa temple, Jageshwar, Almora District, Uttarakhand, 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> cent. Courtesy: A. Maronese.
- Fig. 4. Dancing Śiva (Naṭarāja) on the pediment of the Naṭarāja temple, Jageshwar, Uttarakhand, 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> cent. Courtesy: A. Maronese.
- Fig. 5. Umāmaheśvaramūrti, Almora District, Uttarakhand, 9<sup>th</sup> cent. ca., Metropolitan Museum, Gift of Bette-Ann and William Spielman, 1978.541. Courtesy: Metropolitan Museum.
- Fig. 6. Umāmaheśvaramūrti, Almora District, Uttarakhand, 9<sup>th</sup> cent., antique market, present location unknown.
- Fig. 7. Umāmaheśvaramūrti, Jageshwar, Almora District, Uttarakhand, 9<sup>th</sup> cent., (after Donaldson 2007, vol. II, fig. 520).
- Fig. 8. Umāmaheśvaramūrti, Baijnath, Almora District, Uttarakhand, sculpture godown, 9<sup>th</sup> cent.-early 10<sup>th</sup> cent. (after Donaldson 2007, vol. II, fig. 324).
- Fig. 9. Umāmaheśvaramūrti, Almora District, Uttarakhand, 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> cent. © The Cleveland Museum of Art, Gift of Dr. Norman Zaworski 2011.208.
- Fig. 10. Umāmaheśvaramūrti, Baijnath, Almora District, Uttarakhand, 10<sup>th</sup> cent., Museo Nazionale d'Arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’, inv. 8443/9167.
- Fig. 11. Umāmaheśvaramūrti, Jageshwar, Almora District, Uttarakhand, 10<sup>th</sup> cent., Jageshwar Archeological Museum (after Joshi 1986a, pl. III).
- Fig. 12. Umāmaheśvaramūrti, Almora District, Uttarakhand, 10<sup>th</sup> cent., Victoria and Albert Museum, IS. 113. 1986 (after Guy 2007, fig. 146).
- Fig. 13. Drawing of Umāmaheśvaramūrti, Almora District, Uttarakhand, 10<sup>th</sup> cent., The British Museum, inv. 1966, 10-12 2 Brooke Sewell Fund.
- Fig. 14. Umāmaheśvaramūrti, Anasuyei, Uttarakhand, 10<sup>th</sup> cent. (after Donaldson 2007, vol. II, fig. 519).
- Fig. 15. Umāmaheśvaramūrti, Baijnath, Almora District, Uttarakhand, 10<sup>th</sup> cent. (after Donaldson 2007, vol. II, fig. 325).
- Fig. 16. Umāmaheśvaramūrti, Baijnath, Almora District, Uttarakhand, sculpture godown, 10<sup>th</sup> cent. (after Donaldson 2007, vol. II, fig. 327).

## References

### *Primary Sources*

- Aṣṭādhyāyī* = *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, Ed. and Transl. by Rama Nath Sharma, Munshiram Manoharlal, Delhi 2002, 6 vols.
- Mahābhāṣya* = *Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya*, Introduction, Text, Transl. and Notes by Shivran Dattatray Joshi, J. A. F Roodbergen, Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, Class C, nn. 3, 5, 7, 9-12, 14-15, University of Poona, Poona 1968–1986.
- Vijñānabhairava* = *Vijñānabhairava or Divine Consciousness*, Text, Transl. and Notes by Jaideva Singh (1979), Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2006<sup>2</sup>.

### *Secondary Sources*

- Agrawal 2000 = C. M. Agrawal, *Jageshwar. Abode of Lord Shiva*, Kaveri Books, New Delhi 2000.
- Allan 1936 = John Allan, *Catalogue of the Coins of Ancient India in the British Museum*, The Trustees, London 1936.
- Banerjea 1956 = Jitendra Nath Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, Calcutta University Press, Calcutta 1956<sup>2</sup>.
- Chakraborti 1970 = Haripada Chakraborti, *Pāśūpatam Sūtram with Pañchārtha Bhāṣya of Kauṇḍinya*, Academic Publishers, Calcutta 1970.
- Dallapiccola 2005 = Anna L. Dallapiccola, *Induismo. Dizionario di storia, cultura, religione*, Mondadori, Milano 2005.
- Donaldson 2007 = Thomas Eugene Donaldson, *Śiva-Pārvati and Allied Images. Their Iconography and Body Language*, D. K. Printworld Ltd, New Delhi 2007, 2 vols.
- Doniger 1981 = Wendy Doniger O'Flaherty, *Śiva. The Erotic Ascetic* (1973), Oxford University Press, Oxford–New York–Toronto–Melbourne 1981<sup>2</sup>.

- Giuliano 1989 = Laura Giuliano, *La formazione dell'iconografia di Śiva dal periodo greco-battriano al periodo kuṣāṇa*, Sapienza University of Rome, Unpublished dissertation, Roma 1989.
- Giuliano 2003 = Laura Giuliano, *Studies in Early Śaiva Iconography: (I) The Origin of the Triśūla and Some Related Problems*, «Silk Road Art and Archaeology» 10 (2003), 51-96.
- Giuliano 2014 = Laura Giuliano, *La dea chiese, il grande signore rispose. Alcune note su una stele dall'Uttarakhand*, in Id., Massimiliano A. Polichetti (a c. di), *Il dio benevolo e la dea inaccessibile. Sculture dall'India e dal Nepal. Studi e restauro*, Gangemi Editore, Roma 2014, 25-33.
- Giuliano (forthcoming) = Laura Giuliano, *Oēṣo/Śiva and the Kingship in the Kuṣāṇa World*, in *Proceedings of the Conference Art and Religions in Pre-Islamic Central Asia, Manggha Museum of Japanese Art and Technology in Krakow* (October 24-26, 2016).
- Guy 2007 = John Guy, *Indian Temple Sculpture*, V & A Publishing, London 2007.
- Handa-Jain 2009 = Omacanda Handa, Madhu Jain, *Art and Architecture of Uttarakhand*, Pentagon Press, New Delhi 2009.
- Joshi 1986a = Mahesvar P. Joshi, *Śiva, The Auspicious as Depicted in Some Kumaoni Sculptures*, in Lokesh Chandra, Jyotindra Jain (eds.), *Dimensions of Indian Art. Pupul Jayakar Seventy*, Agam Kala Prakashan, Delhi 1986, 2 vols., vol. I, 211-220; vol. II, 83-84, pls. I-IV.
- Joshi 1986b = Mahesvar P. Joshi, *Kapilesvvara Temple, Kumaon*, in Kalyan Kumar Gangoly, S. S. Biswas (eds.), *Rupanjali: In Memory of O. C. Gangoly*, Sundeep Prakashan, New Delhi 1986, 159-162.
- Joshi 1989 = Mahesvar P. Joshi, *Śaṅkarācārya, Lakulīśa-Pāśupatas and Uttarakhanda*, «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute» 70, 1-4 (1989), 266-272.
- Lorenzen 1989 = David N. Lorenzen, *New Data on the Kāpālikas*, in Alf Hiltebeitel (ed.), *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of the Popular Hinduism*, State University of New York Press, New York 1989, 231-238.
- Mazzeo 2014 = Donatella Mazzeo, *Storia delle acquisizioni*, in Laura Giuliano, Massimiliano A. Polichetti (a c. di), *Il dio benevolo e la dea inaccessibile. Sculture dall'India e dal Nepal. Studi e restauro*, Gangemi Editore, Roma 2014, 17-21.
- Mitchiner 1976 = Michael Mitchiner, *Graeco-Bactrian, Indo-Greek and Indo-Scythian Coinage*, Hawkins Publications, London 1976, 9 vols.
- Nardi 2006 = Isabella Nardi, *The Theory of Citrasūtras in Indian Painting. A Critical Re-Evaluation of Their Uses and Interpretations*, Routledge, London-New York 2006.

- Nautiyal 1965 = Kanti Prasad Nautiyal, *An Iconographical Survey of Kumaon with Special Reference to a Few Unique Images*, «East and West» 15, 3-4 (1965), 226-230.
- Nautiyal 1969 = Kanti Prasad Nautiyal, *The Archaeology of Kumaon*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1969.
- Negi 1993 = Sharad Singh Negi, *Kumaun, Land and People. A Volume in Honour of Shri Narayan Datt Tiwari*, Indus Publishing Company, New Delhi 1993.
- Rao 1916 = Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography*, The Law Printing House, Madras 1914-1916, 2 vols.
- Rapson 1897 = Edward James Rapson, *Sources of Indian History: Coins*, Trübner, Stassburg 1897.
- Saklani 1998 = Dinesh Prasad Saklani, *Ancient Communities of the Himalaya*, Indus Publishing Company, New Delhi 1998.
- Sharan 1972 = Mahesh Kumar Sharan, *Tribal Coins. A Study*, Abhinav Publications, New Delhi 1972.
- Singh 1976 = Sheo Bahadur Singh, *Dakṣiṇāmūrti Sculptures in Uttar Pradesh*, «Vishveshvaranand Indological Journal» 14, 1 (1976), 107-111.
- Singh 1996 = Sheo Bahadur Singh, *Epigraphy and Art. A Study Based on the North Indian Inscriptions from 700 to 1200 AD*, Agam Kala Prakashan, Delhi 1996.
- Singh 2006 = see *Vijñānabhairava*.
- Singh 2013 = Yasvir Singh, *Significance of Devices and Symbols on Kunindas Coins*, «Central India Journal of Historical and Archaeological Research» 2, 6 (2013), 12-15.
- Sircar 1968 = Dineschandra Sircar, *Studies in Indian Coins*, Motilal Banarsidass, New Delhi 1968.
- Taddei 1973 = Maurizio Taddei, *Nuove acquisizioni dei Musei e Gallerie dello Stato. Museo Nazionale d'Arte Orientale, Arte indiana*, «Bollettino d'Arte» 58, 4 (1973), 247.
- Tewari 2010 = Rakesh Tewari, *Some Important Stone Images from Uttaranchal Himalaya*, «South Asian Studies» 23, 1 (2010), 95-106.
- Torella 1999 = Raffaele Torella, *Devī Uvāca, or the Theology of the Perfect Tense*, «Journal of Indian Philosophy» (Special Issue. Guruvandana: Essays in Indology in Honour of K. Bhattacharya) 27, 1-2 (1999), 129-138.
- Viyogi-Ansari 2010 = Naval Viyogi, Anawar M. Ansari, *History of the Later Harappans and Shilpakara Movement*, Gyan Publishing House, Delhi 2010, 2 vols.



Fig. 2



Fig. 1



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12



Fig. 13



Fig. 14



Fig. 15



Fig. 16





# Bundi.

## Corteo regale in onore del Dio bambino

*Rosa Maria Cimino*

### *L'arte pittorica di Bundi*

Bundi è un'amena, ridente cittadina a est del Rajasthan, particolarmente favorita da una natura lussureggiante al centro di una serie di alti colli, le propaggini dei Monti Aravalli che si stendono da nord-est a sud-ovest lungo la dorsale dell'India centrale. Il suo territorio gode di abbondanti piogge in epoca monsonica ed è ricco di fiumi, laghi, riserve d'acqua e cisterne (*bāvṛī*) costruite nei secoli da illuminati sovrani e regine. Il clima agevola la crescita di una vegetazione rigogliosa in gran parte del territorio che accoglie perciò di una notevole varietà di animali, rendendosi quindi particolarmente adatto alle battute di caccia, tra i passatempi favoriti dei sovrani *rājput*. L'istinto guerriero delle popolazioni *rājput* – gli abitanti del Rajasthan da tempi immemorabili – ben si addice a questo sport cruento, praticato assiduamente nei periodi senza conflitti.<sup>2</sup> I sovrani del luogo erano soliti organizzare favolose cacce alle quali invitavano volentieri altri *mahārāja*, come anche gli imperatori Moghul, di cui divennero fedeli alleati dopo esser stati da loro sconfitti.

Essi, come le altre dinastie *rājput*, vantano una discendenza dagli dèi, definendosi *devaputra*, loro figli; si dichiarano Agnikula, della famiglia del dio Agni, il Fuoco, appartenenti alla casata degli Hada o Haraoti, uno dei 24 rami del clan dei Chauhan.

1. Nel corso di questo articolo si useranno i segni diacritici nella traslitterazione dei nomi comuni e degli aggettivi derivati, e di quelli di divinità, di festività e di opere letterarie; per semplicità, i nomi propri di regnanti e i nomi di luoghi (toponimi, monumenti) saranno invece trascritti nella forma anglicizzata con cui sono più correntemente noti. Nella traslitterazione delle parole hindī si ometterà normalmente la *a* muta, e così pure in genere nei nomi propri, così adeguandosi alla pronuncia hindī; quando sembrerà opportuno, tuttavia, si preferirà la grafia di tipo sanscrito. Tutte le immagini sono dell'autrice.

2. Il forte spirito guerriero e individualista dei *rājput* non ha permesso loro di creare alleanze comuni contro i nemici esterni, e li ha portati a capitolare a uno a uno e a sottomettersi alle invasioni islamiche succedutesi nei secoli. Di Bundi e del suo Palazzo parla anche Rudyard Kipling, che vi si recò nel 1887. Kipling 1919, 171-172. Sugli inizi della storia degli Hada cf. Tod 1987, vol. III, 1441-1447; Hooja 2006, 359-363; Hendley 1897, 2-29; Seth 2003, 94-138; Shyamaldas 1886, vol. I, 168-184; Agrawala 1996, 11-12.

La storia del regno di Bundi si rivela in gran parte simile a quella degli altri stati del Rajasthan spesso in lotta tra loro anche per futili motivi, nonostante le alleanze matrimoniali che venivano a mitigare per alcuni periodi la volontà guerriera dei sovrani. Nel XV-XVI secolo il piccolo stato risentì fortemente dell'ingerenza della più potente dinastia dei Sisodia del vicino Mewar che ne condizionò la politica, imponendo la successione al trono di alcuni sovrani; si può supporre che l'interferenza politica abbia permesso un certo influsso nella sua vita culturale e di conseguenza anche nelle arti, seminando i primi germi per la nascita di una scuola pittorica che diverrà prestigiosa agli inizi del XVII secolo, acquisendo una sua piena autonomia e peculiarità per i contatti con altre realtà artistiche, in particolare con l'arte Moghul.

Come è noto, la perenne litigiosità degli stati *rājput* non permise la creazione di un fronte comune contro le varie invasioni islamiche che a più riprese interessarono il territorio dall'VIII secolo, fino all'ultimo assalto delle milizie dell'imperatore Akbar. Il grande imperatore, seguendo il suo genio politico oltre che militare, non inferì sui vinti, anzi, dopo aver ridato ai sovrani piena autorità nel loro Stato, li considerò valenti alleati conferendo loro incarichi di prestigio nel grande territorio conquistato. Molti accettarono – a eccezione dei *mahārāṇā* di Udaipur – e ne divennero fidati comandanti o amministratori di intere regioni. Lo spopolamento di Akbar con principessa *rājput* ne consolidò l'amicizia e la lealtà.

Anche per lo stato di Bundi con il Rao Surjan Sal (1554-1585) cominciò un periodo decisamente florido non solo politicamente, ma anche per il successivo sviluppo artistico; a lui si deve l'inizio della costruzione del magnifico Palazzo, più volte peraltro in seguito ampliato (fig. 1).<sup>3</sup> Egli conquistò l'amicizia dell'imperatore Akbar insieme anche a una piena autonomia dal Mewar. Ricevette dallo stesso imperatore, oltre al titolo di Rao Raja o Maha Rao, anche nomine prestigiose, divenendo nel 1576 Governatore dei territori di Kashi (Benares) e della vicina Chunar, dei quali fu bravo amministratore.<sup>4</sup> Fu proprio la scuola di Chunar a influenzare notevolmente la nascente arte pittorica di Bundi con un set di *Rāgamālā* portato a Bundi e attraverso la presenza in loco di due pittori provenienti dalla stessa Chunar.

Il contatto con nuovi modelli di vita nell'ambito della corte imperiale contribuì in modo determinante al rinnovamento culturale del piccolo Stato – così come avvenne in tutti i regni *rājput* – influenzandone anche le arti, in particolare proprio l'architettura e la pittura. La vita piuttosto spartana dei sovrani subì un rapido mutamento soprattutto nell'etichetta, risvegliando il senso di emulazione per una corte sfarzosa volta a glorificare con la magnificenza dei suoi arredi e delle decorazioni,

3. Hooja 2006, 514-516; Tod 1987, vol. III, 1483-1486. Sulle varie fasi di costruzione del Palazzo, cf. anche Petruccioli 2009; Catania-Petruccioli-Rubini 2016, 34-46.

4. Hooja 2006, 632.

insieme al fasto del complesso cerimoniale, lo stesso ruolo del sovrano, peraltro ‘figlio di dèi’.

In pittura l’incontro con l’arte Moghul, innestata con elementi persiani e poi occidentali – terza dimensione, chiaroscuro, *plein air* – darà adito a un totale rinnovamento della creatività dei pittori, invero ancora molto tradizionali, che re-interpretarono i nuovi suggerimenti stilistici in base alla propria sensibilità artistica, pregna comunque di una originaria e ineguagliabile freschezza poetica.

Altro importante fattore di novità è la presenza di nuovi soggetti pittorici ispirati alla vita di corte o in generale al mondo laico, precedentemente quasi del tutto assenti. Ciò produsse un forte cambiamento nelle iconografie, anche perché spesso le scene erano riprese dal vero, o quantomeno “appuntate” in disegni preparatori. Nella loro composizione, che divenne sempre più complessa, si coglie a mano a mano l’esigenza di rappresentare la terza dimensione per descrivere ambienti o paesaggi sinora appena accennati e resi in modo del tutto semplificato. L’apporto occidentale fu mediato all’inizio dalla scuola pittorica di Akbar e poi dei suoi successori; in seguito, a partire dal XIX secolo, la presenza di occidentali e di opere d’arte importate dall’Europa ha favorito, anche nell’ambiente artistico del Rajasthan, la visione diretta di nuovi elementi stilistici; gli artisti comunque sono riusciti spesso a re-inventare le novità stilistiche acquisite, rinnovando il proprio stile che rimane del tutto originale.

Anche il successore di Surjan Sal, Bhoj Singh (1588-1607), si pose al servizio di Akbar, continuando il suo impegno nel territorio di Varanasi-Chunar e acquistando onori e meriti durante la campagna in Gujarat e Orissa, oltre che una sincera amicizia da parte dell’imperatore: questi infatti gratificò il piccolo regno di Bundi con le sue visite annuali per recarsi a caccia tra le sue splendide montagne, particolarmente ricche di selvaggina e soprattutto di leoni, la preda più ambita.<sup>5</sup> A questo sovrano, ma soprattutto al figlio Ratan Singh (1607-1631) si deve, come si vedrà, anche l’inizio della decorazione pittorica muraria del Palazzo, che raggiunse peraltro subito una delle massime vette artistiche.

L’esempio più eclatante è rappresentato dal Badal Mahal, il Palazzo delle Nuvole, la magnifica sala adibita probabilmente alle udienze private, Dari Khana, la cui costruzione è attribuita a Bhoj Singh.<sup>6</sup>

5. Tod invero parla anche di attriti con l’imperatore, presto superati. Tod 1987, vol. III, 1485.

6. Sorprende qui tra gli elementi architettonici la presenza di nicchie, archi cuspidati, sguinci, triangoli e rombi di raccordo delle cupole, che risultano del tutto affini a quelli di un ambiente ricavato in una torretta del Forte di Lahore, il Kala Burj, ed a quelli nel Rang Bagh di Agra. Evidenti somiglianze con l’architettura Moghul si notano anche in alcuni elementi del portico prospiciente la sala, quali le colonne decorate con raffinati rilievi floreali e vegetali. Su questi argomenti e sugli inizi della pittura della scuola di Bundi, in particolare sull’importante ruolo dei soggiorni dei due imperatori a

Eccezionali spunti di novità in questa splendida sala si colgono non solo nella sua architettura, ma anche nei dipinti che la ricoprono interamente, forse appena iniziati da Bhoj Singh e in parte continuati all'epoca del successore Ratan Singh, anch'egli fedele alleato di Jahangir.<sup>7</sup> Tali pitture murali sono in assoluto le più belle, originali, sofisticate e magistralmente animate di tutto il Rajasthan, databili intorno alla prima-seconda decade del XVII secolo e tra le poche rimaste di quest'epoca.<sup>8</sup>

Nelle varie fasi pittoriche di Bundi sono presenti, come già accennato, non solo le componenti artistiche di ispirazioni Moghul-occidentali, ma anche influssi di altre scuole rajasthane, come quella del Mewar e di Amber-Jaipur, stati questi comunque legati alle vicende politiche del piccolo regno. Vi si colgono pure elementi stilistici della pittura del Deccan, ancor più sviluppati durante il regno del nipote di Rao Ratan, Chhattarsal (1631-1658), stimato alleato di Shah Jahan e poi del suo figlio reietto Dara Shikoh. Il soggiorno del combattivo sovrano in queste zone facilitò l'acquisizione da parte dei suoi artisti – che comunque spesso seguivano il loro signore – di nuovi elementi stilistici presenti nelle miniature e che si colgono anche nei dipinti murali.<sup>9</sup>

A questa fase così significativa dal punto di vista storico e anche artistico seguirono sin dagli inizi del XVIII secolo periodi difficili in alterne vicende, con ancora forti ingerenze degli stati vicini – soprattutto dello stato di Amber-Jaipur – che hanno portato in pittura a un significativo rinnovamento stilistico; le nuove costruzioni e anche alcuni vecchi ambienti del Palazzo mostrano ancora l'alta qualità pittorica di questa fortunata scuola, soprattutto nella seconda metà del XVIII se-

Chunar, Lahore e in Deccan, cf. Bautze 1986, 168-175; Kock 1983, 173-195; Kock 1986, 51-65; Kock 2001, 12-25, n. 22; Beach 2008, 101-143; Beach 2011, 291-304; Beach 2016, 48-79.

7. Si devono a questo sovrano soprattutto i dipinti della lunga fascia sopra le nicchie, che rappresentano avvenimenti di corte con protagonista probabilmente il padre Bhoj Singh. Ratan Singh fu un importante comandante delle truppe di Jahangir, il quale inviò un suo elefante, dono assai prestigioso, al suo fedele alleato, insignendolo anche col titolo di Sarbuland Rai e Ram Raj, cf. Hooja 2006, 632.

8. La decorazione di questa sala dovette comunque prolungarsi per alcuni decenni, come mostra una certa varietà stilistica, cf. Beach 2008, 142-143; Beach 2014, 15-16. Per i problemi di identificazione dei due Rao nei dipinti, cf. anche Bautze 1986, 168-175.

9. Oltre a essere nominato governatore della capitale imperiale durante le assenze dell'imperatore, Chhattarsal combatté valorosamente anche in Deccan, dove rimase a lungo; qui trovò una morte gloriosa contro le truppe di Aurangzeb, indossando per l'ultima battaglia gli abiti di colore zafferano, simbolo di vittoria o morte. Le sue gesta gloriose vengono narrate dai poeti e dai bardi (cf. Seth 2003, 23, nn. 32-33). A lui si deve la costruzione del Chhattar Mahal, di fronte al primo complesso costruito dal Rao Bhoj. I dipinti di questo ambiente però appartengono a un periodo posteriore, quello di Rao Bishen Singh, e forse furono anche rinnovati dal successore Ram Singh, responsabili entrambi anche del dipinto da noi preso in esame, dove si è operato un notevole cambiamento stilistico e iconografico, ritornando spesso a temi tradizionali piuttosto che alla vita di corte (cf. Beach 2014, 19-20; Agrawala 1996, 17).

colo con il Rao Umaid Singh (ca. 1748-1771 – muore nel 1804); sono stati prodotti dipinti murali di grande qualità per la prepotente opulenza dei colori, il vivace movimento delle scene, la fantastica inventiva nel rendere l'ambiente naturale intorno; vi si nota anche una predilezione per i soggetti tradizionali ispirati agli dèi. Nonostante l'indubbia qualità delle pitture, non si raggiunge però l'impalpabile poesia dei dipinti del Badal Mahal.

Nell'ultima fase, con il Rao Bishen Singh e il figlio Ram Singh – ai quali si devono i dipinti presi in esame in questo articolo – sono adottati colori più tenui e uniformi, uno stile più accademico e, anche nell'eccellenza qualitativa, una più stanca ripetizione di motivi.<sup>10</sup>

### *Il fastoso corteo del Phool Mahal*

Chi scrive, pur rimanendo affascinata dal Badal Mahal per l'originalità della sua architettura e l'assoluto incanto poetico delle pitture che la rivestono quasi per intero – peraltro già messi in evidenza da molti studiosi – è stata attratta in particolare dai dipinti del Phool Mahal, anch'esso magnifico ambiente dipinto, apprezzabile in particolare per i soggetti ivi rappresentati.

Nell'India attuale in continua e rapida trasformazione in senso globalizzante, che sembra andare perdendo le sue più profonde radici culturali, soprattutto nelle nuove generazioni, il mio interesse si è rivolto verso le scene delle feste nell'intento di descriverne le varie fasi, cogliendone alcuni particolari che ora si possono “godere” grazie ai validi ingredienti ottenuti con le macchine fotografiche digitali che rivelano particolari inattesi.<sup>11</sup>

L'ampia sala rettangolare (ca. 4x8 m, h. 3,5 m) si trova proprio sotto il Badal Mahal e quindi fa parte delle prime costruzioni del palazzo dell'epoca di Rao Bhoj, iniziate invero dal padre Sujan Sal negli ancorché brevi periodi di permanenza al Palazzo. L'ambiente, molto allungato, è a tetto piatto con decori geometrici e floreali che ricordano quelli Moghul, eseguiti con tessere di arenaria e marmi colorati, ripetuti anche sul pavimento; è preceduta da un grazioso e ampio portico con pilastri marmorei e bell'ingresso, sempre in marmo scolpito, che immette sul lato lungo della sala. Questa bella sala è stata dipinta successivamente, forse iniziata dal Maharao Bishen Singh (1771-1821) e completata dal figlio Ram Singh (1821-1889) nell'intento di rappresentare alcune grandi feste particolarmente sentite nel regno, come lo sono oggi, sebbene realizzate in modo molto meno sfarzoso.

10. Beach 2014, 22-23, 243.

11. La compagnia di Mr Keshav Bhati nella visita al Palazzo è stata in questo senso preziosa.

Sulla parete di fronte all'entrata, in lunghe fasce orizzontali, sono raffigurati due fastosi cortei regali divisi da una serie di nicchie, anch'esse dipinte con scene di *Rāgamālā* ma molto rovinate. Le pitture palesano lo scopo di magnificare la dinastia regnante per l'impressionante numero di personaggi che vi partecipano, tra nobili, truppe di vario tipo, cavalli, dromedari, elefanti, palanchini, attendenti, danzatori, musicisti e popolo (fig. 2).

Per questo articolo si è scelta la scena più spettacolare, il grande corteo regale che corre lungo tutta la parete di fronte all'entrata tra il soffitto e la serie di nicchie al centro della parete stessa e che la dividono da un'analogha scena, più danneggiata, nella zona inferiore.

Lo stile di tali dipinti, come osservato da M. C. Beach, rappresenta una nuova fase pittorica dove si ravvisano in parte influssi della pittura del vicino stato di Kotah; questo all'epoca ha avuto un ruolo di primaria importanza anche politica alla corte di Bundi per mezzo del suo Primo Ministro Zalim Singh, a causa dapprima della giovane età di Bishen Singh e poi del legame familiare da questi contratto, sposandone la figlia.<sup>12</sup> Questa vivace scuola pittorica nel frattempo aveva raggiunto una autonomia stilistica insieme a una sua peculiarità compositiva nei soggetti ispirati soprattutto alla caccia; tale sport era ampiamente praticato nel piccolo regno dai monti lussureggianti di vegetazione, rappresentati con grande sfoggio di colori e uno stile quasi impressionistico che aveva ispirato anche in parte i dipinti voluti da Umaid Singh. Nella stessa scuola di Kotah però già nella prima metà del XIX secolo, soprattutto per le scene devozionali, si percepisce una tendenza a uno stile più accademico nell'attenzione alla forma e ai particolari.

Tale tendenza è presente in parte nei dipinti del Phool Mahal, ma soprattutto nella processione da noi presa in considerazione: nella stessa scuola pittorica sopravvivono dunque varie correnti artistiche. Vi si coglie subito un freno al movimento – rispetto soprattutto ai dipinti attribuiti a Umaid Singh – nella scansione ordinata delle scene, con la predilezione per un maggiore schematismo geometrizzante nella disposizione dei personaggi. Non tutto però è schematico e ordinato: i singoli personaggi, sebbene siano così numerosi, spesso sono mutevoli nella fisionomia e anche negli atteggiamenti; sorprende a volte notare l'attenta osservazione della realtà da parte dei pittori nella rappresentazione di talune posizioni che spezzano il ritmo ordinato dell'insieme, come si vedrà in seguito (fig. 4). Inoltre, pur in una così vasta superficie, vi è adottata la tecnica e lo spirito "miniaturista" nell'attenzione a ogni particolare: mirabili sono le sfumature chiaroscurali che si percepiscono appena,

12. Il territorio di Kotah fu scorporato da quello di Bundi per volere di Jahangir per essere concesso nel 1631 a Madho Singh, figlio del Rao Ratan Singh. L'apparente privilegio in realtà diminuì d'importanza il regno di Bundi e fu causa di rivalità posteriori, cf. Tod 1987, vol. III, 1514-1516; Hooja 2006, 808-901.

creando nondimeno un delicato volume alle figure (fig. 6). Nonostante la cura nel differenziare i volti nell'età e nei tipi, essi risultano però piuttosto stereotipati, quasi atoni, senza una significativa vivacità psicologica, come nei ritratti del sovrano che si ripetono nelle diverse scene della sala, dove però il personaggio non è identificabile con sicurezza (fig. 15).<sup>13</sup>

In questo dipinto meraviglia anche l'uniformità dei colori che si stemperano invero nel bianco delle vesti adottate per la processione, a differenza delle altre scene rappresentate ugualmente nel Phool Mahal, soprattutto la festa di Tīj, dove compaiono anche le donne: i colori vivaci dei loro abbigliamenti e degli arredi, quali i tappeti e anche la loro disposizione disordinata danno vivacità alle scene rispetto al corteo formato da soli uomini; anche nel nostro dipinto sono le danzatrici, sebbene poche, a creare un movimento disordinato (figg. 11, 13).

La grande processione è stata indetta in occasione della festa di Jal Jhulanī Ekādaśī dedicata al Dio Kṛṣṇa, che si tiene undici giorni dopo l'inizio dello *śukla pakṣa*, – cioè dalla luna nuova – del mese di *bhādrapada* (agosto-settembre) e otto giorni dopo la Janmāṣṭamī, la nascita del Dio stesso. Essa ricorda l'invito da parte di Kṛṣṇa alle sue *gopī* (pastorelle) a seguirlo al fiume Yamuna per una gita in barca; al ritorno il Dio chiese alle sue compagne dello yogurt, che diviene quindi il simbolo della festa stessa, consumato volentieri e donato come *prasād* agli amici. La ricorrenza è molto sentita anche ai nostri giorni soprattutto a Jaipur e Udaipur. Al tempo dei dipinti essa veniva celebrata con grande sfarzo a Bundi, come rivela il maestoso corteo in quanto il Dio, eletto a protettore della casata degli Haraoti, era ivi particolarmente venerato nell'aspetto di Raṅgnāthjī.<sup>14</sup>

La devozione a Śrī Raṅgnāthjī si deve al Rao Umaid Singh (1748-1771) il quale, avendo finalmente consolidato il suo potere dopo le molte traversie politiche, decise di installarne solennemente una immagine a Palazzo costruendo un tempio accanto al Chitra Mahal, la magnifica corte voluta dal nonno e che lui stesso aveva cominciato a decorare con dipinti murali. L'importante cerimonia ebbe luogo nell'anno VS. 1810 (1754), il settimo giorno della luna nuova del mese di *jyestha* (maggio-giugno), come indica una iscrizione. Per ridare poi un po' di allegria alla città dopo tante guerre e per rimpiazzare la festa di Gaṅgaur, abolita da Budh Singh (1695-1739) a seguito di un grave incidente causato da un elefante, il Rao dette grande enfasi alla festa di Tīj che si apriva con un fastoso corteo simile a quelli dipinti nel Phool Mahal.<sup>15</sup>

13. Beach 2014, 23. Vi sono rappresentate altre feste, come Holi e Tīj e una scena di caccia con protagonista sempre lo stesso personaggio.

14. Agrawala 1996, 21.

15. Agrawala 1996, 18-20; Seth 2003, 18, fig. 180.



La processione del Phool Mahal che rende omaggio al piccolo Dio si sta recando con ogni probabilità al lago Jaitsamand – ca. 6 km dal Palazzo – da compiersi rigorosamente a piedi e dove le immagini di Kṛṣṇa saranno venerate con rituali, danze e musica. La folta presenza di palanchini vuoti trasportati su elefanti o da altri animali sta a indicare che il ritorno era compiuto con più agio dal sovrano e i suoi più stretti accoliti, ma anche dalle immagini del Dio.

Il corteo è composto, oltre che dal sovrano e dai suoi figli, dalle milizie del regno, dai nobili, dal folto stuolo dell'*entourage* imperiale, da attendenti e funzionari di vari livelli e infine dai servitori, ognuno con un compito ben preciso che solitamente veniva poi trasmesso di padre in figlio. Un tale importante avvenimento è occasione per tutti i protagonisti di mettere in evidenza il proprio ruolo sociale attraverso ornamenti e oggetti ben definiti, pur indossando lo stesso abito bianco sopra gli stretti pantaloni, con turbanti privi di ornamenti in segno di sobrietà in ossequio al Dio, a eccezione del sovrano che comunque limita anch'egli ogni pompa. Elementi identificativi dello status dei personaggi sono le due pur semplici collane con preziosi pendenti, le armi più o meno impreziosite da ageminature d'oro o d'argento e il sottile bastone solitamente di colore rosso, *charī*, spesso con grazioso pomello in metallo pregiato (figg. 11, 14, 17). I bastoni più alti con grande pomello, *cob*, sono per i *cobdār*, coloro che annunciano la presenza del sovrano o degli ospiti e le lunghe lance, *bhāla*, per i lancieri o guardie del corpo, *bhāladār* e *caukīdār*. Sono presenti anche alte aste con in cima una breve barra orizzontale per aiutare il trasporto delle due alte torri presenti nel corteo, oppure aste a due punte per i guardiani degli elefanti, *mahaut*, per guidarli o stimolarli nel loro cammino.<sup>16</sup> Tra i simboli regali, *rāj cinha*, portati in processione da addetti dell'*entourage* regale vi sono gli ombrelli, *chatrī*, gli 'scacciamosche' di coda di yak, *caurī* o *camar*, i ventagli di piume di pavone, *morchal*, i più grandi ventagli rotondi o a cuore e, meno frequente, l'emblema a forma di pesce rappresentato nell'ultimo settore del corteo insieme alle altre insegne del sovrano (figg. 3, 4, 14, 17).<sup>17</sup>

Il corteo si apre con due elefanti e le loro guide con in mano il pungolo per guidarli, *anikus*, e i portatori di due grandi bandiere giallo-ocra; le zanne dei pachidermi, come quelle di tutti gli elefanti del corteo, sono ornate da anelli in metallo (fig. 3).

La bandiera di ocra gialla, così come quella rossa furono concesse dall'imperatore Moghul Jahangir a Ratan Singh (1608-1632) dopo che questi ebbe conquistato

16. Allen–Dwivedi 1984, 215. Cf. anche il disegno che mostra un combattimento tra due elefanti, da Kotah, metà del XVII sec., Desai 1985, fig. 44, e la miniatura che illustra il Rao Chhattarsal su elefante circondato da servitori con tali aste in Busch 2016, figg. 5-9.

17. Allen–Dwivedi 1984, 210-215; Irvine 1962, 28-30; Tod 1987, vol. III, 1486-1487. Foto delle insegne regali sono in AA.VV. 2009, fig. 61; si veda anche la fig. 27.

la cittadina di Burhanpur nel Deccan – di cui poi divenne Governatore – sconfiggendo il principe Khurram, il figlio ribelle dell'imperatore che era riuscito ad avere l'appoggio di ben ventidue regni *rājput*. Questo privilegio, peraltro molto ambito, permetteva al Rao di aprire i cortei con tale bandiera, simbolo dell'impero Moghul, mentre quella rossa, ugualmente collegata all'imperatore, poteva essere posta nel suo accampamento. I due colori, giallo e rosso, hanno formato la bandiera dello stato di Bundi, presente nel nostro dipinto all'inizio del corteo e nell'ultimo settore dietro al Rao e alle immagini sacre (figg. 3, 14). Anche la cattura da parte di Ratan Singh di un nobile di nome Daryau Khan, divenuto ribelle e ladro, gli valse l'onore di farsi precedere in corteo dai suonatori di *nakkārā* (tamburi con cassa concava, solitamente uno per lato sui cavalli) o *daphlī* (tamburi rotondi), ugualmente presenti nel nostro dipinto all'inizio del corteo e anche altrove (fig. 3).<sup>18</sup>

I due elefanti sono affiancati e seguiti da lancieri a piedi e da un folto ma ordinato stuolo di cavalieri a cavallo e su dromedari con fucile o lancia. Osservando bene però si scopre una certa varietà di pose che rende le scene più vive: per esempio, un cavaliere accarezza il collo del cavallo e un altro si china a rimettere a posto la staffa (fig. 4). Queste piccole diversità non solo interrompono la monotonia delle scene, ma sono anche indicative di un notevole spirito di osservazione da parte degli artisti che, come gli altri funzionari al servizio del sovrano, facevano parte del corteo con il compito di eseguire schizzi degli avvenimenti, sorta di appunti visivi per poi raffigurarli in pittura.

La rappresentazione dei personaggi segue comunque per lunga tradizione il rigido modello standardizzato della pittura indiana – volto di profilo, petto frontale e gambe e piedi di profilo. Molti volti però sono spesso caratterizzati nell'età e nell'espressione, rivelando da parte dei pittori una certa attenzione nel voler differenziarli a seconda dei vari personaggi; alcuni sono raffigurati anche di tre quarti o addirittura frontalmente (figg. 4, 8). Tale novità indica l'influsso dell'arte occidentale che comincia a essere sempre più presente in questa scuola pittorica, ancora per molti aspetti piuttosto tradizionale.

Quasi tutti i partecipanti al corteo indossano, come accennato, la classica lunga veste bianca allacciata da un lato (*kamarband* o *cogā*) portata sopra stretti pantaloni (*pājāmā*); solo alcune vesti sono verde chiaro o grigio scuro. L'abito è stretto in vita da una fuscaccia (*paṭṭā*), damascata per i nobili, dove può essere infilato il pugnale a doppia impugnatura con ageminatura d'oro (*katār*) o a manico semplice, *khañjar*, da dove può anche pendere una spada ricurva, *talvār*, armi tipiche della stirpe guerriera *rājput*; in alcuni appena visibile sul retro è lo scudo (*dhāl*).<sup>19</sup> Dalla spalla destra scende una stretta fascia decorativa in stoffa damascata o pelle con fermaglio-gioiel-

18. Tod 1987, vol. III, 1487.

19. Allen-Dwivedi 1984, 213-216.

lo (*partalā*). Il turbante (*pagrī*) ha la forma allungata verso la parte posteriore che si solleva all'insù, caratteristica del periodo, ed è per lo più rosso a cerchietti o strisce gialle per la cerimonia; ritornano qui i colori delle bandiere donate dai Moghul e divenuti emblematici della dinastia, mentre pochi sono quelli di altri colori.

Tra le due file di dromedari in seconda fila si scorge un personaggio di grande autorevolezza con baffi e folta barba bianchi, a piedi nudi con un turbante ugualmente bianco a “ciambella”, tipico dei mullà sufi, accolti anch'essi nell'*entourage* statale (fig. 5).<sup>20</sup> Magnifica è anche la varietà degli atteggiamenti di questi animali, con il collo variamente arcuato e alcuni con la lingua pendente, altro elemento che mette in luce ancora una volta l'attenta rappresentazione dal vero da parte degli artisti (fig. 6); l'impressione di una certa monotonia nella scansione delle scene viene meno se ci si sofferma a osservare i particolari; sono proprio questi a rivelare non solo l'alta qualità dei dipinti, ma anche molti elementi tipici della cultura del tempo, ormai spesso dimenticati.

Seguono cinque plotoni di soldati a piedi disposti in formazione ordinata, preceduti da un alfiere portabandiera e dalle rispettive bande musicali (figg. 7, 8). Quello centrale è contraddistinto da una uniforme di foggia inglese, con corta giubba rossa con code sul retro, fasce bianche incrociate sul petto – nelle divise inglesi sono solitamente in pelle verniciata di bianco (bandoliere) – alle quali sulle spalle è appesa la giberna porta pallottole, appena visibile; i pantaloni sono ugualmente bianchi, mentre il copricapo a tuba è nero, più basso e con minori decorazioni rispetto alle divise inglesi. Tale contingente – presente sul territorio a seguito del patto stipulato nel 1818 tra il Rao Bishen Singh e la British East India Company – sembra essere composto in gran parte da *rājput* dalle folte barbe e grossi baffi, con solo tre inglesi, riconoscibili dalla carnagione chiara, due con piccoli baffi e l'altro del tutto glabro (fig. 8).<sup>21</sup> Questo plotone è affiancato da altri due per lato, con divise *rājput* dai tipici voluminosi turbanti, l'uno con casacca azzurro scuro e l'altro blu-nera. Tutti i soldati sono propriamente incolonnati, e poggiano il fucile sulla spalla destra; due sono gli indisciplinati nella truppa *rājput* con divisa blu (in alto), che hanno posto il fucile orizzontalmente sulla spalla sinistra, e ciò rivela ancora una volta lo spirito di osservazione del pittore che sa cogliere anche questi aspetti particolari.

Diversi sono i fucili in dotazione: decisamente più moderni quelli della truppa inglese, con baionetta innestata del tipo conosciuto come *flint lock* o *East India pattern*, ad avancarica con cartucce già preparate, in uso con varianti dalla prima

20. Cf., per esempio, Goswamy 2000, fig. 94.

21. Come appare nel dipinto, nelle manifestazioni di rilievo degli stati *rājput* poteva essere presente il contingente di truppe assoldate dagli inglesi dove militavano anche indiani, indice del rispetto da parte dell'Agente nei confronti dei governi locali. Per le notizie sulle divise inglesi si ringrazia il Dott. Emanuele Martinez (Museo Centrale del Risorgimento, Roma).

metà del XVIII secolo sino alla metà del XIX. Di più vecchio tipo sembrano i fucili degli altri soldati, fabbricati in India, i *toredār*, dalla forma più stretta e lunga del calcio, per i nobili solitamente ornati con motivi decorativi finemente realizzati a intarsi in avorio o incisi in oro e argento – particolari non visibili nei dipinti – e con fiaschetta porta polvere da sparo e altro contenitore porta pallottole fissati alla vita con la solita fuscaccia (*paṭṭā*).<sup>22</sup>

Precedono queste truppe oltre ai portatori di bandiere, questa volta a due colori, rosso e giallo, le bande dei vari plotoni, con tamburi allungati a due facce (*dhōl*) e rotondi e piatti appesi al collo, suonati con bacchette (*daphṭī*), e anche con flauti trasversi (*bāmsurī*); un musico con divisa inglese suona piccoli piatti in ottone, mentre un *rājput* ha i cimbali (*jbāñjh*) (fig. 8).<sup>23</sup>

Il bel prato dal colore verde tenue, presente anche in altre zone della grande pittura, sta a indicare l'aperta campagna dove marcia il corteo; vi si stagliano con grande risalto cinque palanchini trasportati da animali, seguiti da nobili sulle loro cavalcature: elefanti, cavalli, cammelli (fig. 7).

Il palanchino al centro è il più grande e importante, con colonnine polilobate che sorreggono tre cupolette; è trainato da ben due elefanti riccamente addobbati con gualdrappa rossa e guidati da due *rājput* (figg. 7, 8). Non ha un vero sedile, ma un piccolo trono, *gaddī*, formato da una piattaforma esagonale ricoperta da un ricco tessuto trapunto, con al centro un piedistallo anch'esso esagonale dove si intravede appena, ricamata o dipinta, una figurina che sembra rappresentare lo stesso Dio. Il palanchino è probabilmente riservato alla immagine più venerata di Kṛṣṇa che nel dipinto è portata in processione dal Rao in un palanchino a spalla; infatti, dopo i rituali che si svolgeranno fuori città, l'immagine raggiungerà il suo tempio, il Govindnāthjī Mandir, con questo regale mezzo di trasporto e qui verrà posta nella cappella a lui riservata.<sup>24</sup> Ai lati di questo palanchino ve ne sono altri più piccoli trainati da cavalli e buoi, riservati alle altre immagini, oppure a importanti personaggi o ai sacerdoti del tempio (*mahant*).

22. Tale tipo di contenitore, spesso a forma di conchiglia, è visibile anche nel Museo del Palazzo di Kotah, realizzato con scaglie di madreperla. I fucili invero sono raffigurati in modo piuttosto approssimativo; quelli del contingente inglese sembrerebbero una variante più corta dei cosiddetti *brown bess*, in uso presso la Compagnia delle Indie dagli ultimi anni del XVIII secolo; per questo modello veniva adoperata una sorta di cartuccia, sempre a carica anteriore. Potrebbero anche essere però gli Enfield, modello del 1853 con modifiche sino al 1868. In questo caso avremmo una datazione *post quem* anche per i dipinti. Le notizie sui fucili sono state fornite dal Museo Stibbert di Firenze e dal Museo Centrale del Risorgimento di Roma che qui ringrazio. Cf. Welch 1978, figg. 15, 38; si vedano inoltre Welch 1964, 145-173 e Welch 1986, 354-355.

23. Per le notizie sugli strumenti musicali si ringrazia il Prof. Paolo Pacciolla, etnomusicologo, docente presso il Conservatorio di Musica Arrigo Pedrollo di Vicenza.

24. Cf. nn. 27-28.

Dietro procedono tre elefanti affiancati da quattro cammelli e otto cavalli guidati da nobili *rājput*; in alto a cavallo quattro suonatori di *śabnāi* (oboe indiano) (fig. 7).

La parte centrale del dipinto ospita ugualmente una moltitudine di personaggi anch'essi in file ordinate preceduti da suonatori di *bāṃsurī* e di *śabnāi*; è lo staff di vario livello del Palazzo che partecipa all'importante cerimonia, ognuno con un preciso ruolo, tutti con gli immancabili baffi, mentre alcuni hanno anche una folta barba o una più contenuta sulle sole gote (figg. 7, 12).

Tutti i personaggi fanno corona a due alte torri cerimoniali, sostenute ognuna da una sorta di ruota orizzontale con assi sporgenti che permettono il loro trasporto; lunghi tiranti, retti da addetti, riducono la loro oscillazione (fig. 9). Le feste e in generale le cerimonie indiane soprattutto nel Rajasthan sono famose per le decorazioni e gli addobbi, oltre che per la fabbricazione di immagini sacre anche di grandi dimensioni riccamente ornate, eseguite in materiali leggeri e deperibili le quali, dopo le cerimonie solitamente in riva a laghi o fiumi, sono lasciate scivolare nelle acque, magnifico "segno" dell'impermanenza di ogni cosa. Non meraviglia quindi di trovare nel dipinto le due alte torri trasportabili fatte in onore del Dio, una sorta di *toran*, porte auspiciose da dove passerà la divinità.

I nobili sono riconoscibili dalla presenza del *kaṭār* e della spada ricurva, *talvār*, la cui punta spesso si vede appena in quanto appesa sul fianco sinistro o è appoggiata su una spalla, con elsa decorata e la punta resa innocua da un cappuccio solitamente d'oro. Hanno anche il sottile bastone con pomello rotondo, *charī*, che dall'epoca di Budh Singh divenne di colore rosso per ricordare i favori concessi dall'imperatore Moghul Bahadur Shah, divenendo simbolo di prestigio sociale.<sup>25</sup> Altri personaggi dello staff portano alte aste con in cima una piastra rotonda o una breve bacchetta orizzontale, oppure a forchetta, utilizzate all'occorrenza per sostenere le torri o per pungolare gli elefanti, oppure reggono ombrelli rituali, *chatrī*, o piccole bandiere triangolari rosse; uno in particolare ha uno stendardo arrotolato legato in orizzontale su una lunga asta (figg. 9, 10, 12).

Soffermandoci a osservare i particolari, curiosamente si scorgono alcune scimmiette arrampicate su queste lunghe aste e legate con un cordino, peraltro già viste altrove (fig. 12). La loro presenza nei dipinti rajasthani invero è abbastanza rara. Le scimmie vivono molto bene a Bundi soprattutto sui tetti delle case e in generale nella regione dove, come sembra, usano anche addomesticarle e quindi sfoggiarle in occasione di qualche festività. Questo animale è comunque bene accetto e tollerato in India nonostante sia spesso dispettoso e pericoloso, in quanto ricorda la sua benefica presenza nelle gesta del *Rāmāyaṇa*.<sup>26</sup>

25. Cf. Hooja 2006, 739.

26. Mr Madan Meena, interessato al folclore locale, ricorda di aver visto nel vicino villaggio di

I personaggi che formano le due ali esterne di questo lungo corteo hanno tutti la spada alla cintola, appena visibile in quanto è posta sul lato sinistro, e un lungo involucri appoggiato alla spalla destra: si tratta forse della custodia del fucile, i cui accessori – fiaschetta della polvere da sparo e sacchetto per i pallini – sono legati alla fascia della vita. In altri cortei invero tali involucri possono racchiudere tappeti o *darī* (tappeti tessuti) da svolgere all'occorrenza per le soste del sovrano e dei nobili. Le figure senza alcun elemento distintivo sono semplici servitori (fig. 10).

Il corteo continua in un altro settore, dove viene trasportato da quattro nobili una sorta di tavolino con il piano superiore ricoperto di fiori. Alcuni ricordano che sotto questo oggetto passavano i bambini come buon auspicio, in segno di reverenza verso il Dio che porterà loro salute e gioia (fig. 10). È forse possibile pensare che esso servisse come base d'appoggio per le cerimonie in riva al lago.

Tra i numerosi nobili *rājput* più in basso compare uno strano personaggio glabro, con veste nera e con una scimmietta arrampicata sulla sua asta, probabilmente un asceta. Subito dietro ancora una banda di musicisti – vari tamburi, flauti e trombe – affiancati da due cavalli di nuovo con suonatori di tamburi, *nakkārā*, quindi cinque portatori di bandiere, due gialle e due rosse e due file di cavalli tenuti per le briglie dai loro *mabaut*, mentre i nobili per devozione seguono a piedi la processione.

A questo punto il corteo di nobili e addetti si rivolge verso i palanchini che trasportano le quattro immagini sacre al di là di un grande spazio erboso, formando intorno una sorta di cerchio. In onore del Dio si esibiscono le danzatrici e i musicisti che le accompagnano con strumenti tradizionali prevalentemente a corde: *sāraṅgī*, un piccolo *tablā* e un *ektārā* (in alto, con cassa rotonda decorata con piuma di pavone) (fig. 11).

Le danzatrici, le uniche donne di tutto il corteo, indossano il tipico abito rajasthano con ampia gonna, giacca o corpetto e velo sul capo. Ai loro lati sono due danzatori-ginnasti solitamente appartenenti alla comunità dei *nāth* o *bābājī*, seminudi, con ciuffo legato alla nuca e coroncina sul capo, e con in mano una sorta di mazza e un piccolo rosario (fig. 13). Alcuni personaggi di questa parte del corteo hanno in mano steli con piccole foglie dentellate che vogliono imitare per gioco le spade o i bastoni in modo da esorcizzare i veri combattimenti, usati proprio per le feste e soprattutto quella di Tīj.

L'*entourage* nobiliare d'alto rango e i “maggiori” del regno, ugualmente incolonnati, precedono e seguono i sacri palanchini riservati alle divinità (*savāri*). Il

Thikarda alcuni animali come serpenti, lucertole, cani e scimmie addomesticate partecipare con i loro padroni alla festa di Bhāi Dūj che si tiene due giorni dopo Dīvālī. In altri villaggi, come Talwas vicino a Bundi e in un altro nei pressi di Tonk, si organizzano matrimoni per scimmie. Anche oggi a Bundi si possono vedere scimmie portate in motocicletta.

migliore stato di conservazione di questa parte del dipinto permette di distinguere con più agio i particolari decorativi e i colori originari, in particolare le due collane con pendenti gioiello. Quasi tutti portano dietro le spalle lo scudo, appena visibile, e la tipica stretta fascia ornata che scende a tracolla dalla spalla destra, con chiusura-gioiello rotonda o ovale (*partalā*). Anch'essi tengono il sottile bastone di cui è rimasto il colore rosso, con o senza pomello. In questo settore, più protetto dalla luce, è anche evidente il colore oro delle ageminature dei pugnali, delle else delle spade e dei loro cappucci in punta se sguainate, o dei foderi, come pure i ricami dorati dei *paṭṭā*, delle gualdrappe dei cavalli e dei loro finimenti (figg. 12, 16).

I veri protagonisti della festa sono il Maharao con probabilmente quattro dei suoi figli e i nobili di alto lignaggio. Il breve tratto di prato lasciato libero davanti dà maggior risalto a questo settore del corteo, dove sono portati a spalla i quattro palanchini delle piccole immagini di Kṛṣṇa. Il primo è il più sontuoso, con graziosa cupoletta decorata a rombi rossi e grigi con apertura ad arco polilobato, lungo spiovente arcuato e decorazioni a gocce pendenti dal soffitto; esso trasporta la piccola statua di Raṅgnāthjī rappresentato in piedi su un tappeto decorato e alle spalle un voluminoso cuscino rosso, accompagnato da due giovani ancelle (fig. 15). Si tratta, come accennato, di una venerata immagine del Dio un tempo custodita presso il Palazzo e ora alloggiata nel tempio cittadino a lui dedicato e tuttora in funzione.<sup>27</sup> Tale immagine, eletta a protettrice della casata degli Haraoti, è stata ispirata da quella ben più conosciuta di Śrī Nāthjī, custodita nel tempio di Nathdwara nello stato del Mewar, uno dei più santi dell'India e famoso luogo di pellegrinaggio. Così come a Nathdwara, anche a Bundi la piccola statua non alloggia in un tempio tradizionale, ma in una *havelī*, una grande magione a imitazione dei palazzi nobiliari che ospita diversi *sancta* con più immagini dello stesso Dio. Qui Kṛṣṇa è considerato a tutti gli effetti un "essere vivente" e in quanto tale viene accudito durante tutta la giornata dai sacerdoti – a Nathdwara se ne contano più di cento, un tempo anche mille – che ritmano le otto funzioni sacre giornaliere officiate davanti alle immagini a seconda delle attività svolte dal Dio stesso, così come vengono narrate nei testi sacri.<sup>28</sup>

27. Le tre icone trasportate, come accennato, sono custodite presso il tempio-*havelī* di Govindnāthjī a loro dedicato che si trova in una traversa della via principale di collegamento al Palazzo. Si tratta, più che di un tempio tradizionale, di una casa nobiliare (*havelī*). Ivi si aprono vari *sancta sanctorum* che ospitano numerose altre immagini del Dio stesso. Il luogo è tuttora officiato e molto venerato dai fedeli. Fu costruito da «Rajmata Pariharji e inaugurato la domenica 9, Phalguna Shukla V.S. 1982» (1925), come indica un'iscrizione, e completato da «Bhadrapada Krishna nel V.S.1985» (1928). L'immagine di Raṅgnāthjī vi fu trasferita dal Palazzo il 2 febbraio del 1986, quando iniziarono i lavori di restauro di una parte del Palazzo stesso. La statuette di Pītabārnāth era stata ivi già collocata, ma non è più presente in quanto rubata, come afferma il *purohit* del tempio. Di tali notizie si ringrazia Mr Keshav Bhati.

28. Bibliografia su Śrī Nāthjī in Cimino 2011, 190-204.

Il palanchino è trasportato dallo stesso Maharao Bishen Singh. Il suo ritratto, così come gli altri che compaiono nelle pitture della sala stessa (festa di Tīj e Holī), è eseguito in modo piuttosto accademico che lascia qualche dubbio sulla sua identificazione: a lui infatti si affianca a sostenere il palanchino un altro dignitario con un identico volto (il figlio maggiore?) (figg. 11, 15). La fisionomia è invero simile al personaggio nel Chhattar Mahal che dovrebbe rappresentare lo stesso Rao, artefice di quei dipinti.

La corporatura dei due personaggi che sostengono il palanchino anteriormente sovrasta tutti gli altri, anche i due della parte posteriore; questi quattro sono peraltro i soli ad avere gioielli sui turbanti, quasi nascosti da un largo ornamento a fascia (*bālabandī*) formato da pietre preziose notevolmente grandi e da un pennacchio (*sarpec*) ugualmente arricchito di pietre; pochi altri hanno un solo ornamento sui turbanti. Il Rao è l'unico a indossare vistose collane ed anche bracciali al polso e all'avambraccio; così come i nobili intorno, ha lo scudo appena visibile sul dietro e l'ornata fascia che ricade dalla spalla destra. Subito dietro di lui, di dimensioni più piccole, un importante sacerdote sorregge anch'egli l'asta del palanchino; indossa una *dhotī* bianca e uno scialle dal bordo dorato che copre anche il capo (fig. 15).

Alla destra del sovrano in prima fila sono tre giovani vestiti interamente di rosso e senza ornamenti, probabilmente altri figli del Rao (fig. 11).

Seguono ancora tre palanchini con altrettante immagini del piccolo Dio, trasportati da *pūjārī* e fiancheggiati da altri addetti al culto. Si tratta di altri aspetti di Kṛṣṇa i cui nomi indicano i suoi attributi: Govindnāthjī, il 'custode delle vacche', Pītāmbārnāthjī, 'vestito di giallo', e Ānandadānāthjī, 'colui che dona beatitudine'; due immagini sono raffigurate in piedi, mentre quella in alto è seduta su un trono formato da grandi cuscini: il suo volto è rappresentato frontalmente. A fianco del palanchino superiore compare un sacerdote, con un *morchal* in mano, che sembra essere più importante degli altri in quanto di corporatura maggiore e con lo scialle sulla testa (fig. 16).

Subito dietro i palanchini vi sono ancora portatori di insegne regali, *chadidār*: l'ombrello rosso, il disco a cerchi concentrici, e il grande ventaglio a forma di cuore.

Anche nell'ultima parte del lungo corteo vi sono cavalieri a cavallo e palanchini vuoti; i primi due sono portati ancora a spalla, mentre i più prestigiosi sono su quattro elefanti, probabilmente per riportare a palazzo i componenti della famiglia reale al termine delle cerimonie (fig. 14); qui ugualmente la maggiore dimensione dei pachidermi è indice di prestigio sociale. Dietro sono quattro elefanti più piccoli con portatori di insegne. Una in particolare è interessante in quanto a forma di grande pesce in metallo, *māhī marātīb*, emblema onorifico solitamente donato



dagli imperatori Moghul ai *rāja* o ai nobili d'alto rango.<sup>29</sup> Chiude il corteo l'ultimo elefante con un suonatore di *nakkārā* e una mucca, animale particolarmente caro a Kṛṣṇa e quindi essere sacro beneaugurante (fig. 17).<sup>30</sup>

Questa grande, bella immagine dipinta rappresenta un lascito importante di un'epoca ormai scomparsa che si tende a dimenticare, ma che ugualmente rappresenta, nelle pur mille contraddizioni della storia, un'eredità ricca di fascino, arte, magnificenza, bellezza. Conservarne la memoria, ormai scevra dalle negative passate contingenze, è un dovere delle nuove generazioni che al giorno d'oggi, scarnificate come sono dall'eredità del passato, possono attingervi con animo purificato e sospeso, come in un sogno ricco di poesia e bellezza.

29. Si tratta di una delle nove insegne dei Moghul – il numero nove simbolizza la perfezione – che indica la conquista del mondo da parte dell'imperatore, ed è considerato tra i più alti doni onorifici conferiti ai nobili *rājput*. Una testa di pesce in metallo di questo tipo – solitamente in ottone o rame, ma anche in argento – è tuttora in mostra nel Museo all'interno del palazzo di Kotah. Questa alta onorificenza, posta orizzontalmente su una lunga asta e solitamente trasportata su elefante – come appare nel dipinto – si chiama *māhi marātib*, 'pesce e dignità'. La didascalia del Museo specifica che tale onorificenza fu concessa al Maharao Bhim Singh di Kotah dall'imperatore Moghul Muhammad Shah nel 1720. Cf. Welch 1986, 323-324; Irvine 1962, 31-33.

30. A Nathdwara esiste tuttora un grande luogo di ricovero-protezione e allevamento di mucche sacre al Dio, che vengono particolarmente accudite, curate e portate al pascolo quotidianamente.

## Riferimenti bibliografici

- AA.VV. 2009 = *Maharaja. The Splendour of India's Royal Courts*, V&A Publishing, London 2009.
- Agrawala 1996 = R. A. Agrawala, *Bundi, the City of Painted Walls*, Agam Kala Prakashan, Delhi 1996.
- Allen–Dwivedi 1984 = C. Allen, S. Dwivedi, *Lives of Indian Princes*, Arena Books, London 1984.
- Andhare 1984 = S. K. Andhare, *Bundi Painting*, Lalit Kala Akademi, New Delhi 1984.
- Archer 1959 = W. G. Archer, *Indian Painting in Bundi and Kotah*, Her Majesty's Stationery Office, London 1959.
- Bautze 1986 = J. Bautze, *Mughal and Deccani Influence in Early 17<sup>th</sup> Century Murals of Bundi*, in R. Skelton et alii (eds.), *Facets of Indian Art. A Symposium Held at the Victoria and Albert Museum*, V&A Museum, London 1986, 168-175.
- Bautze 1987 = J. Bautze, *Drei "Bundi" Ragamalas. Ein Beitrag zur Geschichte der rajputischen Wandmalerei*, Steiner Verlag, Stuttgart 1987.
- Bautze 2000 = J. Bautze, *Early Painting in Bundi*, in A. Topsfield (ed.), *Court Painting in Rajasthan*, MARG Publications, Mumbai 2000, 12-25.
- Beach 1974 = M. C. Beach, *Rajput Painting in Bundi and Kotah*, Artibus Asiae Publishers, Ascona 1974.
- Beach 2008 = M. C. Beach, *Wall-Paintings at Bundi. Comments and a New Discovery*, «Artibus Asiae» 68, 1 (2008), III-143.
- Beach 2011 = M. C. Beach, *The Masters of the Chunar Ragamala and the Hada Master*, in Id., E. Fischer, B. N. Goswamy (eds.), *Masters of Indian Painting*, vol. I, Artibus Asiae Publishers, Zurich 2011, 291-304.
- Beach 2014 = M. C. Beach, H. Lauwaert, *An Unknown Treasure in Rajasthan. The Bundi Wall Paintings*, Thomas & Hudson, Brussels–London 2014.
- Beach 2016 = M. C. Beach, *Wall Paintings of the Badal Mahal*, in Id. (ed.), *Bundi Fort. A Rajput World*, MARG Publications, Hyderabad 2016, 48-79.

- Busch 2016 = A. Busch, *The Rulers of Bundi in Mughal Period Literary Culture*, in M. C. Beach (ed.), *Bundi Fort. A Rajput World*, MARG Publications, Hyderabad 2016, 96-111.
- Catania–Petruccioli–Rubini 2016 = D. Catania, A. Petruccioli, C. Rubini, *Architectural Structures and Spaces*, in M. C. Beach (ed.), *Bundi Fort. A Rajput World*, MARG Publications, Hyderabad 2016, 35-47.
- Chandra 1959 = P. Chandra, *Bundi Painting*, Lalit Kala Akademi, Bombay 1959.
- Cimino 1985 = R. M. Cimino, *Vita di corte del Rajasthan. Miniature indiane dal XVII al XIX secolo*, Mario Luca Giusti, Firenze 1985.
- Cimino 2001 = R. M. Cimino, *Wall Painting in Rajasthan. Amber and Jaipur*, Aryan Books International, New Delhi 2001.
- Cimino 2011 = R. M. Cimino, *Leggende e fasti della corte dei "Grandi Re". Dipinti murali di Udaipur*, CESMEO, Torino 2011.
- Desai 1985 = V. N. Desai, *Life at Court. Art for India's Rulers, 16th-19th Centuries*, Museum of Fine Arts, Boston 1985.
- Goswami 2000 = B. N. Goswami, *The Piety and Splendour*, National Museum of India, New Delhi 2000.
- Heber 1828 = R. Heber, *Narrative of a Journey Through the Upper Provinces of India*, John Murray, London 1828, 2 vols.
- Hendley 1897 = T. H. Hendley, *The Rulers of India and Chiefs of Rajputana*, Low Price Publications, London 1897.
- Hooja 2006 = R. Hooja, *A History of Rajasthan*, Rupa & Co., New Delhi 2006.
- Irvine 1962 = W. Irvine, *The Army of the Indian Mughals. Its Organization and Administration* (1903), Eurasia Publ. House, New Delhi 1962.
- Kipling 1919 = R. Kipling, *From Sea to Sea and Other Sketches* (1899), MacMillan and Co., London 1919.
- Kock 1983 = E. Kock, *Jahangir and the Angels. Recently Discovered Wall Paintings Under European Influence in the Fort of Lahore*, in J. Deppert (ed.), *India and the West. Proceedings of a Seminar Dedicated to the Memory of Hermann Goetz*, Manohar Publications, New Delhi 1983, 173-195.
- Kock 1986 = E. Kock, *Notes on the Painted Sculptured Decoration of Nur Jahan's Pavillions in the Ram Bagh (Bagh-i Nur Afshan) at Agra*, in R. Skelton et alii (eds.), *Facets of Indian Art. A Symposium Held at the Victoria and Albert Museum*, V&A Museum, London 1986, 51-65.
- Kock 2001 = E. Kock, *Mughal Art and Imperial Ideology. Collected Essays*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Mathur 1986 = R. S. Mathur, *Relations of Hadas with Mughal Emperors 1568-1720*, Deputy Publications, Delhi 1986.
- Mathur 1994 = R. Mathur, *Costumes of the Rulers of Mewar*, Abhinav Publications, New Delhi 1994.

- Michell 1994 = G. Michell, *I palazzi reali dell'India*, Edizioni Frassinelli, Milano 1994.
- Pant 1970 = G. N. Pant, *Studies in Indian Weapons and Warfare*, Army Educational Stores, New Delhi 1970.
- Parmar 1976 = B. M. S. Parmar, *Murals of Hadoti*, in G. Gehlot (ed.), *Cultural Heritage of Hadoti*, Hindi Sahitya Mandir, Jodhpur 1976, 35-38.
- Patnaik–Welch 1985 = N. Patnaik, S. C. Welch, *A Second Paradise. Indian Country Life, 1580-1947*, Metropolitan Museum of Art–Doubleday & Company, New York 1985.
- Petrucchioli 2009 = A. Petrucchioli, *Bundi - India, Il Palazzo e gli Haveli, XVI-XIX secolo*, Poliba Press, Bari 2009.
- Randhawa 1996 = M. S. Randhawa, *Painting in Bundi*, «Roopa Lekha» 35, 1-2 (1996), 6-14.
- Seth 2003 = M. Seth, *Wall Paintings in Rajasthan*, National Museum Society, New Delhi 2003.
- Shyamaldas 1886 = K. Shyamaldas, *Vir Vinod*, Motilal Banarsi Das, Delhi 1886, 2 vols.
- Skelton 1973 = R. Skelton, *Rajasthani Temple Hangings of the Krishna Cult from the Collection of Karl Mann*, Exhibition Catalogue, American Federation of Arts, New York 1973.
- Skelton 1981 = R. Skelton, *Shaykh Phul and the Origins of the Bundi Painting*, Bharat Kala Bhavan, Benares 1981, 123-129.
- Sodhi 1999 = J. Sodhi, *Bundi Painting*, Abhinav Publications, Delhi 1999.
- Tillotson 1987 = G. H. R. Tillotson, *The Rajput Palaces. The Development of an Architectural Style, 1450-1750*, Yale University Press, New Haven–London 1987.
- Tod 1987 = J. Tod, *Annals and Antiquities of Rajasthan* (1920), Humphrey Milford, London 1987, 3 vols.
- Topsfield 2000 = A. Topsfield, *Court Painting in Rajasthan*, MARG Publications, Mumbai 2000.
- Welch 1964 = S. C. Welch, *The Art of Mughal India. Painting and Precious Objects*, Asia Society, New York 1964.
- Welch 1978 = S. C. Welch, *Imperial Mughal Painting*, Braziller, New York 1978.
- Welch 1986 = S. C. Welch, *India. Art and Culture, 1300-1900*, The Metropolitan Museum of Art–Holt, Rinehart and Winston, New York 1986.
- Welch 1997 = S. C. Welch (ed.), *Gods, Kings and Tigers. The Art of Kotah*, Exhibition Catalogue, Prestel, Munich 1997.
- Vyas 2002 = L. D. Vyas, *Dating of the Bundi-Style Chunar Ragamala. A New Approach*, «MARG» 54, 1 (2002), 48-52.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4

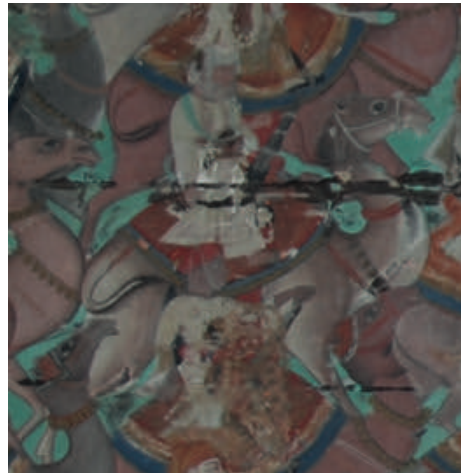


Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10





Fig. 11



Fig. 12



Fig. 13



Fig. 14



Fig. 15



Fig. 16



Fig. 17

*Tra ieri e oggi.  
Letteratura e società*



# La miniaturizzazione dell'*ānanda tāṇḍava*<sup>1</sup> di Śiva in talune poesie indiane del '900

*Donatella Dolcini*

## *Origini mitologiche e testuali*

La danza, una delle espressioni spontanee e poi artistiche più diffuse in tutte le culture del mondo, assume e conserva in India uno speciale carattere di religiosità, che risponde perfettamente alla cosiddetta «fame del sacro»,<sup>2</sup> componente fissa di ogni aspetto della civiltà indiana. Anche oggi che compagnie di ballo classico o folkloristico effettuano continue *tournées* internazionali,<sup>3</sup> portando in giro movenze, suoni, colori a rievocare, anche se a grandissima distanza dall'India, le atmosfere del Paese, l'aura religiosa che circonfonde la danza è sempre palpabilmente presente durante le esecuzioni coreutiche.

Una valida spiegazione di questo afflato costante viene offerta dal mito,<sup>4</sup> che, pur comparando in molteplici varianti, si sviluppa generalmente intorno a una diatriba tra dèi o tra uomini, che l'intervento divino giunge a risolvere. Il mito più noto, infatti, racconta dello stratagemma ideato da Brahmā affinché la violenza non rimanesse un'inevitabile protagonista dello scontro tra avversari, ma, svuotata della sua carica di forza brutta, contribuisse a risolvere anche le questioni più esacerbate, mascherata da una sorta di pantomima, suggestiva ma innocua, poggianti addirittura sulla sapienza vedica:

1. Data la discrepanza fra sanscrito e hindi della pronuncia o meno della *ā* finale di sillaba, la si è trascritta solo in caso di termini comuni alle due lingue. Nei versi degli autori riportati nel testo, invece, si è lasciata la forma adottata dal traduttore. Avvertiamo qui che per i nomi moderni geografici o di persona non si sono usati segni diacritici. Inoltre i termini stranieri che segnaliamo in corsivo non sono stati resi al plurale, poiché l'uso italiano non lo prevede.

2. Termine coniato da Rudolf Otto (1869-1937), iniziatore e sistematizzatore degli studi fondamentali sul tema con la sua opera *Il sacro* (cf. Otto 2009).

3. Per non parlare delle scuole specifiche, accessibili anche agli stranieri nel Subcontinente e fuori di esso.

4. Anche i miti rientrano nella categoria della fame del sacro, considerata la validità di cui anche nell'epoca attuale essi continuano a godere in India.

Egli (Brahmā) pensò: «Devo comporre un quinto *Veda* sul *nāṭya* insieme agli *itihāsa*, che condurrà al rispetto del dovere (*dharmā*), al conseguimento della ricchezza e della fama (*artha*), conterrà saggi consigli e raccolte [di massime], farà da guida alle generazioni future nelle loro azioni, sarà arricchito degli insegnamenti di tutti gli *śāstra* e conterrà una rassegna di tutte le arti e i mestieri [...]». Prese la recitazione (*pāṭhya*) dal *Rgveda*, il canto dal *Sāma*, la gesticolazione teatrale (*abhinaya*) dallo *Yajur* e i sentimenti (*rasa*) dall' *Atharva* e così fu creato il *Nāṭyaśāstra*, connesso con i *Veda* principali e secondari, dal dio Brahmā che è onnisciente. (*Nāṭyaśāstra* I, 14-18 in Guzman 2001, 17)

Nacque così il testo sanscrito del *Nāṭyaśāstra* (*Il Trattato del dramma*),<sup>6</sup> secondo la tradizione commissionato da Brahmā a Bharata,<sup>7</sup> allo scopo appunto sia di trasformare in esecuzione coreutica l'azione violenta, sia anche, riassumendo in sé e diffondendo nell'intera società la gamma completa dell'insegnamento sacro, di trasmetterlo anche ai molti cui questo era precluso (donne e *śūdra*).

Altrettanto indispensabili per comprendere a fondo tutte le pieghe simboliche di cui si riveste la sacra (e poi anche profana) rappresentazione, vengono redatti nell'India dravidica testi non specificamente incentrati sulla danza, ma che ne contengono una dettagliata descrizione: il *Tolkāppiyam*, fondamentale trattato di grammatica tamil (III sec. a. C.-I sec. d. C.), che in alcune sue sezioni espone regole importanti per l'esecuzione teatrale, ove la danza ricopra un ruolo primario o comunque accompagni insostituibilmente l'azione scenica; e, altrettanto essenziale alla storia dell'illustre tradizione coreutica del Sud,<sup>8</sup> il poema epico *Śilappadikāram* ('La storia della cavigliera', II-III sec. d. C.), in cui vengono trattati anche i tre elementi principali dell'arte teatrale: la poesia (*iyal*), in cui trova espressione la visione interiore; la musica (*isai*), in cui l'emozione si estrinseca nel suono; la danza (*nāṭakam*), in cui l'azione diventa arte attraverso il movimento del corpo.<sup>9</sup>

5. In realtà la tradizione indiana annovera più di «un quinto *Veda*», attribuendo tale qualifica per esempio anche al *Mahābhārata*. Va qui precisato, riguardo al *Nāṭyaśāstra*, che la stesura originale parve troppo difficile da tradurre in pratica non solo dagli uomini, ma addirittura dagli dèi eventualmente coinvolti in esecuzioni coreutiche, per cui ne fu redatta da Bharata, sempre per ordine di Brahmā, una versione semplificata, che divenne il testo canonico su cui impostare ogni successivo studio, sviluppo, uso della danza, sia nei templi, sia soprattutto nel teatro.

6. Costituitosi probabilmente su un precedente *sūtra* oggi irrecuperabile, nella redazione definitiva venne composto in un'epoca difficilmente precisabile, compresa fra il I sec. d. C. e il IV d. C.

7. Circa la figura di questo autore, di non meglio precisata esistenza e attività storica, e il suo *Nāṭyaśāstra*, si rimanda a Boccali-Piano-Sani 2000, 447-449.

8. Appunto dall'India del Sud parti la rinascita (XX secolo) della tradizione coreutica indiana, che là non aveva mai cessato di alimentare, seppure in sordina, una propria specifica vitalità nella forma *kathākali* e in quella più tardi denominata *bhāratanaṭyam*.

9. La lunga dissertazione sull'arte e sulla tecnica della danza trova una giustificazione più che valida all'interno del poema, di sua natura epico, per il fatto che una delle due figure femminili principali

Tanta autorevolezza di impostazione, ricchezza di contenuto e importanza di scopi da raggiungere, portarono inevitabilmente all'ipostasi di un sommo Essere, artefice di questa stessa danza, non considerata neppure più di appartenenza divina,<sup>10</sup> ma addirittura sublimata al supremo livello cosmico di rappresentazione del ciclo samsarico. Letterariamente descritta in tutte le sue caratteristiche nei testi fondanti, poi plasticamente resa con estrema precisione, in particolare nei capolavori bronzei di epoca Cola (X-XI sec. d. C.) e nei numerosi basso e altorilievi profusi specialmente nei templi meridionali (Tanjore, Cidambaram ecc.), si scolpisce così nell'immaginario collettivo e nella concretezza dell'arte indiana la figura danzante di Śiva *Naṭarāja*, il Signore del *tāṇḍava* dei mondi.

*L'ambientazione terrena: da macrocosmo a microcosmo*

In seguito, con il procedere del tempo e l'abbassarsi del livello della percezione della danza dal piano dell'Assoluto a quello umano, si assiste a una frantumazione della simbologia coreutica di Śiva, che incontrandosi con la tradizionale attenta e partecipata rappresentazione della Natura nei diversi generi dell'opera letteraria indiana – la poesia *in primis* – dà luogo a una serie di *topoi* specifici, divenuti caratteristici, o perlomeno di grande ricorrenza nelle composizioni di ogni epoca (Boccali 2009), con risvolti di particolare interesse nella poesia dal XX secolo in poi, come si vedrà.

Ora, nel *Cidambaram Māhātmya*<sup>11</sup> Śiva aveva proclamato davanti agli dèi:

O Brahmā, Viṣṇu, Indra e voi altri dèi! // O grandi saggi! Ascoltate. Ciò che io devo dire // non è mai stato udito prima d'ora. // Lodato da tutti gli dèi il mio *ānanda tāṇḍava*, la danza della perfetta beatitudine, // è il sorgere della luna piena // dall'immenso oceano della gioia suprema. // Pensate a essa nella forma simbolica di Śiva, // e con questa in mente // erigete uno *śivaliṅga* in questa stessa foresta [...]. // L'adorazione di questo *liṅga* sarà l'unica fonte di gioia e di liberazione, // e attraverso di esso potrete raggiungere il supremo stato infinito... (Smith 1998, 183)

Come si vede, è il dio per primo a ricorrere a immagini che rientrano nella propria infinita gamma di attributi (Torella 2013), ma che in prima istanza traggono spunto

è una cortigiana magistralmente istruita nel ballo e abilissima nell'eseguirlo.

10. Gli dèi hindu vivono una vita di centinaia di migliaia di anni umani, ma sono comunque destinati a morire, mentre l'Ordine Cosmico non avrà mai fine. Di qui la differenza di livello su cui si collocano gli uni e l'altro.

11. Raccolta enciclopedica di miti e leggende risalente al XII secolo, redatta originariamente in sanscrito e poi riproposta in tamil.



dalla Natura – il plenilunio, l’oceano, la foresta e, in forma indiretta (*liṅga*), il serpente – per descrivere la forza trascinate e il ritmo vorticoso della sua danza, che, percorrendo fasi alterne di creazione e di distruzione, conduce alla gioiosa salvezza ultima. Va allora rimarcato che, dal momento che la tradizione poetica indiana immancabilmente si appoggia con forza alla Natura, affidandole – come abbiamo accennato sopra – un ruolo di primo piano nell’accompagnare qualunque immagine l’autore voglia evocare davanti al lettore, quasi a rimarcare quella circolazione di vita condivisa dal trimundio intero che i tre passi di Viṣṇu stanno a simboleggiare, le espressioni in certa misura fisse che vengono a crearsi nei repertori tradizionalmente a uso dei letterati indiani (Boccali 2009), una reverente imitazione dopo l’altra,<sup>12</sup> finisce per spostare progressivamente il fuoco della metafora dall’esplicito riferimento sacro al più modesto piano dell’usuale profano. Ne deriva così una sorta di restringimento semantico degli elementi compositivi, che si riflette anche sul tema di base della danza cosmica.

Si verifica, insomma, un’ennesima concretizzazione del concetto comune alle grandi religioni del mondo di considerare l’infinita potenza di Dio capace di autolimitazione per venire incontro alla piccola finitezza umana. Nella visione induista dell’universo questo avviene in modi anche molto eclatanti: gli *avatāra* di Viṣṇu, i gradi discendenti dell’unicità di Śiva e della Śakti finché Essi, ciascuno a suo modo, penetrino e risiedano nel corpo dell’uomo (Dvivedi 1996). Anche la danza cosmica del dio sottostà alla stessa graduale modificazione, che, come già aveva constatato Brahmā nel mito antico, risponde all’esigenza umana di forme più semplici per accostare la sfera del divino, nonostante l’immagine di Śiva danzante sia una delle più diffuse e delle più agevolmente comprese pur sotto la fitta simbologia che la riveste (Albanese 2011): «*Tu la danza appassionata del tāṇḍav, // io il garrulo, melodioso tintinnio dei nūpur*»<sup>13</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 125). Così canta Nirala,<sup>14</sup> mettendo in evidenza in due soli icastici versi la corrispondenza generica tra macrocosmo e microcosmo, l’aspetto particolare che essa assume nello specifico della resa poetica della danza cosmica, quindi il suo passaggio dal livello del divino a quello dell’uomo.

12. Era costume che gli epigoni di un certo letterato venerato come un maestro del genere lo imitassero al punto di rinunciare alla propria identità, assumendone addirittura il nome in segno di umile sequela.

13. Le cavigliere tintinnanti, immancabili componenti dei diversi costumi di danzatori e danzatrici.

14. Suryakant Tripathi “Nirala” (1896-1962), letterato hindi di poliedrica attività, è famoso come fervente nazionalista, ma soprattutto come raffinato e fecondo poeta lirico nell’ambito del *Chāyāvād* (Scuola delle Ombre) (Madān 2008). Per quanto riguarda i tratti salienti della corrente *chāyāvādī* e degli autori che ne fecero parte, si rimanda a AA.VV. 1983 (in italiano, in hindi la bibliografia è troppo vasta per poterla riportare qui).

Poco per volta, dunque, nella cristallizzata,<sup>15</sup> ma non certo immobile letteratura indiana – qualunque fosse la lingua in cui essa veniva trovando espressione<sup>16</sup> – si assiste a una commistione fra l'amore per l'ambientazione naturalistica<sup>17</sup> e l'interiorizzazione del simbolo coreutico, al punto che quest'ultimo a volte ne esce padroneggiato sino a perdere contezza della sua stessa origine. Nella fattispecie, sia che lo scrittore ne abbia consapevolezza, sia che semplicemente ricorra a strumenti del mestiere ormai stereotipati, tale processo sfocia naturalmente nella miniaturizzazione<sup>18</sup> della frenetica danza del dio.

Certo, quando un poeta dipinge un plenilunio splendente sulle acque oceaniche o il fremito di vita serpeggiante in una foresta o un diverso scenario naturale pure in qualche modo evocativo dell'*ānanda tāṇḍava*, ebbene può avvenire che dimostri di avere una più o meno esplicita memoria della parola di Śiva, a seconda della disposizione religiosa personale e del mutevole gusto del tempo. I brevi esempi che seguono, ripresi da autori di secoli diversi, testimoniano le fasi di questo processo:

Là, in quella selva minacciosa // reggendo nelle mani il fuoco //<sup>19</sup> danza il nostro splendido Signore. (Chakravarty 1989, 22)

Là, tenendo il fuoco ma rimaste fredde le sue membra, // i capelli irruentemente fluttuanti in ogni direzione,<sup>20</sup> Śiva danza la sua danza cosmica... (Chakravarty 1989, 23) [XVII sec.]

[...] Questo tuo *tāṇḍav* non è che poesia. // O oceano, dimmi, come posso descrivere il tuo gioco divino (*līlā*)? Come la danzatrice immersa in una *mudrā* affascinante, qualche volta tu balli; qualche volta come un velenoso serpente tu sibili [...]. Poi im-

15. Per cristallizzazione intendiamo il fenomeno linguistico e letterario della fissazione di termini, stilemi, composizioni, trattazioni di temi specifici che restano come prigionieri di un cristallo in formulazioni poco suscettibili di ulteriori sviluppi. Ha costituito una delle principali caratteristiche della storia appunto linguistica e letteraria dell'India, specialmente nelle fasi precedenti l'arrivo dell'Islam (VIII sec.) e poi della colonizzazione europea (fine XV sec.).

16. Altro fenomeno di rilievo sulla scena letteraria indiana è la varietà delle lingue impiegate – a seconda del retroterra del singolo autore –, di contro alla comunanza di temi e di trattazione degli stessi (Boccali 2009).

17. In realtà le immagini che a nostro parere evocano l'*ānanda tāṇḍava* sono in gran parte ereditate dal repertorio poetico antico e classico, ma nell'impiego contemporaneo manifestano una maggiore carica di suggerimento della danza cosmica, grazie alla mescolanza con elementi europei, per esempio il linguaggio preguo di rimandi astrali del Pascoli.

18. E, perché no?, nella 'polverizzazione', termine assai congruo con il fatto che la danza di Śiva, nel suo farsi minuta, dia spesso luogo alla visione di piccole entità volteggianti e diffuse tutto intorno (specialmente pollini) che evocano appunto un spolverio in continuo movimento.

19. Il fuoco della distruzione e della rigenerazione.

20. «I capelli guizzano selvaggi attorno al capo [di Śiva], in un dinamismo centrifugo e centripeto, che irraggia le molteplici forme dell'essere e le riassorbe» (Albanese 2011).

provisamente ebbro, dimentico di te stesso, barcollando come un ubriaco, qualche volta tu inciampi, cadi, rotoli e poi ti rialzi. (Mishra–Della Casa 1966, 280) [XX sec.]

Dentro ogni essere scorre il magma ribollente // fondono i monti e scorrono giù in un gioco di fiumi. // È la danza delle scintille: un istante di luce, poi il nulla. [...] Milioni di stelle nel grande incavo del vuoto // gridano tremanti sospese fra cielo e terra. // Quante onde si sollevano sulla superficie del vento, // quante innumerevoli grida e quanta schiavitù! // Questa è la danza vorticoso della vibrazione cosmica. (AA.VV. 1983, 38) [XX sec.]

Si noti, dunque, come già divario temporale, differente collocazione geografica e culturale, vicende biografiche degli autori (Kāraikkālamaiyār, mistica tamil separata dal marito per dedicarsi a Śiva; N. Annamalay letterato, insegnante e critico pure tamil; Jayasankar “Prasad” forse il maggiore poeta *chāyāvādī* e grande mecenate), plasmino notevolmente il ricordo del primigenio annuncio di Śiva: nel primo caso l’immagine del dio risalta nella foresta così come (parzialmente) raffigurata nelle rappresentazioni canoniche, con l’unica aggiunta dell’aggettivo ‘splendido’ a esprimere il personale sentimento di devozione della poetessa; nel secondo e nel terzo la medesima immagine del dio appare invece sciolta in una serie di simboli, in cui i tratti fondamentali della visione da Śiva stesso fornita in antico si allargano a includere un più ampio ventaglio di elementi naturali, opportunamente scelti per adombrare l’azione coreutica: vulcani, stelle, venti..., ma tali da non offuscare la memoria della primigenia descrizione divina.

Di contro a questo ricordo ancora abbastanza evidente, si dà anche il caso, tuttavia, che in talune poesie non compaiano specifici riferimenti al Grande Esecutore, ma trovi semplicemente posto la manifestazione di una sensazione di movimento, la percezione di una vibrazione gioiosa (o atterrita), che travalica il senso della specifica e contingente parola poetica per suggerire la presenza del *Natarāja*, ad esempio dietro un maroso “cosmico” in pieno attraversamento dell’oceano, pure visto nella sua dimensione appunto cosmica:<sup>21</sup>

Farò l’altalena sulle onde // dell’oceano della gioia // con nuovi canti e melodie (Tagore 2004, 57 – *Resa*, vv. 14-16, 57)

Chi ha portato in mezzo // ai bisbigli degli affetti, piccoli ed effimeri // canti del mio cuore, // le vibranti note // dell’oceano senza direzione? (Tagore 2004, 98 – *Indugio*, 3, 17-22)

21. Avvertiamo che nei versi che riporteremo da qui in avanti, i termini evocativi dell’*ānanda tāṇḍava* saranno sottolineati, in quanto finalmente e unicamente esplicativi del fenomeno della miniaturizzazione della danza cosmica.

Vogliamo insomma dire che, anche nel caso in cui il tema di un componimento poetico non contempra un voluto, esplicito o implicito riferimento alla danza divina, e neppure intenda alludervi sotto il velame dei versi, i topoi originariamente creati sulla descrizione di quella ci vengono comunque largamente impiegati dall'autore, ormai vivi di vita propria. Si vedano in proposito questi altri versi di Tagore:

Nell'assemblea degli dèi // danzi in un delirio di gioia, o onda fluttuante, Urbossi!  
// Danzando di ritmo in ritmo s'elevano // le onde in mezzo all'oceano; // i prati  
della terra s'alzano frementi // e tremanti le cime delle messi... (Tagore 2012, 158 –  
*Urbossi*, V, 1-7)

A danzare qui non è Śiva, ma la bellissima ninfa Urvaśī ('Urbossi' in bengalese), eppure le immagini evocate dal poeta – parossismi di gioia, fluttuazioni di onde oceaniche, ritmiche sequenze di passi, trepide oscillazioni di erbe e di messi – rimandano inevitabilmente all'*ānanda tāṇḍava* e alla sua classica rete di simbologie.

In modo analogo Mahadevi Varma,<sup>22</sup> come sempre ispirata dalla dolorosa nostalgia per lo sposo lontano,<sup>23</sup> infiora le sue immagini di termini e tropi, in apparenza avulsi dalla danza dei mondi – infatti del tutto estranea allo specifico argomento della poesia – ma, riecheggianti fra le righe, forse involontariamente, ma innegabilmente, la figura di Śiva *Naṭarāja*:

Quando, colto il tenero fiocco di neve // dal dolce pennello del grembo della //  
luna, il samsāra vergò sui boccioli // il suo triste racconto; // [...] quando i puri fiori  
dei mondi // riempiono di stelle le gocce // di miele, quell'argine immobile tremò  
// di un dolce fremite del cuore vedovo... (Macchiella 1984-1985, 74 – *Incontro*, I-III)

### *L'influsso delle correnti letterarie europee*

#### *Tagore*

Questo fenomeno del ricordo e del graduale restringimento dell'*ānanda tāṇḍava* tinge dunque la poesia indiana di colori particolarmente suggestivi a partire grosso modo dalla fine XIX secolo, quando l'influenza dei movimenti letterari europei del tempo comincia a giungere e a impiantarsi in India, sulla scia e della fortuna da essi

22. (1907-1987). Unica donna tra i poeti *chāyāvādī*, autrice di varie raccolte di liriche a carattere così intimistico da essere definite *rabāsyavādī* (alludenti al mistero).

23. La sua vicenda matrimoniale fu assai tribolata e deludente sin dall'inizio, segnando con il suo fallimento vita personale e carriera della scrittrice.

riscossa in Gran Bretagna<sup>24</sup> e degli studi orientalistici in piena fioritura in Europa.

Innumerevoli le opere di autori occidentali che vengono tradotte in lingue locali sia dall'originale sia da versioni inglesi,<sup>25</sup> mentre nel corrispondente flusso inverso si sveglia nei letterati indiani di buona preparazione anglicizzata la propensione a voler tradurre essi stessi<sup>26</sup> le opere, uscite tanto dalla propria mano quanto dalla tradizione locale, in modo da farle orgogliosamente conoscere nella loro forma anche esteticamente migliore a un pubblico europeo che, da complessati sudditi coloniali, erano portati a giudicare di gusti particolarmente raffinati.

Dagli albori del '900 l'influenza europea sulla poesia indiana dell'epoca si ritaglia dunque spazi abbastanza ampi da accogliere lezioni diverse e profondamente innovative, quali, specialmente, quelle del Simbolismo<sup>27</sup> francese: l'autore diventa sempre di più il protagonista della propria composizione, il verso si libera da pastorie di rime e imitazioni fino ad allora canoniche, le immagini si arricchiscono di nuove suggestioni.<sup>28</sup> Questi spazi, tuttavia, restano ben incuneati nella tradizione delle millenarie scuole della storia letteraria indiana, così che questa stessa tradizione non ne risulta relegata in secondo piano, ma potentemente e acutamente rivitalizzata (Dubanskaya 2015, vi-vii). Si veda, per esempio, la descrizione della primavera in Jayadeva (XII-XIII sec. d. C.)<sup>29</sup> e in Tagore ('900). All'inizio di *Gitagovinda* 36 si legge: «*Con pulviscoli sparsi di polline che zampillano da rampicanti...*», in perfetta coincidenza con i versi 8-10 della seconda strofe di *Immagine (Citrā)*, in cui troviamo: «*Il polline volteggiando nell'aria // ovunque si diffonde...*». Nel prosieguo, invece, le prospettive divergono: Jayadeva insiste in un quadro stereotipico della primavera, stagione dell'amore, tutto giocato su tropi e situazioni tradizionali: «*[...] i gelsomini un poco schiusi profumando le foreste, // compagno alla fragranza della ketakī, il vento // come soffio che si diffonde d'amore arde ora il pensiero*» (Boccali

24. La conoscenza del mondo europeo passava inevitabilmente dal filtro britannico, con risultati a volte stranianti, come per esempio includere Victor Hugo tra i letterati inglesi, o riportare i termini latini in un contesto filologico scritti come pronunciati da un anglofono (*paitar, maitar* ecc.).

25. L'interesse per le traduzioni si sviluppò specialmente come forma di rafforzamento linguistico e letterario della hindi *kharī bolī*, ancora acerba nell'ultimo quarto del XIX sec. Fu molto incoraggiato dal grande promotore di questa lingua: Bhartendu Hariscandra (1850-1885).

26. Come aveva fatto Tagore, guadagnandosi così una più vasta popolarità e perciò apprezzamento a livello internazionale (Premio Nobel per la Letteratura nel 1913).

27. Per ragioni di spazio, intendiamo il termine come comprensivo delle varie correnti in qualche aspetto affini, per esempio il Decadentismo italiano, specialmente quello del Pascoli con il suo simbolismo astrale e il suo autobiografismo poetico (Stucchi 2012-2013).

28. Si pensi per esempio all'immagine del fiocco di neve, particolarmente cara a Mahadevi Varma e ad altri, al fiero riconoscimento del proprio valore individuale da parte di Nirala ne *La gemma del gelsomino*, così simile al motivo ispiratore de *La piccozza* del Pascoli, ecc.

29. Famoso autore del poema *Gitagovinda* sulle vicende amorose di Kīṣṇa e le *gopī* (mandrianelle).

2009, 34); Tagore, dal canto suo, introduce una nuova concezione della medesima stagione, inedita e forse inammissibile un tempo per il gusto indiano: «[...] e scioglie i veli grigi della terra: ad aprile, // tolte le vesti della vedovanza<sup>30</sup>, ricopre di colori // la terra adoratrice...» (Tagore 2004, 126). E si noti che ambedue le rappresentazioni si possono agevolmente riconoscere come in qualche modo rifacentisi alla danza di Śiva, dove per esempio dipingono pollini ‘zampillanti’ e ‘volteggianti’ in un gioso e veloce movimento.

A testimoniare la felice riuscita di questo connubio fra tradizioni poetiche indiane e straniere si erge, dunque, imponente davanti al lettore – indiano o occidentale che sia – la figura di Rabindranath Tagore (1861-1941), uno dei personaggi chiave del risveglio dell’India nel tumultuoso secolo XX:<sup>31</sup> poeta, romanziere, drammaturgo, pittore, musicista, riformatore religioso, educatore, nazionalista, per tutta la vita prodigò generosamente queste sue doti per il multiforme progresso di cui il suo Paese necessitava. Per quanto riguarda la poesia, egli svolse un ruolo preminente se non proprio nell’impostare il nuovo corso del genere in India, nell’incoraggiarne la produzione e i tratti salienti sia con la sua produzione personale,<sup>32</sup> sia con l’influenza esercitata sui letterati suoi connazionali e contemporanei.<sup>33</sup> A proposito del fenomeno di polverizzazione della danza divina, ci sembra pertinente aggiungere ai precedenti di *Immagine* alcuni tra le centinaia di suoi versi che ben reggono un’interpretazione in tal senso:

Cospargi di miriadi di luci // l’azzurro del cielo, // getti sui fiori del giardino // un delirio inebriante, // i tuoi passi leggeri // diletano cielo e terra, // o estrosa pellegrina! // Nei lontani spazi // risuonano tintinnii // di campanelli in danza, // il profumo dei tuoi ricci // viene portato da dolce brezza, // l’animo dell’universo esplose // in dolci danze: // quanti ritmi inebrianti. (Tagore 2012, 53 – *Citrā*, I, vv. 4-14)

Pareva che qualcuno componesse // storie meravigliose con le ombre // portate dal sole, sogni della foresta, // con il mormorio delle foglie, e della foresta dormiente,

30. Chiarissima qui l’influenza europea: la vedova indiana (hindu) tradizionalmente sveste gli abiti eleganti (‘veli’) e denuncia di essere in lutto indossando non sari grigi (‘vesti della vedovanza’), ma bianchi.

31. Il secolo fu zeppo in India di avvenimenti e cambiamenti epocali: la lotta per l’indipendenza, l’edificazione dei nuovi Stati, l’introduzione della democrazia, l’abolizione dell’Intoccabilità, la scolarizzazione obbligatoria ecc.

32. Fondamentale al riguardo il conferimento del premio Nobel per la letteratura da lui ricevuto nel 1913, che suonò come una tromba di rivincita della letteratura del Paese su quella europea.

33. La sua influenza giocò anche contro la produzione letteraria di altri autori. Per esempio Nirala vide rovinata la sua vita artistica dall’accusa (infondata) se non proprio di plagio, perlomeno di estesa imitazione nei confronti di Tagore.

con tanti battiti e vibrazioni, sospiri, scintillii, parole, // cenni, mormorii, sorprese, scoppi // dei giorni di primavera. (Tagore 2012, 180 – *Vittoriosa*, 3, vv. 3-12)

Oggi sotto il cielo dell'aurora // luccichii di rugiada // sotto le piante in riva al fiume // scintillii di sole: // in ressa // riempiono il cuore. // Questo io so // nell'immenso universo, nelle acque // senza sponde dell'ideale // i palpiti del loto. (Tagore 2004, 87 – *Ideale*, vv. 1-10)

Là, nelle sponde silenziose, // le onde a tempo, risuonano / d'un grande suono [...] // Nessuno percepisce le onde // dell'infinito che giorno e notte // in un unico passo ineluttabile // risuonano tanto profonde // sulle rive // del cuore palpitante. (Tagore 2004, 97 – *Indugio*, 3, vv. 6-8, 11-16)

La tua luce che trema sulle foglie delle piante // fa vibrare l'anima mia. // La tua luce che danza sul nido degli uccelli // mi ridesta il canto. (Tagore 2004, 125 – *Sei venuta...*, 2, vv. 1-4)

### *Autori in altre lingue indiane*

Suggestive sono pure le immagini ispirate più o meno consciamente al *tāṇḍava* cosmico che vengono proposte da poeti in lingue diverse da bengalese e inglese usate da Tagore.

L'oscurità affretta il suo cammino, // trascinando le stelle e la luna lontano. // In frutteti e boschetti di mille piante di mango // lunghe ombre tra le foglie // danzano in estasi.<sup>34</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 276)

Luminose correnti di lampi son cadute attraverso la pietra della luna e le valli del cielo rompendosi nella spuma di luce. In me una melodia in movimento. [...] Il ramo di stelle // si immergerà nei silenzi // e le ninfe del mare suoneranno // una melodia // un movimento // attraverso le distanze // di morte e bellezza.<sup>35</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 293)

Ho illuminato il cielo coperto di stelle, ho acceso il lungo sentiero di luce e l'ho rivelato a te solo per un istante. I venti avvelenati han soffiato e tutto era buio di nuovo.<sup>36</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 300)

34. Di S. D. Subrahmaniya “Yoghi” (n.1904). Poeta tamil, traduttore in tale lingua delle quartine di Omar Khayyam.

35. Di Balgangadhar Tilak (1921-1966). Poeta di lingua telugu.

36. Di Bellamkond Ramadas (n. 1921). Poeta di lingua telugu.

O oceano di fiori, fa' piovere commosso scintille di fuoco // la gialla illusione di sabbia dei ricordi // è come la danza del fiore.<sup>37</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 251)

Anche ora, amica mia, quando ridi gemmano i rami di questo vecchio banyano // e le pietre che bruciano // stillano gocce di irrequieto mercurio. // Anche ora, amica mia, quando ridi // danza una cascata di perle; // anche ora, amica mia, quando ridi // la luna va incontro ai suoi raggi, // e dall'oceano dei sentimenti improvvisa // erompe la piena dei ricordi.<sup>38</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 231 – *Anche ora, amica mia...* I, 2, vv. 1-3, 5)

Ride spontaneo il cielo quando ti vede, // perché altrimenti sarebbero in mostra le stelle scintillanti? // Alla tua vista soltanto l'oceano si gonfia e va a toccare il cielo, // perché altrimenti dovrebbero crescere le onde spumose del mare? // Il giardino è percorso da un brivido quando ti vede, // come altrimenti potrebbero nascere i teneri rampicanti?<sup>39</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 303 – *Canzone*, 2, 1-6)

Cade tremando un petalo. // Le mani si protendono [per afferrarlo]. // Gli alberi si scuotono [avvolti] in una grigia paura. // Le foglie appassite gemono // appollaiate in cima a una montagna // contro lo sfondo di un cielo // calmo e desolato // contro lo sfondo di una tempesta di compassione. È Dio. (Ngangom 2009, 115)<sup>40</sup>

Anche nella poesia hindi *khari bolī*<sup>41</sup>, che, superato il periodo di rodaggio<sup>42</sup> con le relative *querelle*<sup>43</sup>, all'inizio del '900 si librava nel panorama letterario indiano ormai ben salda sulle proprie ali, si ritrovano gli stilemi che rimandano alla danza di Śiva, anzi il suggerimento di essa tramite il linguaggio figurato e suadente del verso. Il già menzionato *Chāyāvād* (Scuola delle ombre) fu il primo movimento poetico di vaglia sorto nel XX secolo a ratificare la padronanza del genere raggiunta

37. Di Anant Pattanayak (1914-1980?). Poeta dell'Orissa.

38. Di B. B. Borkar (1910-1984), tra i maggiori poeti del Maharashtra del XX secolo. Segnaliamo che di molti dei poeti citati non è stato possibile recuperare notizie biografiche più dettagliate e la data di morte.

39. Di Venkatrau Balantrapu (1881) fu un autore di lingua telugu, ricordato anche come editore ed educatore.

40. Di Robin Ngangom (1959) del Manipur, premiato poeta, traduttore e professore di Letteratura alla North Eastern Hill University Shillong.

41. 'Parlata (sost.) ritta in piedi'. (cf. Dolcini 1971, Piano 1982).

42. In uso in tutta l'Asia meridionale come lingua franca, era approdata all'impiego scritto (in campo amministrativo, scolastico, letterario) solo tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo.

43. Importanti controversie circa l'uso della *khari bolī* erano sorte alla metà dell'800 da parte dei sostenitori della lingua urdu riguardo agli impieghi scolastici e poi amministrativi, sul finire dello stesso '800-inizio del '900 da parte di quelli della *braj*, lingua pure del gruppo hindi ma da secoli di grande prestigio letterario. Quest'ultima diatriba concerneva proprio la dignità o meno della *khari bolī* a essere riconosciuta come capace di alta espressività poetica.



dalla “nuova” lingua, in lizza per l’attribuzione del ruolo di lingua ufficiale della futura nazione indipendente. Gli influssi dei contemporanei movimenti letterari europei si mostrano anche qui molto forti, uniti a quelli della tradizione locale, in una mescolanza nuovamente di grande fascino, anche se alquanto osteggiata dalla critica ufficiale,<sup>44</sup> disorientata da questo intrecciarsi nella lingua fresca di affermazione nel mondo letterario di modi nuovi e vecchi, inusitati i primi, avvolti come da un’ombra (*chāyā*) i secondi. È quanto avviene anche per la danza di Śiva, che infatti continua a serpeggiare nelle composizioni dei poeti *chāyāvādī* e dei loro epigoni e innovatori, ampliando nella lingua e nelle immagini nuove corrispondenze con la natura:

Dentro ogni essere scorre ribollendo il magma, // si sciogliono i monti e scorrono giù in un gioco di fiumi. // [...] // Miriadi di stelle nel grande incavo del vuoto // gridano tremanti sospese tra cielo e terra. // Quante onde si sollevano sulla superficie del vento, // quante infinite grida e quanta schiavitù! // Questa è la danza vorticoso della vibrazione cosmica.<sup>45</sup> (Prasad 1980, 86 – *Kāmāyanī, Saighars*, vv. 31-32, 35-40)

Danzano luna e sole sopra l’orizzonte, // e in festoso gruppo, stelle danzano e pianeti // danza, instancabile, il terracqueo globo, // danzano uomini e donne, in cor loro lieti.<sup>46</sup> (AA.VV. 1983)

Il destino è stretto nel cerchio di un attimo, // di là dalle nuvole il fulmine è sfrecciato via danzando.<sup>47</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 165)

[...] Una spina mi ha punto // con un gemito di dolore ho ritirato la mano // e il fiore è caduto per terra. // I suoi petali si sono sparsi // e han cominciato a volare nel vento. // Allora è venuto un bambino e raccogliendoli // gridava di gioia correndo qua e là. // Mi sono fermato a guardarlo stupito, // in silenzio. // Mi è sembrato che una misteriosa verità nuova // della vita fosse apparsa davanti a me. (Mishra–Della Casa 1966, 169)

44. Fu Ramcandr Shukl (1884-1941), il padre della critica letteraria hindi moderna a coniare la definizione di *chāyāvād* e non certo con spirito di benevolenza.

45. Di Jayasankar “Prasad” (1889-1937). Fu il più ‘puro’ dei poeti *chāyāvādī* essendo sempre rimasto all’interno di quella corrente, di cui ha rappresentato il lato più incline alla ricerca storica e alla psicologia. *Kāmāyanī*, la sua opera più famosa, è un poema epico di concezione moderna.

46. Di Sumitranandan Pant (1900-1977). Quarto poeta “maggior” del *Chāyāvād*, di cui rappresenta la faccia rivolta specialmente alla contemplazione della natura e all’interesse sociale.

47. Di Saccidanand Hiranand Vatsyayan “Agghyeya” (Ajneya) (1911-1987). Tra le voci più importanti della letteratura hindi del XX secolo, fu attivo specialmente nelle correnti del *Prayogvād* (Sperimentalismo) e della *Nāi Kavitā* (Nuova Poesia). I versi sono tratti rispettivamente da *Calura di bhadon* e *Dov’è la bellezza?*

Oggi per toccarti la terra // cerca di alzarsi; // in tutta la sua superficie // è affiorata // un'agitazione fin dalle viscere, // immobile o irremovibile // neanche una sua piccola // parte è rimasta! // Son state scosse // le radici del grande banyan, // oggi trema sopra di lei // l'imponente Himalaya! // In laghi, fiumi, città, giardini, // oggi nel respiro di tutti è paura! // Durerà oppure no tutto questo, // potrà lei sopportare il Tuo moto sfrenato?<sup>48</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 180)

### *Conclusioni*

Ecco dunque che onde, palpiti di fiori e del cuore, luccichii, giochi di luce, spolverio di pollini, nuvole pesanti di pioggia o squarciate dai fulmini, pesci guizzanti e liane rampicanti, passi ritmicamente risonanti, riuniti in una fantasmagorica girandola piena di vitale gioia profonda e diffusa non possono fare a meno di rievocare anche nell'incanto dell'innovata poesia dei tempi recenti quell'esplosione di felicità e quel vorticoso svolgersi del ciclo dell'universo, che nel *Nāṭyaśāstra* erano stati i punti fondamentali della presentazione del suo cosmico *ānanda tāṇḍava* da parte di Śiva.

In tale presentazione il dio si era espresso in termini potentemente evocativi di tutta la sua trionfante energia, ma limitati e laconici, in fondo poco attraenti per una sensibilità poetica divenuta sempre più sofisticata e rarefatta nel prosieguo dei secoli e fino a oggi. Di qui la legittimazione dell'apporto per così dire creativo degli artisti moderni, che nella propria velata o addirittura dimentica descrizione della danza cosmica, non immettono né stonature né forzature, ma semplicemente una riduzione *ad humanum* del simbolo, che, attraverso la preziosità della poesia, parli al cuore del devoto e riesca a conquistarlo.<sup>49</sup> Ecco allora il chiarore della luna che si disgrega in infiniti giochi di luce/ombra fino a confluire con quello del sole e delle stelle nel riverbero di acque increspate e di foglie tremolanti; le pieghe sinuose e il soffio sibilante del serpente che si sciogliono in irruenti folate di venti o in infinitesime vibrazioni d'aria; i passi ritmati del dio danzante che si rimpiccioliscono fino alla dimensione di polline palpitante nel rigoglio della foresta; il potente suono generatore di vita del tamburello (*damaru*) nella mano destra del dio che si rattroppisce nel breve tintinnio delle cavigliere.

48. Di Bhavani Prasad Mishra (1913-1985). Nazionalista e gandhiano, contribuì largamente alla traduzione in varie lingue indiane dell'*opera omnia* del Mahatma.

49. Come noto, l'esperienza estetica può portare all'affrancamento dal *saṃsāra* (Gnoli 1956).

## Riferimenti bibliografici

- AA.VV. 1983 = AA.VV., *Il Chāyāvād*, «Quaderni Asiatici» (Supplemento) 1 (1983).
- Albanese 2011 = M. Albanese, *Śiva Naṭarāja: la danza dei mondi*, «Asia Teatro» 1 (2011).
- Boccali 2009 = G. Boccali, *La letteratura indiana classica*, in Id., S. Lienhard (a c. di), *Poesia indiana classica*, Marsilio, Venezia 2009, 9-57.
- Boccali–Piano–Sani 2000 = G. Boccali, S. Piano, S. Sani, *Le letterature dell'India*, UTET, Torino 2000.
- Chakravarty 1989 = Uma Chakravarty, *The World of the Bhaktin in South Indian Traditions. The Body and Beyond*, «Manushi» 50, 2 (1989), 18-29.
- Das 1995 = S. K. Das, *A History of Indian Literature 1911-1956*, Sahitya Akademi, New Delhi 1995.
- Dolcini 1971 = D. Dolcini, *Il significato di “kharī” nella denominazione “kharī bolī”*, «Annali di Ca' Foscari» 10, 3 (1971), 51-57.
- Dolcini 1983 = D. Dolcini, *Kāmāyanī. Introduzione e problematiche critiche*, in AA.VV., *Il Chāyāvād*, «Quaderni Asiatici» (Supplemento) 1 (1983), 31-38.
- Dubyanskaya 2015 = T. Dubyanskaya (ed.), *Crossing Over “on the Bird's Wings”. South Asian Literature in Local and Global Contexts*, «Cracow Indological Studies» 17 (2015).
- Dvivedi 1996 = H. P. Dvivedi, *Nāth sampradāy*, Naivedya Niketan, Varanasi 1996.
- Gaston 1996 = A. M. Gaston, *Bharata Natyam. From Temple to Theatre*, Manohar, New Delhi 1996.
- Gnoli 1956 = R. Gnoli, *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Is.M.E.O, Roma 1956.
- Gopal 2007 = S. Gopal, *Modern Telugu Poetry. A Perspective*, «Muse India Archives» 13 (2007).
- Guzman 2001 = C. Guzman, *Sculture che danzano. Società, teatro, arte nell'India antica*, Il principe costante, Pozzuolo del Friuli 2001.
- Kothari 1997 = S. Kothari, *Bharata Natyam*, Marg Publications, Mumbai 1997.

- Macchiella 1984-1985 = N. Macchiella, *Tradimenti. La traduzione come atto d'amore. Mahadevi Varma*, Tesi di Laurea quadriennale (inedita), Università di Ca' Foscari, Venezia a.a. 1984-1985.
- Madān 2008 = I. Madān, *Nirālā*, Lokbhārtī Prakāśan, Ilāhābād 2008.
- Marchetto 2012 = M. Marchetto (a c. di), *Tagore sommo poeta dell'India moderna*, Il Cerchio, Rimini 2012.
- Mishra-Della Casa 1966 = L. P. Mishra, C. Della Casa, *Poesia moderna indiana*, Guanda, Parma 1966.
- Ngangom 2009 = R. S. Ngangom, *Dancing Earth. An Anthology of Poetry from North-East India*, Penguin Books India, New Delhi 2009.
- Otto 2009 = R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* (1917), a c. di E. Bonaiuti, SE, Milano 2009.
- Piano 1974 = S. Piano, *Il dolore e la separazione nella poesia di Mahadevi Varma*, «Indologica Taurinensis» 2, 54 (1974), 235-258.
- Piano 1982 = S. Piano, *Lingua ufficiale e lingue nazionali. Note sul problema linguistico dell'Unione Indiana*, in E. De Felice (a c. di), *Lingue, Dialetti, Società*, Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia (Pisa, 8-9 dicembre 1978), Giardini, Pisa 1982.
- Prasad 1980 = R. Prasad, *J. "Prasad" kī Kāmāyanī* (1936), Prasād Prakāśan, Varanasi 1980.
- Raimondi-Anselmi-Fenocchio 2004 = E. Raimondi, G. M. Anselmi, G. Fenocchio (a c. di), *Tempi e immagini della letteratura*, voll. V e VI, Paravia-Bruno Mondadori, Torino-Milano 2004.
- Smith 1998 = D. Smith, *The Dance of Śiva. Religion, Art and Poetry in South India*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Stucchi 2012-2013 = E. Stucchi, *Lontananze geografiche e culturali, ma poesia universale. Autori indiani e italiani del '900 a confronto*, Tesi di Laurea triennale (inedita), Università degli Studi di Milano, Milano a.a. 2012-2013.
- Śukl 1965 = R. Śukl, *Hindī sāhityā kā itihāsa*, Nāgarīpracārīṇī Sabhā, Varanasi 1965.
- Tagore 2004 = R. Tagore, *Poesie*, trad. it. di A. Guidi, B. Neroni, M. Rigon, E. Soletta Vannucci, Corriere della Sera, Milano 2004.
- Tagore 2012 = R. Tagore, *Citra. La scoperta del Dio della vita*, a c. di L. Santoro Ragaini, Ed. Paoline, Milano 2012.
- Torella 2013 = Vasugupta, *Gli aforismi di Śiva. Con il commento di Kṣemarāja*, a c. di R. Torella, Adelphi, Milano 2013.



# Rabindranath Tagore. The Infinite in the Human Being

*Fabio Scialpi*

The Upaniṣads [...] played a critical role in the development of religious ideas in India [...]. Even though theoretically the whole of the vedic corpus is accepted as revealed truth, in reality it is the Upaniṣads that have continued to influence the life and thought of the various religious traditions that we have come to call Hindu.<sup>1</sup>

Indeed, not only do the *Upaniṣads* represent a sort of great innovation compared to the previous Indian religious tradition, but they also constitute a characteristic manifestation of the Indian mind, which is peculiarly inclined to including, modifying, and reconciling diverse contributions of the human spirit into an original system of thought. Here various traditions can coexist, maintain their religious inspiration, and compromise to form a superior and richer body of shared sacred values. The outcome, from ancient times down to contemporaneous Masters, like Rabindranath Tagore, has been a large following of faithful, distinct as they were for their religious sensitivity, but united by a strong feeling of a common heritage – a marvellous example of adaptation as well as one of the most precious suggestions that India has provided to the religious ideas and beliefs of mankind.

This is the reason why we have chosen this subject as a tribute of homage, however modest it may be, to a renowned student of Indian civilization.

As is well-known, the main teaching of these texts is centred on the Supreme Reality and its relationship with the phenomenal world and the human being, whose goal in life is the quest for, and wish to encounter this Supreme Reality. Two words, which gained great importance in the following history of Indian religious and philosophic thought, are used to hint at this mysterious Reality. *Ātman* refers to the individual microcosm and *Brahman* to the universal macrocosm – we therefore have two distinct words pointing to one and the same Reality ('The One'), an Absolute beyond any human rational and definite thought, which involves an insight of plenitude, greatness, and extension in time and space. But let us listen to what the texts themselves, in the form of a dialogue between the Master and his pupil, teach with regard to it.

1. Olivelle 2008, XXIII.

[...] “Sir, I do seek to perceive plenitude [the Infinite, *bhūman*]”. //

“Where a man sees, hears, or discerns no other thing – that is plenitude. Where one sees, hears, or discerns some other thing – that is scarcity. Now, plenitude is the immortal, while scarcity constitutes what is mortal”.

“Sir, on what is plenitude based?”

“On one’s own greatness. Or, maybe, it is not based on greatness. <sup>2</sup> Cattle and horses, elephants and gold, slaves and wives, farms and houses – these are what people here call greatness. But I don’t consider them that way; no, I don’t for they are all based on each other. //

“Plenitude [*sah* ‘he, that’], indeed, is below; plenitude is above; plenitude is in the west; plenitude is in the east; plenitude is in the south; and plenitude is in the north. Indeed, plenitude extends over this whole world.

“Now, the substitution of the word ‘I’ [*aham*] – ‘I am, indeed, is below; I am above; I am in the west; I am in east; I am in the south; and I am in the north. Indeed, I extend over this whole world’.

<sup>2</sup>“Next, the substitution of self [*ātman*] – ‘The self, indeed, is below; the self is above; the self is in the west; the self is in the east; the self is in the south; and the self is in the north. Indeed, the self extends over this whole world?’.

“A man who sees it this way, thinks about it this way, and perceives it this way; a man who finds pleasure in the self, who dallies with the self, who mates with the self, and who attains bliss in the self – he becomes completely his own master; he obtains complete freedom of movement in all the worlds. (*Chāndogya upaniṣad* 7. 23-25)<sup>3</sup>

In case we would like to acquire a more precise and physical representation of Ātman with relation to the human being, the same text provides a very poetical and powerful way to express the same concept in paradoxical terms.

<sup>2-3</sup> “[...] This self (*ātman*) of mine that lies deep within my heart – it is smaller than a grain of rice or barley, smaller than a mustard seed, smaller even than a millet grain or a millet kernel; but it is larger than the earth, larger than the intermediate region, larger than the sky, larger even than all these worlds put together. /

<sup>4</sup> “This self (*ātman*) of mine that lies deep within my heart – it contains all actions, all desires, all smells, and all tastes; it has captured this whole world; it neither speaks nor pays any heed. /

“It is *brahman*. On departing from here after death, I will become that”. (*Chāndogya upaniṣad* 3. 14. 2-4)<sup>3</sup>

2. *Ibid.*, 165-166, 353 n. 25.1, cf. Zaehner 2005, 150-151.

3. Olivelle 2008, 124.

And yet another text, amongst the great many we could quote, adds some other elements to our understanding, based, however, more on insight than a mere logical reasoning.

This person here is made of mind and consists of light. Lodged here deep within the heart, he is like a grain of rice or barley; he is the lord of all, the ruler of all! Over this whole world, over all there is, he rules. (*Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* 5. 6)<sup>4</sup>

If we are to summarize this highly spiritual lesson coming from India, we could say that the *Upaniṣads* mainly reveal an essential truth – the Infinite (whatever it is called throughout these texts) is the inexhaustible source from which everything derives, and the plenitude of it spreads out in the cosmos. It dwells in the heart of human beings; and only he who knows (that is, encounters) it, «becomes completely his own master; he obtains complete freedom of movement in all the worlds». This Infinite, therefore, is the only Reality to be looked for in view of true freedom which is above and fulfils every other human desire.

But let us now come to one of the most celebrated personalities of modern India, Rabindranath Tagore, and see how he interpreted the truth alluded to in the Upaniṣadic texts. Born near Calcutta in 1861, he follows the pathway of great Bengali reformers and spiritual masters of the 19<sup>th</sup> century such as Ram Mohan Roy, Ramakrishna, Vivekananda, and his father Debendranath.

All of these as well as others in various areas of this huge country were well aware of the need for social and religious reforms in a society which, for many reasons, had maintained, especially in the Hindu community, customs and practices generally accepted as sacred rules. Such rules had been followed since time immemorial, but were no longer tenable in a modern society challenged by the Christian example in the matters of human rights.

Rabindranath was not truly a social reformer. From early childhood, he revealed a contemplative tendency to a mystical contact with Nature, where the balance and peace of spirit can be easily experienced, and were to prove essential in all the future convictions and activities of his private and public life. Let us examine a passage where he describes the awkward predicament of a young boy struggling over his lessons in a first primer, grappling with a dull spelling exercise.

Suddenly I came to a rhymed sentence of combined words, which may be translated thus – “It rains, the leaves tremble”. At once I came to a world wherein I recovered my full meaning. My mind touched the creative realm of expression [...]. The rhythmic picture of the tremulous leaves beaten by the rain opened before my mind

4. *Ibid.*, 74-75.



the world which does not merely carry information, but a harmony with my being. [...] my mind revelled in the unity of a vision. In a similar manner, on that morning in the village the facts of my life suddenly appeared to me in a luminous unity of truth. [...] I felt sure that some Being who comprehended me and my world was seeking his best expression in all my experiences, uniting them into an ever-widening individuality which is a spiritual work of art.<sup>5</sup>

Besides this natural feeling of union with Nature, Rabindranath – as Robert Charles Zaehner remarks – owed much to his father Debendranath, from whom he inherited a form of mysticism, which was a subtle combination of Advaita (non-dualism) and *bhakti* (devoutness to God/Goddess). This combination, according to Debendranath, «was most perfectly expressed in the *Īśā* Upanishad and which, though grounded in the infinite, embraced and sanctified all finite things».

All this, whatever moves on earth, is pervaded by the Lord. Renounce it first, and then enjoy. Covet not the goods of any man at all. [...] Into blind darkness enter they who reverence the non-compounded [or, ‘not coming to be’]; into a darkness greater yet enter they who rejoice in the compounded. (*Īśā upaniṣad* 1 and 12, cf. Zaehner 2005).<sup>6</sup>

«These two verses» – continues the same Author – «might serve as the text of which all the writings of Rabindranath Tagore are the commentary: they form the very stuff of his poetry».<sup>7</sup>

As a matter of fact, Tagore surpasses the tradition of the oldest *Upaniṣads*; taking his inspiration from the *Īśā*, the most theistic amongst them, he advances along a path which seems to be also influenced by the teaching of the *karma-yoga* imparted by Kṛṣṇa to Arjuna in the *Bhagavadgītā*. His view is consistent with the tradition of the *Upaniṣads*, but is completed by a practical impact which combines self-forgetfulness with good works in a way which, to some extent, recalls *The Letter of James*.<sup>8</sup> In fact, the *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* professes a total oblivion both of oneself and the world to pursue the Absolute alone. Consider, for instance, this statement:

<sup>21</sup> [...] “It is like this. As a man embraced by a woman he loves is oblivious to everything within or without, so this person embraced by the self (*ātman*) consist-

5. Zaehner 1966, 189.

6. *Ibid.*, 188; cf. Zaehner 2005, 165, strophe 9.

7. Zaehner 1966, 188.

8. «So faith by itself, if it has no works, is dead. / But someone will say, “You have faith and I have works”. Show me your faith apart from your works, and I by my works will show you my faith» (2. 17-18).

ing of knowledge is oblivious to everything within or without [...]. /

<sup>22</sup> “Here a father is not a father, a mother is not a mother, worlds are not worlds, gods are not gods, and Vedas are not Vedas. [...] Neither the good nor the bad follow him, for he has now passed beyond all sorrows of the heart. (*Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* 4. 3. 21-22)”

However, in the words of Giuseppe Tucci, this is «an abyss of void. Annihilation of life. On the contrary, for Tagore, both man and the universe are the wonder of divine magic. [...] Nature is redeemed». <sup>10</sup> And Zaehner states:

For him [Tagore] immersion in the infinite never meant the exclusion of the finite: finite and infinite were not separate but indissolubly interconnected, there was no conflict between the state of “liberation” and the state of “bondage”, the “uncompounded” and the “compounded”, [...] for the golden thread that runs through both the infinite and the finite, God and the world, is love and joy; and there can be neither love nor joy unless there is duality and reciprocity.<sup>11</sup>

Tagore’s vision is one by which Nature and human beings maintain a perfect harmony and carry the imprint of Truth and the Divine in themselves.<sup>12</sup> His is a religious way of life expressing itself in a few fundamental ideas regarding the situation of the human being in relation to the universe, which can be summarized in few points. The unity of mankind; the awareness of every individual that his/her very essence is shared with the Eternal Man, the Eternal Spirit of human unity living inside him/her; love considered in the most great extension and dimension; unselfish service to Truth and Beauty; commitment towards a gradual and whole accomplishment of these values. In such a way the finite human being manifests the Eternal in his/her own life and the Infinite in his/her love extended to every creature.<sup>13</sup>

Therefore, Tagore becomes a Master of Truth who reminds us of the sages of classical antiquity as well as the most celebrated among those of the *Upaniṣads*. However, compared with theirs, his lesson seems to be enriched by the creative participation in the feast of life which must express the Infinite residing in human

9. Olivelle 2008, 61.

10. Tucci 1962, 42.

11. Zaehner 1966, 188.

12. Giuseppe Tucci, who spent about a year in Śāntiniketan in 1925, participated intensively in the life of the *āśram* and met Tagore, recalls his encounter with him as follows: «the Poet, who was not only a creative genius in the field of art, but could give an impulse to that unbiased co-operation of all men who have not forgotten that hidden, divine light which lies in the depth of our soul» (Tucci 1961, 60).

13. Tagore 1961a, 9-18.

beings. In this feast, we manifest our richness and, through the artistic creation, carry our offerings to God as a tribute of joy.<sup>14</sup>

In this perspective, we understand not only Rabindranath's extraordinary artistic work,<sup>15</sup> but also the multifaceted social and humane activities he carried out throughout his life. In the sphere of human rights, in favour of socially disadvantaged groups as well as against a jail system that he defined barbaric and dominated by fear. In the economic sector, by promoting small industrial and commercial initiatives to encourage local production exposed to heavy competition from foreign imported artefacts. In the ecological field, in his early support of the environment. Finally, in the political arena, in his opposition to nationalism and warning of the impending threats endangering the entire system of ethical values of his time.<sup>16</sup> This was the menace he referred to in his last address, which was read out on the occasion of his eightieth birthday at Śāntiniketan on April 14th, 1941, and published as *Sabhyatar Sankat (Crisis in Civilization)*.<sup>17</sup> He continued to work up to the end of his life, which happened in Calcutta on August 7th, 1941, at midday (when the sunlight is at its maximum intensity).<sup>18</sup>

I should like to conclude my brief notes with some verses from *Gitanjali (Song Offerings)*, which bear testimony to Rabindranath Tagore's Upaniṣadic inspiration in the awareness that the Infinite abides within oneself, joined with a feeling of confidence and devotion towards the Holy One:

When the heart is hard and parched up, come upon me with a shower of mercy.  
 When grace is lost from life, come with a burst of song.  
 When tumultuous work raises its din on all sides shutting me out from beyond,  
 come to me, my lord of silence, with thy peace and rest.  
 [...]  
 When desire blinds the mind with delusion and dust, O thou holy one, thou wake-  
 ful, come with thy light and thy thunder.<sup>19</sup>

14. Tagore 1962, 13.

15. See Yeats 2000, 7-10; Sen 2010, 38-45; Som 2009, 184 («Tagore's music was not merely another dimension of a multifaceted creative artist. It represented the very essence of his artistic being»); Mallik 2010, 26-37. An International Exhibition of Paintings and Drawings by Tagore from the Collection of the National Gallery of Modern Art (India) took place in Rome, Galleria Nazionale d'Arte Moderna, 29 March- 27 May, 2012 (Ministry of Culture, Government of India, National Gallery of Modern Art, New Delhi, *The Last Harvest, An International Exhibition of Paintings by Rabindranath Tagore*).

16. Banerjee 2010, 127-132.

17. Kripalani 1962, 393-394; Tagore 1961b, 262-263.

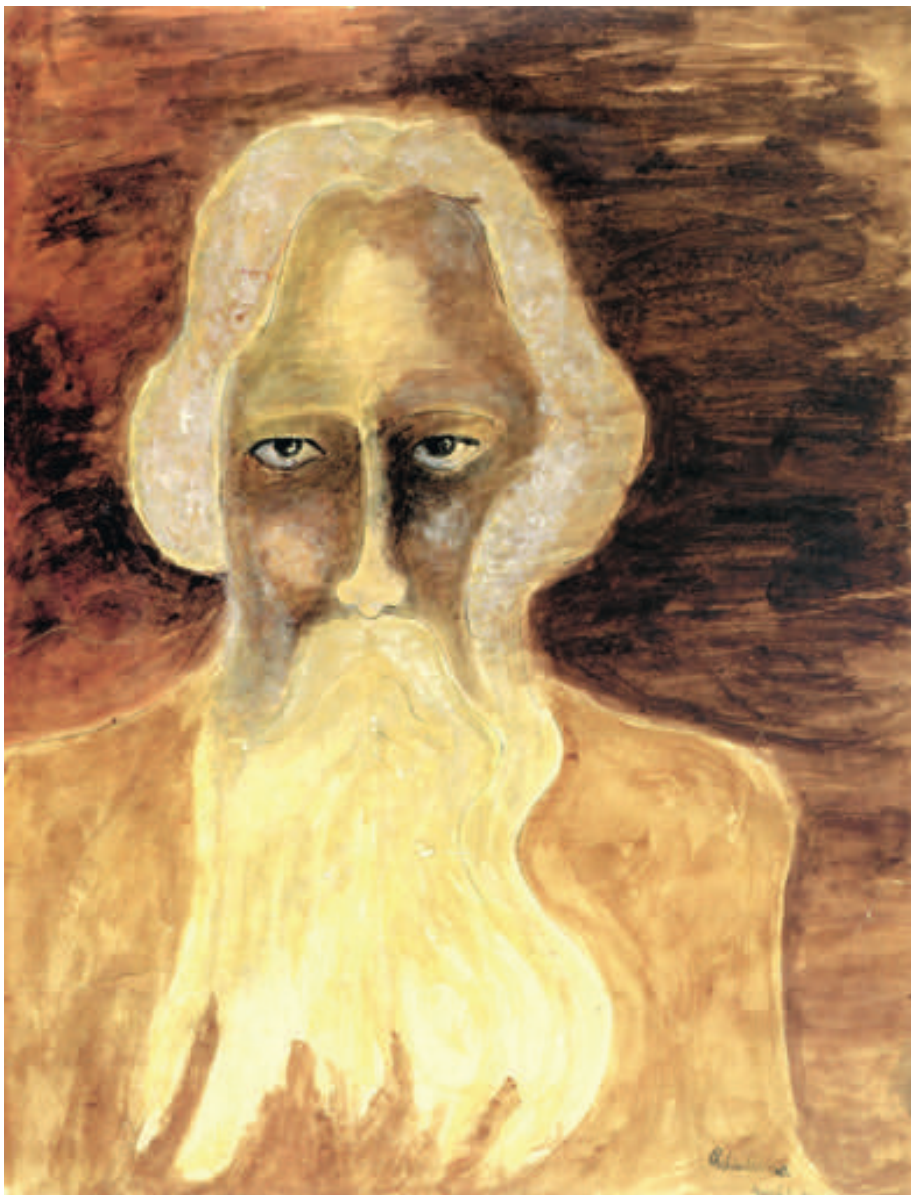
18. «It was an auspicious day in the Hindu calendar, the day of the full moon of *Sravana* (July-August), the month of the rainy season so well celebrated in his songs and poems» (Kripalani 1962, 397, footnote 8).

19. Tagore 1958, No. XXXIX, 18.

This seems to be the very essence of Hinduism, spanning its whole course from the *Upaniṣads* to Tagore, whether or not it is to be considered a religion in the proper (Western) sense as some scholars would question:

[...] to live out your *dharma* which is embedded in the conscience, to do what instinctively you know to be right, and thereby to live in harmony with the *dharma* of all things, so that in the end you may see all things in yourself and yourself in all things [...].<sup>20</sup>

20. Zaehner 1966, 192.



Rabindranath Tagore, *Self-portrait*, «India Perspectives» 24, 2 (2010), 116.

## References

- Banerjee 2010 = Purba Banerjee, "Fortunato che sono ad essere nato in questa terra". *Una breve biografia di Tagore*, «India Perspectives» 24, 2 (2010), 127-132.
- Kripalani 1962 = Krishna Kripalani, *Rabindranath Tagore. A Biography*, Oxford University Press, London 1962.
- Mallik 2010 = Sanjoy Kumar Mallik, *Rabindranath Tagore pittore*, «India Perspectives» 24, 2 (2010), 26-37.
- Olivelle 2008 = Patrick Olivelle (transl. by), *Upaniṣads* (1996), Oxford University Press, Oxford 1998<sup>2</sup>, reissued 2008.
- Sen 2010 = Abhijit Sen, *La ricerca di un nuovo linguaggio per il teatro*, «India Perspectives» 24, 2 (2010), 38-45.
- Som 2009 = Reba Som, *Rabindranath Tagore. The Singer and His Song*, Viking, Penguin Books India, New Delhi 2009.
- Tagore 1958 = Rabindranath Tagore, *Selected Poems and Plays of Rabindranath Tagore. Gitanjali* (1936), Macmillan & Co, London 1958, 1-48.
- Tagore 1961a = Rabindranath Tagore, *La religione dell'Uomo*, Sansoni, Firenze 1961, trad. it. di *The Religion of Man*, George Allen & Unwin, London 1931.
- Tagore 1961b = Rabindranath Tagore, *La crisi della civiltà*, in Id., *La civiltà occidentale e l'India*, Boringhieri, Torino 1961, 257-263, trad. it. di *Towards Universal Man*, Asia Publishing House, Bombay 1961.
- Tagore 1962 = Rabindranath Tagore, *Il significato dell'arte*, in Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (a c. di), *Centenario di Tagore 1861-1961*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1962, 1-15.
- Tucci 1961 = Giuseppe Tucci, *Recollections of Tagore*, in Sarvepalli Radhakrishnan (ed.), *A Centenary Volume. Rabindranath Tagore 1861-1961*, Sahitya Akademi, New Delhi 1961, 59-60.
- Tucci 1962 = Giuseppe Tucci, *Commemorazione di Tagore*, in Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (a c. di), *Centenario di Tagore 1861-1961*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1962, 33-50.
- Yeats 2000 = William Butler Yeats, *Introduction to Gitanjali [Song Offerings]* (1912), Branden Books, Wellesley (Mass.) 2000, 5-11.

Zaehner 1966 = Robert Charles Zaehner, *Hinduism* (1962), Oxford University Press, New York 1966<sup>2</sup>.

Zaehner 2005 = Robert Charles Zaehner (transl. by), *Chāndogya Upanishad, Īśā Upanishad*, in Dominic Goodall (ed.), *Hindu Scriptures* (1996), Phoenix Press, London 2005, 108-163, 164-166.

# Minority Subjectivities in Kuṇāl Siṃh's Hindi Novel *Romiyo Jūliyaṭ aur Aṃdherā*

*Alessandra Consolaro*

## 1. Introduction

The short novel/long story *Romiyo Jūliyaṭ aur aṃdherā* (*Romeo, Juliet and Darkness*, Siṃh 2008) by Hindi writer Kuṇāl Siṃh draws its title from the novel *Romeo, Julie a tma* (*Romeo, Juliet and Darkness*, 1958) by Czech novelist and playwright Jan Otčenášek (1924-1979). It was made available in Hindi in 1964 by Nirmal Varmā (1929-2005), and its translations have been highly influential on many Hindi writers of the next generations.<sup>1</sup> The Indian remake introduces a geographical deterritorialization: from the original setting in Prague during the Nazi occupation, the story is transferred to early 21st century Assam, in north eastern India. In the former narration, there is an open war, in the latter, no war is declared, but an armed conflict has been going on for decades. The time frame of the Hindi story is 2003, during the anti-Bihari and anti-Hindi violence that led to the death of up to 200 people. The impossible love story of a young couple is maintained. Manoj, a Hindi teacher from Bihar – the only non-Assamese staff member at a school in a qasba on the mountains – often visits Rāmdahin, a Bihārī friend who puts him up in Guwahati. There he meets Anubhā, an Assamese college girl studying music and dance. At first, she distrusts him, but they eventually fall in love, and secretly marry. In the midst of rising violence in an apparently normal climate, Rāmdahin is attacked and killed. Eventually, the couple are victim of an assault by a group of youngsters, who leave a dying Anubhā in the room and drag Manoj outside. A badly wounded Manoj recovers on a deserted road, in the company of a stray dog who, after being initially aggressive, sits beside him, as if to console him. Manoj springs at the dog, beating the animal wildly. The text closes in the darkness of this blind violence.

1. Since I cannot read Czech, I refer to both the Italian translation of the novel (Otčenášek 1960) and the Hindi one (Otcenášek 2010).



## 2. *A Minor Literature for Hindi*

The focus of this article is on the deterritorialization of language as it appears in *Romiyo Jūliyaṭ aur aṁdherā*. The destabilization of the traditional concepts of territory in the process that Guattari and Deleuze call becoming-minor is here exemplified with regard to Hindi, a language that apparently has a status of prominence *vis à vis* other Indian languages, both in numbers and in prestige. Talking of Hindi as a «minority language» in India might sound odd, as Hindi is the official majority language by constitutional decree. Yet, the definition of «minority language» should be given not in relation to the whole Indian territory, but rather as «a language that is spoken by the minority population in a geographic area or location».

In Assam, the state where 74 % of the total North Eastern population live, Assamese and Bodo – the major indigenous languages – are official languages; Bengali is the second most widely spoken language in the state (27%). There has been a traditional opposition to Hindi, considered as an imposition by India. Actually, language may assume a secondary role as an identity marker, because caste, religion, attire, food habits, and even personal names may often provide important identities for the individual, the family or society. But the emphasis on Assamese has highlighted the contraposition between this language and others. Even if Hindi is a pan-Indian requirement for Government jobs, most Assamese only learn it superficially. People speaking a regional language dominant in the state move towards English, whereas the people who use a non-regional language – that is, the minor and minority languages within the linguistically re-organized state – move towards the regional language or English.

In the context of *Romiyo Jūliyaṭ aur aṁdherā*, therefore, Hindi functions as an identifying/dis-identifying factor that can be used as a tool in order to develop a project of minor-becoming. Both the male Hindi-speaking and the female Assamese-speaking protagonists find their private allegiances at odds with the discourses of public culture. In both cases, they develop a state of self-awareness and of solidarity, as they find themselves part of a group that does not share «the symbols of authority, the values that are propagated from the centre, and the culture that emanates from the centre» (Weiner 1997, 243). Being predicated on various, potentially competitive axes of belonging, minority subjectivity is necessarily multi-layered and complex. The short story plays a sort of mirror game with the issue of minority, as it multiplies the effect through a complex portrayal of minority subjectivities. One aspect is linked to the status of Hindi as a symbol of the demands of the supranational Indian State that speaks the language of a majoritarian cultural nationalism. Manoj's situated experience gives rise to a deterritorialized minority subjectivity when he finds himself seen as a representative of this majority, at odds with his life experience and feelings. Being a *hindivālā* in a land of non-*hindivālā*-s,

where Hindi is nevertheless the majority language of the supranational Indian State, Manoj exemplifies a situation described by Deleuze and Guattari as «detritorialization» and becoming-minor.

Becoming-minor is the creative process of becoming different, or diverging from the majority.<sup>2</sup> This is always a process of de-identification and de-figuration. The first stage in this process is refusing the privilege of universalizing theories. In fact, we cannot speak to each other if we deny our particularities. Recognizing the minor does not erase the aspects of the major, but as a mode of understanding it enables the fissures in one's identities to be seen, the intersections of one's totalities to be disclosed. Such a process does not come about in itself: it needs an encounter. A «minority», whatever its nature, is the trigger of the becoming, it is its «active medium». For this to happen, though, it is crucial that the «minority» in question becomes something else in turn. In fact, the becoming-minor is certainly not to be confused with the belonging to a quantitative minority. The event of becoming-minor subjects the standard to a process of continuous variation or deterritorialization, and it is the real focus of Guattari and Deleuze's approach to the politics of difference. The limits of the potential for transformation are not determined by the normalizing power of the majority, but by the transformative potential of becoming-minor, or becoming-revolutionary. The process of becoming-minor comes unintendedly to Manoj: the encounter with Rāmdahin triggers in him the consciousness of his belonging to a «minority», and the feeling of being endangered gets stronger especially when things get rough for the «foreigners», and colleagues and neighbours start behaving in an over-caring way.

In the story one morning most of the people among us gulped, reading the front page news in the newspaper. Immigrant workers from Bihar and Uttar Pradesh had openly been shot dead in many places in the frontier regions of Assam. In the story, the murdered were mostly workers, cart-drivers and rikshaw-pullers. Many dealers' shops had been looted. And in the span of one night many people had just disappeared. No idea of where they were or in which conditions. But in the next few days more news of this kind began to appear on the paper's pages. One day

2. The expression «becoming-minor» and the two-word phrase «becoming minority» sound similar but are quite different. The term «minority» generally refers to the smaller part of a group, or less than half of the people in a given society (this is how it is used in the field of social advocacy and civil rights), and along with the term «majority», has an image of being rooted in numbers. Guattari and Deleuze point out that in actual fact the «majority» is less about numbers than about domination and power (for example, there are actually more women than men in the world, but under patriarchy women constitute a minority). Here the notion of «becoming» (*devenir*) is used as a critical notion meant as «becoming different». «Becoming» is not a phase between two states: it is the very dynamism of change, situated between heterogeneous terms and tending towards no particular goal or end-state.

Tinsukiya, the next day Dibrugarh, the day after Kajiranga and Digboi. [...] I felt very uneasy. In the school, I was the only Bihārī staff. All the others were Assamese. As a result, I began to be treated like a disabled person. If by chance I coughed, immediately a couple of people would be there with a medicine. If I stood up to go to the bathroom somebody would say: “Do you need anything from the market? Let me fetch it for you! Don’t go out yourself”, and so on. In the story, everybody would be over-worried about me. They started paying attention to each and every thing about me. When they talked, they were very careful that their words would not convey to me anything disturbing. At home, in Bihar, my mother and sister were very anxious. They would call me on my mobile phone every other day. Before I start telling them how I was, Sādhan Bābū would grab the phone and start yelling: “Mām̃ jī, nothing will happen to your son!”. Baṭuk Caudhurī would respectfully say hallo and say “Don’t worry”. Bīren would say that I was being kept safe as a jewel. And so on. (Siṃh 2008, 141-142) [All translations from Hindi are mine]

However, even before Manoj becomes aware of the fact that he is different, his «difference» is perceived by others. His meeting with Anubhā is marked by her recognition of his «otherness». On their very first meeting this leads to her insulting him, and afterwards, when they get acquainted, she records his physical difference from her and other Assamese people: «I observed him. Fair complexion. His eyes and nose such that one could easily know that he is non Assamese» (Siṃh 2008, 128). The general attitude towards non Assamese persons is well exemplified in a passage describing the reaction of people to the news that the corpse of a person defined by the police as a «terrorist» – in the local language, a «fighter» – has been found on the road: some say that he was murdered by his very own group, others think that it was an ambush by the Indian Army, but in saying this, «the voice modulation in the pronunciation of the word “Indian” was as if they themselves were from some other place» (Siṃh 2008, 121).

For Anubhā, becoming-minor implies her recognition of the fallacy of the divide between Assamese-non Assamese. Still, she maintains a bias towards other minorities, viz. Muslims and poor people: after Rāmdahin is murdered, when she finds out that Rāmdahin had an affair with a poor Muslim widow, she immediately hints at a possible responsibility of «those people».

“That’s really a bad story. What did you find out about those people?”

“Which people?”

“Those who... Rāmdahin... did you find out anything?”

“Nothing”.

“Who was that lady with you? The one Sādhan Bābū has gone to drop off”.

“She? She was a sort of kept of Rāmdahin”.

“What?”

“Yeah, I met her this bloody day only. I did not know all this”.

“What’s her background?... I mean, Jalukbari slum has a very bad name...”

“Hum, I went there in the morning... I think she is a widow or something like that. Divorced or something”.

“Couldn’t she have a hand in it? Or could it be that some other friend of hers... you know, na, how these people are!”

“Which people, Anubhā? What people are you talking about? Why are we pretending we are different? Don’t we perfectly know what exactly happened to Rāmdahin? If I had been in Rāmdahin’s place, would they have spared me as I am Manoj, not Rāmdahin? No, Anu. These are not all individual issues – we know it perfectly. ... Who am I? And who are you? Is our identity just that I am Bihārī and you are Assamese? Was the Hindu Muslim factor not enough for this country, now we have this Bihārī Assamese factor? And then within the Assamese this Bodo-boṛo factor. Once sovereign Assam, then divided Assam, fifty-fifty. Then who knows what else!”. (Sinh 2008, 154-155)

The protagonists of *Romiyo Jūliyaṭ aur aindherā* are a minority not because of their paucity in numbers, but because they are able to become lines of fluctuation that open up a gap and separate it from the axiom constituting a redundant majority. The deviation from the model represented by Manoj and Anubhā is ideally the only sensible response to identity politics: they do not belong anywhere and belong everywhere. Their minority is produced through multiple belonging, belonging to neither set, constituting a line of flight. This constant fluctuation, this becoming, is creation: it is life, it is love; minority is a becoming of everybody. On the contrary, majority is linked to a state of domination and power and it always leads to a hegemonic position. Majority is never a becoming: it is an abstract standard that can be said to include no one and to speak for nobody. It is a figure of death. In the process of becoming-minor, the figure of death (nobody) gives way to life (everybody). But in the empirical world, the triumph of life is not granted: the resistance of the majority – a negation of becoming – is strenuous, and this brings about a tragic sadness.

### 3. *The Logic of Variation: Inherent Bilingualism*

A minor language is a major language in the process of becoming minor, and a minority a majority in the process of change. The more a language has or acquires the characteristics of a major form, the more likely it is to be affected by continuous variations that can transpose it into a minor language. The problem is not the distinction between major and minor language, but the one of becoming. A person has to deterritorialize the major language rather than reterritorialize him/herself within an inherited dialect.

According to Guattari and Deleuze's definition, a minor literature does not come from a minor language; rather, it is that which a minority constructs within a major language. Minor does not designate specific literatures, but the revolutionary conditions for every literature within the heart of what is called «great», or established literature. It is the literature of a minority that makes use of a major language, a literature which deterritorializes that language and interconnects meanings of the most disparate levels, inseparably mixing and implicating poetic, psychological, social and political issues with each other (Deleuze–Guattari 1986, 16). Minoritarian authors are those who are foreigners in their own tongue: in this case Kuṇāl Siṃh – being originally from Bengal – is using a major language as an outsider. This puts him in a position of minority subjectivity, which allows oblique perspectives and off-centered views. Minority identity is not a fixed identity, it is in constant negotiation and adjustment with the mainstream identity. It empathizes with other minority subjectivities by evoking multiple affiliations over and above the supranational. Kuṇāl Siṃh's minority identity can also be seen as a reterritorialized subjectivity repenting its new complicity with dominant culture and seeking to articulate, in compensation, other marginalized positions.

The continuous negotiation, codification and modification between major and minor language creates specific linguistic ways for the occurrence of territorialization, deterritorialization and reterritorialization. In *Romiyo Jūliyaṭ aur aṃdherā* we can trace features of the tetralinguistic model used by Deleuze and Guattari. Bhojpurī (for Manoj and Rāmdahin), and an Assamese idiom (for Anubhā) function as the «maternal» vernacular language, that is a language having a territorial function on a closed community; this, according to Deleuze and Guattari, tends to be a rural phenomenon, or rural in its origins, and its spatiotemporal reference is «here». A vehicular language, identified as urban, is «everywhere», being the expression of the state or international that breaks the communion of the inward-looking community as power is exercised from the outside in the determination of events in the village. It has a function of «first deterritorialization» in respect to the previous function, but at the same time causes a reterritorialization in the economic and/or political sense, as a language of commercial exchange, bureaucratic transmission, etcetera; this is Assamese for Anubhā, Hindi for Manoj and Anubhā. «Over there» there is a referential language, the language of meaning and of culture, which can again possess a deterritorializing function in relation to other functions, but at the same time can have a «cultural reterritorialization»: standard Hindi has this function for Manoj, who works as a teacher in a school. Finally, Anubhā is shown performing traditional Assamese songs and dances in a context that is described by Deleuze and Guattari as «beyond»: this is the level of mythic language, a «verbal magic» which allows the values of the community to be recovered, usually in relation to a larger social unit with whom people con-

sider themselves tied in the sacred rather than in the secular. This scheme allows a multiple use of language without inscribing it in a binary scheme – major/minor, hegemonic/subaltern, language of power/language of the people, high/low – and, in general, without superimposing these usages on the different linguistic systems.

Bilingualism, as it continuously slides from one language to another, in an uninterrupted reference to the other language, keeps the monolithism of one-only language at a distance: notwithstanding its etymology, it creates intervals, interstices, not binary divisions. Being bilingual means to impose the heterogeneity of variation on one's own language, to withdraw the elements of power and majority, and to take out the elements of minor use, i.e. what happens in the middle (*au milieu*), that is the only relevant thing (Bene–Deleuze 2006, 73). Here the «middle» does not mean being *in* one's own time, *of* one's own time, or being historical: on the contrary, the most different times communicate through it. A «minor» author – without future, without past – has a becoming, a middle, through which s/he communicates with other times, other spaces.

Bilingualism or multilingualism seems to be a necessary condition for any minor literature. Guattari and Deleuze trace the linguistically complex picture of Prague, where German, Czech, and Yiddish coexisted and marked different layers of belonging. Minor literature means being bilingual/multilingual, but in one and the same language, without dialects or jargons: it is the experience of being an immigrant in one's own country, like Kafka's great swimmer (Deleuze–Guattari 1986, 26). In a passage of *Romiyō Jūliyat aur aṁdherā* we are shown Manoj and Anubhā after their wedding who visit her family's house in disguise, since they only convey the notion that they «like each other». The mutual incomprehensibility – or complete linguistic difference – between Manoj and his (unaware of her being) mother-in-law reiterates their reciprocal distance and symmetry, but also their similarity. The character of Anubhā, the only bilingual person among them, is crucial in order to create a circulation of meaning among them.

At home there was only Anubhā's mother. She looked older than mine. I don't know why I looked at Anubhā after seeing her. Maybe I wanted to see how Anubhā would look when she was old. I thought with pleasure that I would still love her then. Anubhā was talking to her mother, perhaps about me indeed. What they both said was beyond my comprehension. I sat on one side and looked at them. I was wondering about how to address Anubhā's mother. I was alert and conscious about the relationship between Anubhā's mother and me.

“What are you thinking, Manu?”

“I was thinking that it's good that your mother does not know Hindi and I don't know Assamese”.

“So what? I'm here with you...”.

“Well, at least I escaped the problem of telling her that I am somewhat in love with her daughter”.

“Great, so now you are ashamed even of acknowledging it?”.

“No, no, *bhāī*, my problem is not in acknowledging it, but in telling it. Especially to your ma”.

“Why, why not to ma? ... Ok, if she knew Hindi or you knew Assamese, wouldn't you tell her?”.

“What would I say? I love your daughter?... And all this knowing that no matter how much I love you I could never love you as much as she does!”.

Anubhā burst into laughter. She said that I need not tell her anything. She had told her mother that we both liked each other. I thought it was very strange: after knowing all this, what would Anubhā's mother think about me? This boy – talking in a broken language, foolish like tourists who cannot speak two words and to whom one cannot say two words... – he loves her daughter. I somehow remember that after getting to know this she became less loquacious, or who knows, maybe she had been like that from the very beginning. Anubhā was trying to fill the empty spaces created in the limited language ability of her mother adding extra playfulness to her conversation and gestures – or maybe, who knows, in her house with her people it had always been like that... Anubhā's mother was in conversation with Anubhā and whenever she would look at me she suddenly would shut up. In response Anubhā would listen quietly to her mother's words and on looking at me she would suddenly start talking. It was as if Anubhā's mother and I were like sitting in two separate rooms and Anubhā were standing on the door in between. Anubhā would convey to me the words her mother was saying in the other room peeling off the sour crust and making them soft for me and in answer she transmitted to her mother what I said sifting any fur of hesitation attached to it and making it nice and clear. It seemed to me that ma and I – we were both extremely lucky as we got the pain and grief of only one language. Poor Anubhā had to sew together the rags of both languages. (Siṃh 2008, 139-141)

Anubhā jumps from one language to another, experiencing the «pain and grief» of both, which can be a way of saying that each language can have a major or minor usage. Anubhā's bilingualism allows her to identify the elements of power or of majority in language and gestures, in the representation and in what is represented: she takes out anything that is an element of power, she identifies the elements of the minor usage, and she stitches together «the rags of both languages». In the process, dialogue is actually suppressed, as dialogue transmits the elements of power to the word and circulates them (Bene-Deleuze 2006, 95). This situation must be very clear to Kuṇāl Siṃh himself, who is bilingual. He writes in Hindi trying to impose the heterogeneity of variation to this language, which he chose as his own language. The minorization process in this Hindi minor literature implies internal heterogeneity, the weakening of grammar rules in favor of optional rules,

dynamic norms that are not dissociable from geo-political migrations, a correlative neutralization of meaning that makes this language indefinite, non-translatable – or better, as translatable as reality itself, and finally a wideness of expression that summons the reader to emotional forces – desiring intensities, in Deleuze’s words, trying to reveal true reality. There is a dimension that allows the problem of bilingualism to be solved, namely the dimension of variations inherent to the language, which cannot be reduced to structural invariants of grammaticality nor to free and non-pertinent variations, which are always in a relation of co-variation to some non-discursive pragmatic variables. This dimension suggests the idea of an «immanent bilingualism», that is the realization of an internal heterogeneity in one and the same language, which does not pass through a situation of externality of two linguistic systems. The character of Manoj is an example of this sort of bilingualism: he too tries to impose the heterogeneity of variation on his language, to extract from it the minor usage, to put aside elements of power and majority. Therefore, his language is always unclear, his speech is often murmuring, which does not mean it has a feeble intensity, but it is rather a stuttering sound with a non-definite pitch, in a formula which is as approximate as the bilingual one. He imposes a line of variation to his language, which he can speak fluently and clearly, that makes him a stranger in his own language, an immanent bilingualism due to his «being alien» (Bene–Deleuze 2006, 98).

#### 4. Conclusion

I have analyzed Kuṇāl Siṃh’s short novel/ long story *Romiyo Jūliyaṭ aur aṃdherā* through Deleuze and Guattari’s concept of minor literature, as an example of deterritorialization of language. Introducing itself as a counter-narrative, the story unfolds through an intertwining of identity politics and romance plot that produces narrative irresolution and compromised identification both with the male and the female protagonist. Hindi, a pan-Indian major language, is used by an outsider writer – Kuṇāl Siṃh who is originally from Bengal – and by characters positioned as minority subjectivities in order to create a minor literature, which deterritorializes language and interconnects meanings of the most disparate levels, inseparably mixing and implicating poetic, psychological, social and political issues with each other. This allows oblique perspectives and off-centred views, which are also emphasized by the construction of the main characters as «nomadic» identities, insofar as they do not belong anywhere and belong everywhere (Braidotti 1994; Braidotti 2002).



## References

- Bene–Deleuze 2006 = Carmelo Bene, Gilles Deleuze, *Sovrapposizioni*, Quodlibet, Macerata 2006.
- Braidotti 1994 = Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, New York 1994.
- Braidotti 2002 = Rosi Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, Sossella, Roma 2002.
- Deleuze–Guattari 1986 = Gilles Deleuze, Félix Guattari, *What is a Minor Literature?*, in Idd., *Kafka. Toward a Minor Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1986, 16-27.
- Otčenášek 1960 = Jan Otčenášek, *Romeo, Giulietta e le tenebre*, a c. di Ela Ripellino, Nuova Accademia, Milano 1960.
- Otčenášek 2010 = Yān Otčenášek, *Romiyo Jūliyaṭ aur aṁdherā*, Vāṇī Prakāśan, Nayī Dillī 2010.
- Siṁh 2008 = Kuṇāl Siṁh, *Romiyo Jūliyaṭ aur aṁdherā*, in Id., *Sanātan bābū kā dāmpatya*, Bhārtīya Jñānpīṭh, Dillī 2008, 90-160.
- Weiner 1997 = Myron Weiner, *Minority Identities*, in Sudipta Kaviraj (ed.), *Politics in India*, OUP, New Delhi 1997, 241-253.

## Jhumpa Lahiri's "Unaccustomed Earth": When the Twain Do Meet

*Alessandro Vescovi*

«*Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet*». Surely, when Rudyard Kipling wrote this line in 1895, he could not imagine that a century later it would sound hilarious to two million Indian migrants in the USA, who have become an unprecedented blend of the two civilizations. "Unaccustomed Earth" by Jhumpa Lahiri is a story that tells exactly this: how East and West have met. Jhumpa Lahiri was born in 1967 in London to Bengali parents, and subsequently brought up in Rhode Island, within a circle of expatriate Bengali academics. She has become an internationally acclaimed writer with her first collection of short stories, *Interpreter of Maladies*, which won her the Pulitzer Prize in 2000. She is the first writer of Indian descent to win the prestigious prize in the fiction category. Her second book, the novel *The Namesake* (2003) won international recognition and was made into a movie by Mira Nair in 2006, while her third and fourth literary enterprises – the collection of stories *Unaccustomed Earth* (2008) and the novel *The Lowland* (2013) – were translated into most European and Indian languages. As Lavina Dhingra and Floyd Cheung (2012) point out, Jhumpa Lahiri is one of the few writers that are widely read by both the general public, the academics, and ethnic minorities. This success probably depends on Lahiri's own inability to define herself as either an American or an Indian woman, let alone an American or an Indian writer. While migration, exile, displacement, generational conflicts are nothing new in the literary panorama, the experience of second-generation high caste Bengali migrants in the US is actually unprecedented. For the first time in history, a group of highly educated and well-to-do people have sought migration out of a deliberate act, retaining the possibility of keeping in touch with their motherland. Since they always had the possibility of going back to India, they renewed their choice of living in America year after year, postponing their return until retirement.

Emotionally, these migrants were poised between the enthusiasm for the professional possibilities that opened up in America and a kind of nostalgia for the land they had left behind; in fact, in the first generation this division is also gendered: men would be more likely to pursue a career, while women would rather stay at home to mourn and make up for their loss. Their equally privileged children, the

generation to which Jhumpa Lahiri belongs, were the first to grow up polarized between East and West, between American playmates and Indian families, rock bands and Bollywood music, consumerism and frugality, hamburgers and curry, individualism and family commitment. Most of Lahiri's stories<sup>1</sup> describe dichotomies whereby house and family are the domain of the woman of the house, and men go out to earn a living. Women keep up traditions and connections with the homeland, cooking Indian food, wearing Indian clothes, and observing festivities; men are supposed to be more integrated into the host society, working within the American establishment. This distribution of family duties is a natural prosecution of a trend initiated in colonial India back in the nineteenth century. As the historian Dipesh Chakrabarty argues in his *Provincializing Europe*, the division of tasks between men and women had started when the timing of modern production began to clash with the timing of daily rituals. Men could no longer afford to stay at home and observe rituals, thus they felt allowed to go outside, eat forbidden food if need arose, and waive time-consuming rituals. As a balance to this infringement of traditions, women were supposed to preserve the sacredness of the familial abode, bringing *grihalakshmi*, or domestic harmony.<sup>2</sup> Women were asked to foster familial ties in order to preserve the vitality of the clan, and were likewise supposed to preserve the traditions and educate children to them. For this reason, Chakrabarty (2000) observes, women were sometimes the most strenuous defenders of customs such as purdah, or even *sati*. Thus it was natural that, once abroad, it fell on women to stay at home with children and make it a quaint harbour where their husbands could find a little India. However, as it happened also in Bengal, this division of work created some tensions, if we are to believe the small worlds depicted by Jhumpa Lahiri and Chitra Divakaruni. In fact, it came to pass that men urged their wives to become more westernized and less steeped in traditional Indian habits, especially when it came to social occasions when American colleagues were involved. The old tension so well described by Tagore in *The Home and the World*, where the newly wedded Nikhil urged Bimala to leave the purdah and go into the world, was bound to repeat itself over and again in America.

Jhumpa Lahiri's world is a cosmopolitan space that has its centre in New England, but stretches from the Andaman Islands and Kolkata to Canada, including Europe (and Italy in particular), inhabited by first and second generation Bengali bhadralok expatriates. Through her novels and short stories, readers familiarize with this third space (Farshid 2013) to the point of finding it familiar, as it happens with Narayan's *Malgudi* or Faulkner's *Yoknapatawpha* (Caesar 2005). The

1. The novel *The Lowland* is a most notable exception.

2. *Grihalakshmi* literally means "Lakshmi of the house"; indeed, women were supposed to possess all the virtues of Lakshmi, including beauty, silence and tolerance.

characters who inhabit this "unaccustomed earth", which is neither Indian nor American, strike the ordinary reader with their very normalcy. Yet, the exceptional predicament of their surrounding creates a kind of laboratory, where ordinary passions and conflicts can be tested and viewed under a new light. Possibly because she belongs to a cultural elite, or because the turmoil of colonization and decolonization is too far from New England, Jhumpa is neither a postcolonial nor a political writer in the narrow sense, but she is a cosmopolite rather committed to humanism (Srikanth 2012, Cardozo 2012). Her characters face ordinary illusions and delusions, encounter love and death and all the usual adventures and misadventures that life reserves to the middle class, but to the ordinary reader they look fresh and fascinating. Besides Lahiri's ability as a writer, there are two reasons why readers that are neither Indian nor American find her stories so intriguing. The first is that they shed light on the unique predicament of these Bengali migrants; the second that this very predicament, once absorbed, allows a deeper understanding of ordinary life also outside that setting. The first crush, a betrayal, or a generational conflict become all the more poignant when observed in this unique *milieu*. What makes the experience even more interesting is the fact that Lahiri's characters cannot rely on any older generation, they experience things for the first time and discover the exceptionality of their predicament with the same eager curiosity of their readers.

Considering the privileged position of New England in the map of Lahiri's world, it is no wonder that three *genii loci* surface in her stories now and again; I am of course referring to Ralph Waldo Emerson (1803-1882), Nathaniel Hawthorne (1804-1864), and Henry David Thoreau (1817-1862), three nineteenth-century intellectuals, who shaped the American collective attitude towards metaphysics, literature and Nature.

Hawthorne, the author of several collections of short stories, among which the celebrated *Twice Told Tales* (1837), presides over Lahiri's second book from the very title. The title phrase "unaccustomed earth" comes from a passage of "The Custom House", the apocryphal preface to *The Scarlet Letter*, where Hawthorne's fictional narrator states that:

Human nature will not flourish, any more than a potato, if it be planted and replanted, for too long a series of generations, in the same worn-out soil. My children have had other birthplaces, and, so far as their fortunes may be within my control, shall strike their roots into unaccustomed earth.<sup>3</sup>

This quotation serves as epigraph to the whole collection. As Jeffrey Bilbro (Bilbro 2013) justly points out, the predicament of Hawthorne was in a way similar to that

3. Hawthorne 2014, 15.

of second generation migrants, who do have a venerable tradition behind them, but feel that they have to move on, finding new individual paths without totally rejecting their fathers' heritage.

The title story, which will form the object of the present essay, consistently recounts the different but somehow symmetrical uprootings of the main characters, Ruma and her father – a second and first generation migrant, a woman and a man. Ruma is in her late thirties, at a time when she has just left New England and her job as lawyer to follow her husband to Seattle, in Washington State; her first son, Akash, was born three years earlier in New York, where she worked as lawyer, and she is now expecting another baby. Adam, her American husband, has a corporate job and is often away on business, so that Ruma feels rather lonely in her new house, without friends or relatives. Besides, her mother has recently and unexpectedly died. Consequently, Ruma's father, whose name is not given, has moved into a smaller apartment and has found a new companion, Mrs Bagchi, during a tour to Europe. The short story covers seven days when the elderly man is visiting Ruma and Akash in their new abode. Before her father's arrival, the woman was worried that he expected to move in with her, on the assumption that it was her filial duty to look after him in old age. Things turn out to be rather different; the 70-years-old parent has found a new balance in his life and has no desire to move into his daughter's household. However, during the time he spends there, he proves a perfect father and grandfather, always caring but never obtrusive. He looks after Ruma's garden, buying flowers and plants, and tends the garden with little Akash. In her loneliness, Ruma wishes that her father stayed with them, but he refuses. The narrative's point of view shifts continuously from Ruma's to her father's, revealing their present thoughts and their different pasts.

While Ruma thinks back to her adolescence as a period when she had to assert herself against her parents' vetoes, seeking American rather than Indian values, she is surprised to see that, after all, her life ended up looking like her secluded mother's. She has become a homemaker, mostly alone, with two children to raise in an alien land. Ironically enough, it is her father who alerts her to the risks of losing contact with American values. Halfway through his stay in Seattle, he finds the opportunity and the words to give vent to his preoccupations about her career. The ensuing dialogue is the very opposite of what Ruma may have expected.

"And you? Have you found work in the new place?"

"Part-time litigation work is hard to find", she said.

"In order to practice here you will have to take another bar exam?" her father asked.

"No. There's reciprocity with New York".

"Then why not look for a new job?"

"I am not ready yet, Baba". [...] "maybe when the new baby starts kindergarten".  
 "But that's over five years from now. Now is the time for you to be working, building your career". (UE, 36)<sup>4</sup>

The absence of exclamation marks in the dialogue shows that both Ruma and her father are trying to keep a calm, almost casual tone, especially because this dialogue takes place in a car, in the presence of little Akash. Still, after a few hours, the old man resumes the discussion comparing Ruma to himself and not to his late wife, as Ruma would rather often do:

"Work is important, Ruma. Not only for financial stability. For mental stability. All my life, since I have been sixteen, I have been working".  
 [...]  
 "Self-reliance is important, Ruma", he continued. "Life is full of surprises. Today you can depend on Adam, on Adam's job. Tomorrow who knows". (UE, 37)

The compound word «self-reliance» has a venerable tradition in America well beyond New England; it is the title of the second essay in the collection that Ralph Waldo Emerson, one of the fathers of American Transcendentalism, published under the bare title of *Essays*. It is the year 1840 and Emerson – a former minister, teacher and preacher now turned an independent lecturer – is reforming Puritanical doctrines with the suggestions that he derived from Wordsworth, Carlyle and German thinkers like Fichte and Novalis. The "essays" that form his book are nothing new for the people of Concord, where he lives, as he has been expounding his ideas in the form of lectures for years, but his words are destined to enter the DNA of American people. Harold Bloom (2006) singles out this particular essay as the constituent of a distinct American religion. According to Bloom, while Puritanism posited a God outside Man, Emerson, through his idea of Nature, for the first time in the West preached a religion whereby God is within Man. In the published version, Emerson took care to maintain a vivid style, full of imperatives that unfailingly surprise readers. In the collection, he juxtaposed essays in order to create the maximum contrast: the opening chapter is a meditation on the collective experience of the race ("History"), immediately followed by an essay on the individual ("Self-Reliance"); an advice for worldly success ("Prudence") is compensated by an exhortation to despise it. Yet the paradoxical nature of the essays is such that they do not contradict but rather reinforce each other. According to Emerson, self-reliance is an assault against the obstacles that impede the development of human soul. The first of these obstacles is fear of common opinion, so that instead of

4. Lahiri 2008a, 3-59. All references, henceforward indicated as UE, are to this edition.

pursuing Truth (or their own Nature, which is all the same to him) people end up pursuing general acceptance. «Whoso would be a man must be a nonconformist» runs a much-quoted aphorism in the essay. It is not important what we do, but why we do it; as long as we follow our nature and not the general opinion in doing things, we are developing our soul and attaining spiritual freedom. «The only right is what is after my constitution, the only wrong what is against it» proclaims Emerson.

As for work, a subject very close to the heart of Ruma's father, Emerson writes that «A man is relieved and gay when he has put his heart into his work and has done his best; but what he has said or done otherwise, shall give him no peace». Work is the propelling force that saves man from the abyss and makes him closer to God. In a more secular, but not altogether different way, Ruma's father worries that his daughter might not feel well because apparently she has little pleasure in staying at home and is not looking for a job either. It may seem contradictory that the man who had allowed his wife to stay at home all the time while he was at work is now advising her daughter against it, but the contradiction is only outward. In fact, Ruma's mother relished her staying at home and looking after the house, this is what she had expected as a bride and the work in which she would "put her heart". In Emerson's words, we could say that she was following her nature, or we could say that she was performing her duty by accepting her *karman*. Ruma's case is different from her mother's because she does not enjoy being at home, and would feel better, so her father thinks, if she did the job for which she was trained. Now Ruma is trying to resemble her mother, which can only end up in a disaster. Emerson and Ruma's father would doubtless agree with the *Gita's* precept that

One's own Law (*dharmā*) imperfectly observed is better than another's Law carried out with perfection. As long as one does the work set by nature, he does not incur blame. (*Bhagavad Gita* 18.47, transl. van Buitenen 2013)

This dharmic attitude is hardly surprising in a high-caste Indian man. In fact, Indian and American doctrines chime; the same thought is expressed in Emerson's essay, where the American philosopher advises «Accept the place that the divine Providence has found for you; the society of your contemporaries, the connexion of events. Great men have always done so, and confided themselves childlike to the genius of their age...». The American Unitarian tradition can apparently accommodate at least part of the *Advaita Vedānta* philosophy.

In depicting Ruma's parent, Jhumpa Lahiri was probably thinking of her own father about whom she wrote:

In many ways [my father] is a spiritual descendant of America's earliest Puritan settlers; thrifty, hard-working, plain in his habits. [...] He also embodies the values of two New England's greatest thinkers, demonstrating a profound lack of materialism and *self-reliance* that would have made Thoreau and Emerson proud. (Lahiri 2008b, 397)

These words are contained in a short prose piece entitled *Rhode Island*, which appeared in 2008, the same year as *Unaccustomed Earth*.<sup>5</sup> Here Lahiri mentions that her father loves gardening, another point of contact with the character. Gardening is also a matching image for a story about roots (Saxena 2012), and the activity that most intimately connects the old man with Thoreau, who used to live in a cabin next to Walden Pond – a place explicitly mentioned in “Hell-Heaven”, another short story from the same collection – and cultivate his own food.

In his essence, Ruma's father embodies a modern, secular version of a *sannyasin*. Once his life as a family-man is over, he retires to a tiny apartment, where he takes only a few things. He no longer cares for a big house «that would only fill up with things over the years», he muses. «Life grew to a certain point. The point he had reached now». From this moment on, he is trying to strip himself from all life connections, be they objects or people. He has a very loose affair with a Bengali woman, Mrs Bagchi, whom he only sees when they are on organized tours, and they are both content with this distant relationship. At a point he feels tempted to stay on in Seattle, and build a solid relationship with his grandson, but he knows that it is no longer the time for depending on other people, and decides to leave instead – to accept his own *kismet*, destiny, one might say.

Comparing his past life with the life of his three-year-old grandson, he cannot help thinking that the boy will eventually leave his family and realizes that «he, too, had turned his back on his parents, by settling in America. In the name of ambition and accomplishment, none of which mattered anymore». His relation with food is also interesting in this respect. Most migrants tend to retain their culinary habits in the host country, but Indians, because of the many food taboos and the use of food to distinguish castes and religions, are particularly sensitive about this subject (Martin-Rodriguez 2000, Kunow 2003, Mehta 2011, Roy 2002). Thus food, together with clothing, becomes a matter of confrontation between mothers and daughters. Typically, second generation teenagers would steal more or less secretly to some fast-food restaurant to eat hamburgers with their American peers, while their mothers would rather have them in the kitchen folding samosas and rolling gulab jamuns. Ruma's mother had been no exception, being a scrupulous cook, she used to prepare elaborated meals for the family. Dinners were used also

5. I am grateful to Angelo Monaco for pointing this rare book out to me.



to mark family hierarchies, another typically Indian custom (Sekaran 2011); no one, the narrator points out, was allowed to eat until the father arrived. During her father's visit, Ruma tries to please him with Indian meals that, predictably, do not turn out as good as her mother's.

Her mother had been an excellent cook. [...] Ruma's cooking didn't come close, the vegetables sliced too thickly, the rice overdone, but as her father worked his way through the things she'd made, he repeatedly told her how delicious it was. (UE, 22)

And yet, to Ruma's astonishment, it hardly seems to matter to her father now.

"Sorry the *begunis* (deep fried aubergines) broke apart", she added. "I didn't let the oil get hot enough".

"It doesn't matter. Try it", he told Akash. (UE, 23)

There may be three reasons why the father is so casual about food now; the simplest is that he really appreciates his daughter's efforts and tries to be supportive of her since he sees that she is having a rough time. This is all the more remarkable when we think of his former attitude towards food. Following Ruma's train of thought, the narrator informs us that her father had been rather fastidious about meals cooked by people other than his wife: whenever they were invited at some friends', he would complain about the food on the way home. However, through a conversation on what he ate during a trip to Italy, he again appears uninterested in any particular delicacy; indeed, he admits bluntly that he mostly ate pizza. His lack of interest for food should then be searched in his new predicament as (Non-Resident) Indian retired widower. Since he is no longer a family man (*grihastha*), he does not care to establish his position within the family hierarchy or even to show appreciation for his feminine counterpart, *grihalakshmi*. The third reason, not unconnected with the foregoing, has to do with the *ashrama* system; *ashrama* means step, and refers to the different stages of a man's life, as student (*brahmacharya*), family man (*grihastha*), retired (*vanaprastha*) and ascetic (*sannyasin*). The *vanaprastha* retains some family obligation, but with a view to his final liberation from earthly objects; this is a preparation phase like the *brahmacharya*: a man must train himself to become a renouncer. He is still part of the family, but he has given up all major responsibilities; in the next phase he will leave the family altogether. As Patrick Olivelle (2011) points out, for renouncers food should only come in the form of alms, in some cases even raw, in order to afford bare nourishment, but not physical pleasure. Therefore, *sannyasins* who live on alms cannot expect to eat what they want, nor can they be fastidious about what they get. Similarly, as though in

preparation, Ruma's father now cares little for the pleasure of food even when he is on his own or on holyday.

Before leaving at the end of his sojourn in Seattle, Ruma's father briefs the daughter about the work he has been doing in the garden, giving advice on how often to water the flowers and how to use the fertilizer. Eventually he warns her about the hydrangea, which «won't bloom much this year. The flowers will be pink or blue depending on the acidity of the soil. You'll have to prune it back eventually» (UE, 51). It is hard not to think of the hydrangea as a metaphor for young Akash, the grandson, or for any second generation migrant, whose roots have stricken into a new, unaccustomed earth, and whose future is therefore unpredictable. The story, however, provides insights also on the transformative power of alien soils for those who reach them after their maturity; Ruma's father has certainly been changed by the new surroundings, so much so that his frugality could be read as nihilism or individualism, or puritanism. I believe that through this character the story hints at a fecund encounter between Indian and American philosophical systems. The story itself is a kind of non-academic essay in comparative philosophy, which examines different systems not within their own milieu, but at work – in the actuality of people's lives. Ralph Waldo Emerson was aware of the analogies between Transcendentalism and the Vedantic tradition, so that he found the *Bhagavad Gita* and the *Upanishads* a most interesting reading. However, it should be said that he became aware of the analogies only after developing his own system (Goodman 1990). Similarly, at the end of the century, Gandhi would develop his Satyagraha before reading Thoreau's seminal essay *Civil Disobedience* (1849), written on the occasion on the Mexican war. In both cases, one cannot talk of any direct influence, but rather of convergence.<sup>6</sup> The latter may well be disappointing to historians, but is of paramount importance to humanists. Such is Jhumpa Lahiri, who, in her text, offers an insight into a successful migration story that is deeply grounded in culture and not simply – as it more often happens – in personal success. If ever migration was traumatic (Ling 2014) to Ruma's father, he has been able to overcome it by relying on himself.

6. In fact, Emerson had a very limited contact with original Hindu texts, but was an avid reader of English and German philosophers, who did know them. Thus he was acquainted with at least part of the *Book of Manu* at an early phase. Also when he could read further into Hindu writings, his attitude was never that of a scholar interested in another civilization, but that of a "practical" philosopher who would re-interpret and re-use others' ideas. Incidentally, this is another point of contact with Gandhi.

## References

- Bilbro 2013 = Jeffrey Bilbro, *Lahiri's Hawthornian Roots: Art and Tradition in "Hema and Kaushik"*, «Critique: Studies in Contemporary Fiction» 54, 4 (2013), 380-394.
- Bloom 2006 = Harold Bloom, *Emerson: The American Religion*, in Id., *Emerson's Essays*, Chelsea House, New York 2006, 93-123.
- Caesar 2005 = Judith Caesar, *American Spaces in the Fiction of Jhumpa Lahiri*, «English Studies in Canada» 31, 1 (2005), 50-68.
- Cardozo 2012 = Karen M. Cardozo, *Mediating the Particular and the General: Ethnicity and Intertextuality in Jhumpa Lahiri's Oeuvre*, in Lavina Dhingra, Floyd Cheung (eds.), *Naming Jhumpa Lahiri. Canons and Controversies*, Lexington Books, Plymouth 2012, 1-26.
- Chakrabarty 2000 = Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton 2000.
- Dhingra-Cheung 2012 = Lavina Dhingra, Floyd Cheung, *Naming Jhumpa Lahiri. Canons and Controversies*, Lexington Books, Plymouth 2012.
- Emerson = Ralph Waldo Emerson, *Essays: First and Second Series* (1841, 1844), Houghton Mifflin Co., Boston 1983.
- Farshid 2013 = Sima Farshid, *The Fertile "Third Space" in Jhumpa Lahiri's Stories*, «International Journal of Comparative Literature & Translation Studies» 1, 3 (2013), 1-5.
- Goodman 1990 = Russel B. Goodman, *East-West Philosophy in Nineteenth-Century America: Emerson and Hinduism*, «Journal of the History of Ideas» 51, 4 (1990), 625-645.
- Hawthorne 2014 = Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter* (1850), Simon and Schuster, New York-London 2014.
- Kunow 2003 = Rüdiger Kunow, *Eating Indian(s): Food, Representation, and the Indian Diaspora in the United States*, in Tobias Döring, Markus Heide, Susanne Mühleisen (eds.), *Eating Culture. The Poetics and Politics of Food*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2003, 151-175.
- Lahiri 2008a = Jhumpa Lahiri, *Unaccustomed Earth*, in Id., *Unaccustomed Earth*, Bloomsbury Publishing, London-New York-Berlin 2008, 3-59.

- Lahiri 2008b = Jhumpa Lahiri, *Rhode Island*, in Matt Weiland, Sean Wilsey (eds.), *State by State. A Panoramic Portrait of America*, Ecco Press, New York 2008, 391-401.
- Ling 2014 = Yun Ling, *Diasporic Trauma in Unaccustomed Earth*, «Cross-Cultural Communication» 10, 2 (2014), 141-144.
- Martin-Rodriguez 2000 = Manuel Martin-Rodriguez, *The Raw and Who Cooked it: Food, Identity and Culture in US Latino/a Literature*, in Francisco A. Lomeli, Karin Ikas (eds.), *US Latino Literatures and Cultures. Transnational Perspectives*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 2000, 37-52.
- Mehta 2011 = Binita Mehta, *Bhaji, Curry, and Masala: Food and/as Identity in Four Films of the Indian Diaspora*, in Rita Christian, Judith Misrahi-Barak (eds.), *India and the Diasporic Imagination*, Presses Universitaires de la Méditerranée, Montpellier 2011, 351-370.
- Olivelle 2011 = Patrick Olivelle, *From Feast to Fast. Food and the Indian Ascetic*, in Id. *Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*, Anthem Press, New York 2011, 71-90.
- Roy 2002 = Parama Roy, *Reading Communities and Culinary Communities: The Gastropoetics of the South Asian Diaspora*, «Positions: East Asia Cultures Critique» 10, 2 (2002), 471-502.
- Saxena 2012 = Neela Bhattacharya Saxena, *Peopling an Unaccustomed Earth with a New Generation: Jhumpa Lahiri's Supreme Fictional Journey into Human Conditions*, «Argument. Biannual Philosophical Journal» 2, 1 (2012), 129-150.
- Sekaran 2011 = Shanthi N. Sekaran, *The Prayer Room, a Novel, and The Salt of Another Earth. A Critical Study of Food and Culinary Practice in Indian-American Narratives of the Immigrant Experience*, University of Newcastle Upon Tyne, Newcastle 2011.
- Srikanth 2012 = Rajini Srikanth, *What Lies Beneath: Lahiri's Brand of Desirable Difference in Unaccustomed Earth*, in Lavina Dhingra, Floyd Cheung (eds.), *Naming Jhumpa Lahiri. Canons and Controversies*, Lexington Books, Plymouth 2012, 51-71.
- van Buitenen 2013 = J. A. B. van Buitenen (transl.), *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata* (1981), University of Chicago Press, Chicago-London 2013.



## La ‘Donna di Sostanza’ si è opposta ai ‘Miracoli del Destino’: casi celebri in materia di diritto d’autore in India

*Lorenza Acquarone*

Prendendo spunto dalla costante tendenza del cinema indiano a trarre ispirazione da prodotti culturali stranieri, si illustrano qui brevemente casi celebri in materia di diritto d’autore che abbiano visto coinvolta l’*entertainment industry* indiana, nel senso che la stessa sia stata citata in giudizio presso tribunali indiani da soggetti stranieri (scrittori o case di produzione cinematografica). Il contenzioso di riferimento è rappresentato da *Barbara Taylor Bradford v Sahara Media Entertainment Ltd.* Si accenna, inoltre, all’evoluzione della prassi in materia: per evitare citazioni in giudizio, infatti, negli ultimi anni si stipulano accordi contrattuali per l’adattamento di libri e la realizzazione di *remake* di film.

### *1. La tendenza a ispirarsi a prodotti culturali stranieri*

È risaputo che il patrimonio biologico e il sapere tradizionale dell’India sono stati oggetto di biopirateria: l’albero del *neem*,<sup>1</sup> il riso basmati e la *turmeric* sono specie e sostanze in relazione alle quali aziende straniere sono diventate titolari di brevetti,<sup>2</sup> beni che sono stati in qualche modo “sottratti” alla cultura d’appartenenza. È accaduto come quando musicisti di provenienza non afro-americana si sono appropriati, rivendicandone i diritti, delle melodie del popolo del *blues*.<sup>3</sup> D’altro canto, il cinema indiano, soprattutto quello commerciale, ha mutuato idee, spunti e soggetti da scrittori angloamericani e dal cinema di Hollywood, spesso senza un previo accordo stipulato con i titolari dei diritti.<sup>4</sup> Per decenni Bollywood, il cinema popolare in lingua hindi, ha tratto significativa ispirazione da autori o registi stranieri senza autorizzazione, rimanendo parzialmente indenne, ossia senza subire particolari conseguenze sul piano legale. In alcuni casi interi film sono stati mutuati dal prodotto culturale straniero; talvolta, invece, sono state solo inserite delle sequenze di scene che ricalcavano fedelmente quelle di altri film. Il fatto di “copiare”

1. Su tali problematiche si veda Ghidini 2002, 39-51.

2. Per un approfondimento si rimanda a Dragoni 2011, 150.

3. Vaidhyanathan 2001, 13.

4. Shah 2012, 453-458.

vicende narrate in libri e film di altri non costituiva un problema per i registi e i produttori indiani, anzi gli stessi ritenevano di omaggiare quasi con un tributo l'autore della storia originale.<sup>5</sup>

Vikram Bhatt, il regista di *Kasoor* (2001), film che mutua alcune scene da *What Lies Beneath* ('Le verità nascoste', 2000, Robert Zemeckis), ha dichiarato in proposito: «Once you understand that an idea always existed before you did, then you look at the whole aspect of “copying” in a different light...<sup>6</sup> There is no such thing as originality in the creative sphere»,<sup>7</sup> inserendosi così nel dibattito sulla proprietà intellettuale, contrapponendosi a chi auspica una tutela “forte” del diritto d'autore e ponendosi in linea con la prospettiva del post-modernista Roland Barthes, autore del saggio *The Death of the Author*, pubblicato nel 1967.

Comunque, in molti casi, i titolari dei diritti che venivano violati ritenevano che il prodotto culturale indiano si rivolgesse a un pubblico diverso dal loro, che non era in grado di generare profitti significativi e quindi non si consideravano particolarmente danneggiati dalla prassi in essere.<sup>8</sup>

In realtà tale atteggiamento non era unanime: nel 2003 la celebre scrittrice anglo-americana Barbara Taylor Bradford ha intentato una causa in India per il suo romanzo *A Woman of Substance*, dal quale – alla scrittrice pareva – era stata tratta la serie televisiva *Karishma. The Miracles of Destiny* (Barbara Taylor Bradford v Sahara Media Entertainment Ltd [2004] 28 PTC 474 [Cal.]), un caso giudiziario di cui tratteremo in seguito.

Neanche lo scrittore inglese Mike Gayle, autore di diversi *best sellers*, sembra aver apprezzato il tributo di cui lo ha omaggiato Bollywood. *The To-Do List* è un romanzo (autobiografico) nel quale l'autore stila un elenco di 1277 cose da fare per dare una svolta alla propria vita: in sostanza, abbandonare un approccio tardo-adolescenziale ai problemi e diventare un vero adulto. Nel capitolo 19 Mike Gayle si ripropone quanto segue: «Have a quite (but forceful) word with the Indian film industry about some of their dubious business practices».<sup>9</sup> L'episodio, narrato nel capitolo, prende le mosse dalla segnalazione di un lettore che riferisce che un precedente romanzo di successo dell'autore, *Mr Commitment*,<sup>10</sup> è stato “bollywoodizzato”, ossia ne è stato tratto un film in India, *Pyaar Ke Side/Effects* ('Gli effetti collaterali dell'amore', 2006, Saket Chaudhary), senza che Mike Gayle venisse nemmeno citato nei titoli di coda. Mike Gayle, una volta visionato il film, che peraltro lo scrittore non trova privo di meriti artistici, telefona al proprio agente

5. Ciolfi 2012, 394.

6. Desai 2005, 268.

7. Shah 2012, 461.

8. Basi 2010, 11-12.

9. Gayle 2009, 181-187.

10. Gayle 1999.

con l'intenzione di far valere i propri diritti. L'agente replica, dopo qualche giorno, con un laconico messaggio *email*, nel quale dice che, dopo aver parlato con gli avvocati, ritiene sconsigliabile un'azione legale, non essendone certo l'esito vittorioso in base alla normativa in vigore in India; inoltre raccomanda allo scrittore di non farsi distrarre da cose del genere e di portare avanti il romanzo da pubblicare, *The To-Do List*, appunto. Il consiglio dell'agente non si basa, verosimilmente, su una presunta arretratezza della normativa sul diritto d'autore indiana: la stessa è conforme alle convenzioni internazionali in materia ed è stata valutata dall'International Intellectual Property Alliance, un ente costituito con la finalità di monitorare l'evoluzione della disciplina del diritto d'autore nei vari Paesi, come una delle più evolute esistenti; forse l'agente ritiene che i tribunali indiani non siano particolarmente efficienti nell'amministrare la giustizia, essendo effettivamente oberati di procedimenti.<sup>11</sup>

Protagonista di *Mr Commitment* è Duffy, che ha ventotto anni, un lavoretto *part-time* e spera di diventare uno *stand-up comedian*. Durante una delle sue serate ha conosciuto Mel, che è diventata la sua fidanzata. Lei ha una carriera ben avviata nel settore della pubblicità. Stanno insieme ormai da quattro anni, quando Duffy, un giovedì sera, è stato preso alla sprovvista: Mel ha spento la televisione, appropriandosi del telecomando, infrangendo quindi una regola non scritta della coppia, e suggerisce che si sposino perché lei vuole una "vita vera". Duffy non vuole sposarsi, sebbene innamorato di Mel: è spaventato dall'impegno. Segue un periodo di separazione. Poi Duffy va a trovare Mel, lei piange e allora lui le chiede di sposarlo.

Anche Sid, il protagonista di *Pyaar Ke Side/Effects*, come Duffy, è un tipo simpatico. Ha trent'anni e fa il DJ; mentre sta guardando il cricket in tv, la sua fidanzata, Trisha, propone che si sposino. Anche Sid, ricevuta la proposta, si dimostra refrattario al matrimonio; lei gli consegna il telecomando della tv e se ne va; lui va a trovarla in ufficio e, quando lei scoppia in lacrime, non trova altra alternativa che chiederle di sposarlo. Dopo varie vicissitudini (come nel romanzo), alla fine anche Sid (come Duffy) capirà che l'unico modo per trattenerne l'amata nella propria vita è rassegnarsi all'impegno.

Le trame del libro e del film presentano sviluppi paralleli, i dialoghi sono in molti punti gli stessi e i personaggi, anche quelli secondari, hanno caratteristiche comuni. Esistono tuttavia anche alcune differenze nelle storie che si narrano e non tutte le sequenze del film sono mutate dal romanzo: ad esempio, nel film, il padre di Trisha impartisce a Sid un discorso – di matrice squisitamente indiana – sulla divergenza tra amore e matrimonio, non presente nel romanzo.

Comunque, forse l'agente di Mike Gayle è stato po' troppo sbrigativo nello scartare l'ipotesi di un'azione legale: un giudice indiano avrebbe potuto riscontrare

11. Desai 2005, 264-265.



che era stato effettuato un adattamento dal libro e quindi si poteva ravvisare la violazione del diritto d'autore in base alla normativa contenuta nel *Copyright Act* del 1957.

In ogni caso, a parte le eccezioni sopra menzionate, in passato i titolari dei diritti che venivano violati dall'industria dell'*entertainment* indiana tendevano a disinteressarsi della questione, ritenendo che fossero in gioco scarsi profitti e che il loro pubblico fosse un altro. Oggi però lo scenario è radicalmente mutato: il settore *media & entertainment* indiano cresce a un ritmo vorticoso e l'India è uno dei mercati di punta per l'espansione di Hollywood e dell'industria cinematografica in genere.

## 2. La normativa di riferimento: il Copyright Act del 1957

La legislazione sul diritto d'autore ha origine nel secolo diciottesimo. Fino al secolo precedente in Inghilterra la Stationers' Company di Londra deteneva il monopolio del commercio dei libri. Il *copyright* presupponeva l'iscrizione del libro in un apposito registro. Potevano effettuare l'iscrizione solo i membri della Stationers' Company. L'iscrizione nel registro tutelava non gli autori ma i librai-editori, che detenevano così il *copyright*. Come detto sopra, il secolo diciottesimo è il secolo che ha visto la genesi del diritto d'autore. Nell'Europa continentale si consolidò la concezione, di derivazione giusnaturalista,<sup>12</sup> che il diritto d'autore dovesse scaturire dal semplice atto creativo di produrre un'opera dell'ingegno. In Inghilterra, invece, prevalse l'idea che la fatica finalizzata a creare valore dovesse beneficiare di protezione legale. Il *copyright* quindi esisterebbe per incoraggiare l'investimento di tempo in un lavoro che altrimenti rischierebbe di non essere remunerato;<sup>13</sup> non prevalse tanto l'idea romantica di "autore-genio", ma si radicò una concezione più utilitarista del *copyright*.<sup>14</sup> Nel 1709 in Inghilterra venne emanato il *Copyright Act (An Act for the Encouragement of Learning by Vesting Copies of Printed Books in the Authors)*. La normativa toglieva il monopolio ai librai-editori, consentendo a chiunque di detenere il *copyright* di un'opera originale per ventotto anni, e imponeva la distribuzione di alcune copie di ogni libro che veniva stampato alle biblioteche e alle università. Presto si fece sentire lo scontento dei librai che si vedevano sottratto il monopolio e imposta l'onerosa distribuzione delle copie alle istituzioni. Essi si rivolsero ai tribunali per far valere i loro diritti. La normativa, così contestata, cadde in desuetudine e i librai continuarono per decenni a prosperare nell'opulenza,

12. Sirotti Gaudenzi 2008, 36.

13. Mustafa 1997, 5.

14. *Ibid.*

mentre gli autori stentavano.<sup>15</sup> Soltanto nel 1774 una pronuncia favorevole a uno stampatore scozzese, basandosi sul *Copyright Act* del 1709, tolse il monopolio del diritto di esclusiva ai librai e diede agli autori la possibilità di rivolgersi a un libero mercato, basato sul principio della domanda e dell'offerta.

L'attuale legislazione indiana sul diritto d'autore è mutuata dalla disciplina inglese ed è conforme alle convenzioni internazionali sulla materia sottoscritte dall'India. Rileva innanzitutto la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 1948, che stabilisce che ogni individuo ha diritto di fruire della vita culturale e, come autore, ha diritto alla protezione degli interessi morali e materiali derivanti da produzioni scientifiche, letterarie e artistiche. L'India è membro della Convenzione di Berna per la protezione delle opere letterarie e artistiche. Tale Convenzione offre un'ampia definizione dell'espressione «opere letterarie e artistiche» e stabilisce il principio per cui le opere che hanno come Paese d'origine uno Stato aderente devono godere negli altri Paesi aderenti dello stesso trattamento assicurato dalla legge nazionale ai propri cittadini, oltre a quello minimo garantito dalla Convenzione. L'India ha aderito alla Convenzione Universale per il Diritto d'Autore firmata nel 1952, e oggetto di revisione nel 1971, e all'Organizzazione Mondiale per la Proprietà Intellettuale (OMPI o WIPO). La legislazione indiana è stata resa conforme agli *standard* previsti dall'*Agreement on Trade-related Aspects of Intellectual Property Rights* (TRIPs), accordo stipulato nell'ambito dell'Organizzazione per il Commercio Mondiale (WTO), che in parte rimanda alla Convenzione di Berna.

Il già citato *Copyright Act* del 1957 è parzialmente mutuato dal *Copyright Act* entrato in vigore nel Regno Unito l'anno precedente, è stato emendato nel 1994 e successivamente nel 1999. Recentemente il *Copyright Act* è stato oggetto di revisione con l'entrata in vigore del *Copyright (Amendment) Act* del 2012. Tale testo legislativo è stato emanato in conformità a quanto previsto dalla citata Organizzazione Mondiale per la Proprietà Intellettuale.

La normativa stabilisce che il titolare del diritto d'autore ha un fascio di diritti, tra cui quello relativo all'adattamento e alle opere derivate, concetti definiti dalla normativa stessa e approfonditi dalla giurisprudenza.<sup>16</sup> È tutelata l'espressione creativa originale di un'idea, non l'idea. La dicotomia idea-espressione è un principio cardine della tutela del diritto d'autore. Comporta che, in India, come nell'ambito degli altri sistemi giuridici, il personaggio letterario, la trama e l'ambientazione non vengano considerati di per sé oggetto di tutela. Solo nel caso in cui il presunto plagiatario non si sia limitato a prendere spunto dal personaggio, ma si sia appropriato di un numero tale di elementi caratteristici dello stesso da riprodurre l'espressione

15. Draper 1921, 146-154.

16. Shah 2012, 464.

creativa esistente, si potrebbe ravvisare la violazione del diritto d'autore.<sup>17</sup> Il confine tra l'elaborazione creativa e la contraffazione, tuttavia, rimane difficile da tracciare e i casi controversi sono numerosi: quando nell'estate del 2015 è stato diffuso il *trailer* del film *Mr Holmes – The Man Beyond the Myth* ('Mr. Holmes. Il mistero del caso irrisolto', 2015, Bill Condon), basato sul romanzo di Mitch Cullin, *A Slight Trick of the Mind*,<sup>18</sup> che rappresenta il famoso *detective* alle prese con i disturbi della memoria tipici dell'età senile ma sempre dotato delle sue capacità razionali e del suo intuito formidabile, gli eredi dell'autore delle storie di Sherlock Holmes, Arthur Conan Doyle, si sono opposti alla divulgazione del film, sostenendo che esso violava il *copyright* relativo ai racconti di cui essi detengono i diritti.<sup>19</sup> La controversia insorta si è poi conclusa con una transazione.<sup>20</sup>

Il confine tra idea ed espressione è facile da tracciare solo se l'idea viene proposta con un alto livello di astrazione; quando l'idea viene arricchita di dettagli e particolari finisce per coincidere con l'espressione.<sup>21</sup> È la cosiddetta "teoria della fusione", sviluppo di tale teoria è il principio per cui ci sono elementi che sono talmente *standard* rispetto a una particolare topica, quasi indispensabili allo sviluppo della stessa, che non possono essere oggetto di tutela. Ci sarebbero storie che sono così comuni che non possono essere soggette a *copyright*.

### 3. *Barbara Taylor Bradford v Sahara Media Entertainment Ltd.*

Barbara Taylor Bradford ha pubblicato nel 1979 il suo primo romanzo, *A Woman of Substance*.<sup>22</sup> Il libro racconta la storia di Emma Harte, una ragazza che lavora come domestica presso una famiglia aristocratica, i Fairley, nello Yorkshire. Rimasta incinta del figlio minore dei Fairley fugge a Leeds dove partorisce una bambina e, aiutata dall'amico Blackie, lavorando con grandissimo impegno e determinazione, riesce a risparmiare abbastanza da affittare un piccolo negozio. È l'inizio di un impero: a 78 anni Emma Harte, dopo aver attraversato due guerre mondiali, dopo aver avuto due mariti (di cui uno morto nella prima guerra mondiale), un amore travolgente, cinque figli e nove nipoti, si trova a capo di un conglomerato di aziende. Emma con il suo coraggio, il suo ottimismo e il suo spirito di abnegazione ha conquistato il mondo.

17. Gatti 2008, 6-17.

18. Cullin 2005.

19. Kerridge 2015.

20. Johnson 2015.

21. Shah 2012, 467.

22. Taylor Bradford 1979.

Il romanzo “definisce” Barbara Taylor Bradford che è lei stessa la ‘Donna di Sostanza’,<sup>23</sup> non solo perché ha guadagnato con i suoi romanzi (tra anticipi e diritti d’autore) oltre cinquanta milioni di dollari, ma perché anche la sua vita, come quella del suo personaggio, Emma, è caratterizzata dalla determinazione finalizzata alla realizzazione delle proprie aspirazioni. Nata a Leeds, da una famiglia appartenente alla *working class*, grazie alla fiducia nelle proprie capacità infusale dalla madre, è diventata giornalista a Londra, scrivendo per testate prestigiose. Trasferitasi negli Stati Uniti, in seguito al matrimonio con il produttore cinematografico Robert Bradford, si è impegnata per realizzare il suo vero sogno: scrivere un romanzo. Per i personaggi e la trama attinge, consapevolmente e anche inconsciamente,<sup>24</sup> al suo vissuto e alla sua famiglia: Winston, il fratello maggiore di Emma, è ispirato al padre di Barbara, mentre Jack, il padre di Emma, al nonno di Barbara. Frank, il fratello minore di Emma, fa il giornalista e lavora per le testate per cui aveva lavorato Barbara. La storia è ambientata nello Yorkshire, nei luoghi della sua infanzia.

Nel maggio del 2003, avvertita da una lettrice, come racconterà poi al giudice, o forse dal suo editore, viene a sapere che dal romanzo è stata tratta in India una serie televisiva di ampia portata (più di 200 episodi) non autorizzata: *Karishma. The Miracles of Destiny*. Decide di partire per l’India per far valere i suoi diritti. Prima della partenza, in conferenza stampa, dichiara che si sente vittima non di un furto, ma di uno “stupro intellettuale”<sup>25</sup> e afferma che si reca in India con una missione: difendere il lavoro proprio e quello di altri.

Il libro inizia descrivendo Emma ultrasettantenne, convalescente dopo un attacco di polmonite; i figli stanno complottando contro di lei (vogliono smantellare le sue attività e venderle). Anche il primo episodio della *fiction* in questione vede una Devyani anziana che è in Australia per ritirare un premio come più potente *businesswoman* dell’Asia; subisce un attentato e viene ricoverata in ospedale, ma non è grave: il proiettile l’ha colpita solo di striscio. I parenti vengono informati dell’accaduto e hanno reazioni diverse. Devyani, come Emma, ha fatto il classico percorso “dalle stalle alle stelle”: anche lei, partita dal nulla, si trova a capo di una multinazionale.

La causa ha uno sviluppo abbastanza complesso. Nella fase cautelare, all’inizio del maggio del 2003, il tribunale adito, quello di Calcutta, ha emesso un provvedimento col quale ha diffidato la società dal mandare in onda episodi della serie. La convenuta è ricorsa contro la decisione emessa. Il 12 maggio del 2003, proprio il

23. Dudgeon 2005, 49-53.

24. *Ibid.*, 67-107. L’autore dimostra che la madre di Barbara Taylor Bradford, Frida, è figlia illegittima. Una circostanza di cui la scrittrice non era a conoscenza quando ha scritto *A Woman of Substance*.

25. Bhatia 2003.

giorno previsto per la messa in onda del primo episodio, il tribunale ha annullato il provvedimento. La scrittrice si è rivolta alla Corte Suprema: il provvedimento della Corte Suprema, che le sarebbe stato favorevole, non è stato notificato in tempo, e l'episodio venne mandato in onda.

Nel luglio 2003, essendo stato trasmesso solo un episodio, il tribunale di Calcutta si è pronunciato nel merito e ha emesso una decisione contraria alle pretese della scrittrice, non ritenendo provato il plagio. In realtà il materiale su cui la parte attrice basava le proprie pretese era un'intervista, rilasciata da Akashdeep Sabir, direttore creativo e produttore della serie, all'inizio del maggio 2003 e pubblicata sul numero di giugno della rivista *Cine Blitz*. Nell'intervista si fa più volte riferimento al "libro" che si sottintende essere *A Woman of Substance*, anche se non viene detto espressamente.

Il tribunale di Calcutta ha ritenuto che non ci fosse stato un adattamento del libro e che i due prodotti culturali soltanto si sviluppassero su un'idea simile, come nel precedente *R. G. Anand v Deluxe Films A.I.R. 1978 SC 1613*, che è in linea con la *case law* inglese in materia.<sup>26</sup> La normativa, come detto, protegge le espressioni e non le idee. Barbara Taylor Bradford non avrebbe un monopolio sull'idea di una ragazza povera che acquisisce potere e denaro, che ha avuto un figlio illegittimo e un marito morto in guerra. Il tribunale ha riconosciuto gli elementi comuni delle due opere, ma ha ritenuto gli stessi "troppo comuni" per poter essere oggetto di tutela.

La scrittrice ha impugnato la sentenza presso la Corte Suprema che sostanzialmente ha confermato la decisione del tribunale.

#### 4. *Altri casi celebri in materia di diritto d'autore ed evoluzione della prassi*

Se precedentemente i titolari di diritti d'autore tendevano a non far valere le proprie ragioni in sede giudiziaria e il caso Bradford era stato abbastanza dissuasivo in tal senso, recentemente si è registrata un'inversione di tendenza: sono state intentate azioni legali per difendere i diritti d'autore da parte di soggetti nazionali e stranieri e tali cause hanno avuto un esito favorevole per gli attori.

I tribunali hanno cominciato a fare proprio un concetto di "copia" più esteso rispetto a quanto delineato nel caso Bradford.<sup>27</sup> All'inizio del 2009 la Twentieth Century Fox ha citato in giudizio la BR Films sostenendo che il film *Banda Yeh Bindas Hai* (2009, Ravi Chopra) fosse un *remake* non autorizzato di *My Cousin*

26. *Harman v Osborne* (1967) 1 WLR 723-728.

27. Banerjee 2010, 512.

*Vinny* ('Mio cugino Vincenzo', 1992, Jonathan Lynn). Il contenzioso è poi stato abbandonato.<sup>28</sup>

Nello stesso anno, in *Shree Venkatesh Films Pvt. Ltd. v Vipul Amrutlal Shah* (Calcutta H.C. 2009),<sup>29</sup> i produttori di *Namastey London* ('Sposerò mia moglie', 2007, Vipul Amrutlal Shah) hanno citato in giudizio, con successo, i produttori di un film bengalese, *Paran Jai Jaliya Re* (2009, Ravi Kinnagi), che risultava essere una copia del loro.

Successivamente, in *Twentieth Century Fox Film Corp v Sohail Maklai Entertainment Pvt. Ltd.*, NM-2847 (Bombay H.C. 2010),<sup>30</sup> la parte attrice sosteneva che il film *Knock Out* (2010, Mani Shankar) avesse illegittimamente copiato il *thriller Phone Booth* (2002, Joel Shumacher). Nonostante le consistenti differenze nelle trame dei due film, il tribunale ha ritenuto che il materiale identico fosse qualitativamente significativo e ha ravvisato la violazione del diritto d'autore.

I rapporti tra gli *studios* indiani, le *major* di Hollywood e in generale i produttori di film di tutto il mondo hanno subito una significativa evoluzione: sono stati stipulati degli accordi quadro<sup>31</sup> e vengono organizzati, a livello istituzionale, incontri per gli operatori, soprattutto nel contesto di festival internazionali, per facilitare le collaborazioni e la conclusione di contratti per la cessione dei diritti.<sup>32</sup> I produttori indiani attualmente tendono a concludere accordi per realizzare dei *remake* autorizzati di film stranieri. Gli scambi culturali incoraggeranno la cooperazione a livello internazionale, ponendo le condizioni per aumentare le co-produzioni. Si auspica che questo favorisca anche una maggiore creatività del cinema indiano, che, avendo infinite possibilità, non si accontenterà di produrre una moltitudine di *certified copy*, ma sarà più invogliato a investire in soggetti e sceneggiature originali.

28. Shah 2012, 481.

29. La sentenza è accessibile al sito <http://indiankanoon.org/doc/74674876/>.

30. La sentenza è accessibile al sito <http://indiankanoon.org/doc/625240/>.

31. Shah 2012, 486.

32. Ramnath 2014.

## Riferimenti bibliografici

- Banerjee 2010 = Arpan Banerjee, *How Hollywood Can Sue Bollywood for Copyright Infringement and Save Indian Cinema*, «European Intellectual Property Review» 32 (2010), 498-514 [consultabile al sito: [http://works.bepress.com/arpan\\_banerjee/4/](http://works.bepress.com/arpan_banerjee/4/)].
- Basi 2010 = Hariqbal Basi, *Indianizing Hollywood: The Debate over Bollywood's Copyright Infringement*, unpublished paper (2010) [consultabile al sito: [http://works.bepress.com/hariqbal\\_basi/3/](http://works.bepress.com/hariqbal_basi/3/)].
- Bhatia 2003 = Shyam Bhatia, *It Is an Intellectual Rape* (press conference, 14 May 2003) [consultabile al sito: <http://www.rediff.com/movies/2003/may/13shyam.htm>].
- Ciolfi 2012 = Sabrina Ciolfi, *Popular Hindi Cinema: Narrative Structures and Points of Continuity with the Tradition*, «ACME. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano» 65, 1 (2012), 387-397, [consultabile al sito: [http://www.ledonline.it/acme/allegati/Acme-12-I\\_16\\_Ciolfi.pdf](http://www.ledonline.it/acme/allegati/Acme-12-I_16_Ciolfi.pdf)].
- Cullin 2005 = Mitch Cullin, *A Slight Trick of the Mind*, Nan A. Talese–Doubleday, New York 2005.
- Desai 2005 = Rachana Desai, *Copyright Infringement in the Indian Film Industry*, «Vanderbilt Journal of Entertainment & Technology Law» 7, 2 (2005), 259-278.
- Dragoni 2011 = Matteo Dragoni, *Accordo TRIPs, brevetti e resistenze interne in India. Uno scenario frastagliato*, «Kervan. Rivista internazionale di studi afroasiatici» 13-14 (2011), 147-156 [consultabile al sito: [http://mbpro.net/kervan3/data/\\_uploaded/file/documents/13e14\\_9\\_DRA.pdf](http://mbpro.net/kervan3/data/_uploaded/file/documents/13e14_9_DRA.pdf)].
- Draper 1921 = John W. Draper, *A Note on English Copyright*, «Modern Language Notes» 36, 3 (1921), 146-154 [consultabile al sito: <http://www.jstor.org/stable/2915167>].
- Dudgeon 2005 = Piers Dudgeon, *The Woman of Substance. The Life and Works of Barbara Taylor Bradford*, HarperCollins, New York 2005.
- Gatti 2008 = Serafino Gatti, *Studi in tema di diritto d'autore*, Giuffrè, Milano 2008.

- Gayle 1999 = Mike Gayle, *Mr Commitment*, Flame Hodder & Stoughton, London 1999, trad. it. *Mr Dammitempo. Cosa fare se la tua ragazza ti chiede di sposarla*, trad. di Giulia Balducci, Sperling & Kupfer, Milano 2002.
- Gayle 2009 = Mike Gayle, *The To-Do List*, Hodder & Stoughton, London 2009.
- Ghidini 2002 = Gustavo Ghidini, "Equitable Sharing" of Benefits of Biodiversity-Based Innovation: Some Reflections Under the Shadow of a Neem-Tree, «Italian Intellectual Property» (2002), 39-51.
- Johnson 2015 = Ted Johnson, *Mr. Holmes' Copyright Lawsuit Settled*, «Variety» (9 October 2015) [consultabile al sito: <http://variety.com/2015/film/news/mr-holmes-lawsuit-settled-sherlock-miramax-1201615091/>].
- Kerridge 2015 = Jake Kerridge, *Who Owns Sherlock Holmes?*, «The Telegraph» (20 June 2015) [consultabile al sito: <http://www.telegraph.co.uk/film/mr-holmes/sherlock-copyright/>].
- Mustafa 1997 = Faizan Mustafa, *Copyright Law. A Comparative Study*, Institute of Objective Studies, Delhi 1997.
- Ramnath 2014 = Nandini Ramnath, *Why Bollywood Has Decided to Stop Borrowing Plots and Start Paying for Them* (4 October 2014) [consultabile al sito: <http://scroll.in/article/682957/bollywoods-new-game-certified-remakes-of-foreign-films>].
- Shah 2012 = Arjun Shah, *Is Bollywood Unlawfully Copying Hollywood? Why? What Has Been Done About It? And How Can It Be Stopped?*, «Emory International Law Review» 26 (2012), 449-487.
- Sirotti Gaudenzi 2008 = Andrea Sirotti Gaudenzi, *Il nuovo diritto d'autore*, Maggioli, Repubblica di San Marino 2008.
- Taylor Bradford 1979 = Barbara Taylor Bradford, *A Woman of Substance*, Doubleday, New York 1979, trad. it. *Una vera donna*, trad. di Maria Grazia Prestini, Arnoldo Mondadori, Milano 1984.
- Vaidhyanathan 2001 = Siva Vaidhyanathan, *Copyrights and Copywrongs. The Rise of Intellectual Property and How It Threatens Creativity*, New York University Press, New York-London 2001.





«Only consideration is a good girl».  
Uno sguardo sulla società contemporanea indiana attraverso  
un'analisi degli annunci matrimoniali

*Sabrina Ciolfi*

*Il matrimonio nell'India contemporanea*

Come noto, in India nella grande maggioranza dei casi i matrimoni continuano a essere combinati dalle famiglie. Le alleanze matrimoniali vengono concluse ancora oggi sulla base di requisiti sociali ed economici che generalmente prescindono dalla presenza di un qualche sentimento tra gli sposi.

Il matrimonio rappresenta l'evento sociale più importante nella vita di un indiano. I suoi effetti non si limitano agli sposi ma si estendono all'intera parentela: il matrimonio, oltre ad assicurare una discendenza futura e l'indispensabile cura degli anziani, comporterà la divisione delle ricchezze in seno ai singoli gruppi e sancirà un'alleanza indissolubile tra le due famiglie.<sup>1</sup>

Gli accordi sono prevalentemente basati su criteri di endogamia di casta e di classe, motivazioni economiche, compatibilità degli oroscopi, ecc., caratteristiche, tra le altre, della pratica matrimoniale tradizionale hindu, che sembrano non essere cambiate nel tempo o, quanto meno, non nella misura e nella direzione previste dai modelli sociologici convenzionali.<sup>2</sup>

Seguendo l'analisi svolta da Patricia Uberoi,<sup>3</sup> secondo le teorie di modernizzazione del Dopoguerra<sup>4</sup> la famiglia nucleare che si andava affermando in Occidente, costituita da genitori e figli non sposati, era la forma che meglio si adattava alle richieste della società moderna, urbanizzata e industriale, fondata su valori individualistici. Si supponeva che le società in via di modernizzazione avrebbero inesorabilmente seguito la strada percorsa da quelle occidentali. Nello specifico si prevedeva che la famiglia estesa sarebbe stata sostituita dalla famiglia nucleare, che le tradizionali forme di pagamento matrimoniale (dote e prezzo della sposa) non sarebbero più state alla base delle unioni<sup>5</sup> e che la pratica del matrimonio combinato

1. Tra i testi critici classici che prendono in esame la pratica matrimoniale si veda Altekar 1959; Kapadia 1966; Kane 1968-1977; Dumont 1991.

2. Uberoi 2006, 218.

3. *Ibid.*, 22.

4. Ci si riferisce qui alla teoria struttural-funzionalista di Talcott Parsons.

5. Ci si riferisce qui in particolare agli studi di William J. Goode (Goode 1982).

avrebbe lasciato sempre più il passo a quella del matrimonio per libera scelta. Una volta avviato il processo di modernizzazione, si riteneva, il cambiamento sarebbe stato inevitabile, una pura questione di tempo. Ma la realtà dei fatti, almeno per quanto riguarda l'India, ha contraddetto quasi completamente le previsioni.

In generale nella società indiana il modello di famiglia nucleare fatica ancora a emergere e, ancor più, ad affermarsi su quello prevalente di famiglia estesa, se non recentemente e in qualche misura nelle grandi città.

Il costume della dote, che la famiglia della sposa versa a quella dello sposo, non accenna minimamente a scomparire, al contrario ha conosciuto negli ultimi decenni una diffusione di proporzioni smisurate. La dote ha origini antiche in India,<sup>6</sup> in passato era costituita da doni puramente formali e riguardava solo i matrimoni di alta casta di alcune zone dell'India settentrionale, mentre nella sua forma moderna presenta caratteristiche del tutto nuove. Nonostante essa sia stata bandita da un'apposita legge del 1961, più volte emendata, gli scambi di dote sono in costante aumento e si sono ormai estesi a tutti i livelli della società, trasversalmente a classi, caste e religioni. La dote che la giovane sposa porta con sé al momento del matrimonio, oltre che da denaro e gioielli come in passato, è composta da appartamenti, automobili ed elettrodomestici di ogni tipo, per un ammontare molto superiore, in genere, alle reali disponibilità della famiglia. La contrattazione sulla dote costituisce oggi la discriminante per la conclusione degli accordi tra le famiglie, in quello che viene definito il "mercato matrimoniale". Conseguenze dirette di questo sistema sono fenomeni quali l'infanticidio e il feticidio femminili e il *bride-burning*, gli aspetti più drammatici e raccapriccianti della condizione femminile in India.<sup>7</sup>

Infine il terzo elemento d'analisi: la straordinaria persistenza ai nostri giorni della pratica dei matrimoni combinati che, come abbiamo detto, continua a caratterizzare la maggioranza delle unioni. La distinzione tra le diverse modalità di matrimonio è per sua natura molto labile (parleremo più avanti delle diverse "sfumature" che può assumere la scelta) e pertanto difficile da definire e da misurare. I dati reali sfuggono quindi alle rilevazioni statistiche ufficiali e, nonostante il tema desti grande interesse in ambito accademico, mancano degli studi approfonditi, tanto che solitamente si fa riferimento ai risultati di indagini scientificamente accreditate

6. Secondo la morale brahmanica le modalità ideali di matrimonio presentano il carattere comune di *kanyādāna*, cioè del matrimonio di una figlia come 'dono di una vergine'. Il concetto della sposa intesa come dono rimanda all'idea di una proprietà da trasferire dal padre al marito; la passività della fanciulla durante tutto il rituale del matrimonio avvalorava questa interpretazione. Nella tradizione la sposa viene adornata con abiti e ornamenti, doni simbolici che non creavano certo impedimenti all'accordo del matrimonio. Per una trattazione dell'ideologia del *kanyādāna* si rimanda ad Altekar 1959 e Uberoi 1993.

7. Temi su cui abbiamo svolto attività di ricerca negli anni passati, si veda Ciolfi 1995.

ma svolte con intenti divulgativi. Ci riferiamo ai numerosi sondaggi condotti dagli istituti di ricerca per conto di testate giornalistiche.<sup>8</sup>

Ogni anno in India vengono condotte numerose inchieste sociologiche, specialmente tra la popolazione giovanile, tese a indagare la tendenza al cambiamento relativamente alla scelta fra matrimonio per libera scelta e matrimonio combinato. Dobbiamo però riscontrare che, talvolta, tali ricerche tendono a fornire risultati che non rispecchiano pienamente la realtà sociale. In particolare sembra che gli intervistati, nell'esprimere le loro opinioni in materia di matrimonio, amore e sesso, tendano a voler apparire più "moderni" di quanto in realtà siano. In ogni caso pare che, al di là delle velleità personali espresse, su scelte così importanti i ragazzi debbano necessariamente cedere alle pressioni esercitate dalle famiglie.<sup>9</sup>

Ciò nonostante i sondaggi d'opinione mostrano che i giovani indiani lasciano volentieri ai genitori la scelta del proprio *partner*. Lo dimostrano i risultati di diverse indagini condotte in anni recenti. Per citare solo alcuni esempi: nei primi anni Duemila ben l'84% di un campione di giovani provenienti dalle maggiori città indiane ha espresso la propria preferenza per il matrimonio combinato,<sup>10</sup> mentre nel 2007 l'80% di un campione di persone sposate, tra i ventuno e i cinquantuno anni di età, appartenenti alla *middle e upper-middle class* urbana, ha dichiarato di aver avuto un matrimonio di questo tipo e il 77% di preferirlo.<sup>11</sup>

### *Arranged marriage, love-marriage, arranged-love-marriage...*

Come abbiamo visto, in India il matrimonio costituisce essenzialmente un'alleanza tra famiglie, non un mezzo di realizzazione personale. In molti casi la scelta viene presa senza neanche chiedere un parere ai due diretti interessati, che spesso si incontrano poco prima o, addirittura, solo al momento delle nozze. Il matrimonio combinato è considerato un rito religioso, consacrato e legittimato dalla famiglia e dalla comunità e benedetto da Dio con il dono dell'amore, che si sviluppa tra moglie e marito nel corso di tutta una vita ed è fondato sul concetto di devozione, sia verso Dio che verso il *partner*.<sup>12</sup>

8. Da cui solitamente attingono anche gli autori qui citati per le opere di riferimento sul matrimonio. Si vedano in particolare Uberoi 2006; Chowdhry 2007; Mody 2008.

9. Uberoi 2006, 43, 136.

10. Maggiori dettagli nel *Sunday Magazine* dell'*Hindustan Times*, 16 febbraio 2003, citato in Chowdhry 2007, 3.

11. Si tratta del sondaggio IndiaToday-AC Nielsen ORG-MARG dal titolo *Sex and Marriage*, i cui dati sono pubblicati parzialmente sul *web*. Nello specifico la rilevazione viene citata in Kakar 2007.

12. Mody 2008, 8.

All'opposto c'è il cosiddetto *love-marriage*, un'espressione in inglese che normalmente non viene tradotta nelle lingue indiane, usata genericamente per riferirsi ai matrimoni per libera scelta. Si tratta di un'unione basata sulla volontà personale dei giovani, una pericolosa deviazione dalle regole che mina la tenuta del sistema sociale.

Che l'innamoramento sia considerato una base inaffidabile per il matrimonio lo confermano i risultati di una ricerca condotta recentemente da Pervez Mody a Delhi,<sup>13</sup> da cui emerge che l'opinione comune condanna sostanzialmente questi matrimoni come scandalosi e illegittimi, e li definisce implacabilmente destinati al fallimento.<sup>14</sup>

Se questa è la convinzione generale, d'altra parte però occorre rilevare che l'ideale dell'amore romantico è ampiamente consolidato nell'immaginario collettivo indiano, poiché attinge da una millenaria tradizione classica e popolare votata alla rappresentazione dello *śṛṅgāra rasa*,<sup>15</sup> che trova la massima espressione nel mito di Rādhā e Kṛṣṇa. Si può infatti affermare che quello dell'amore è universalmente e da sempre in India il tema prediletto della rappresentazione poetica, letteraria, teatrale e, più recentemente, cinematografica.

Anche per questo motivo, nonostante i matrimoni combinati rimangano la regola, all'interno della *middle e upper-middle class* urbana di più larghe vedute, i genitori tentano sempre più spesso di assecondare in qualche modo le aspirazioni romantiche dei propri figli. Si tratta della classe sociale che maggiormente ha beneficiato del recente sviluppo economico del Paese e che conduce uno stile di vita che potremmo definire "neotradizionale", cioè pur sempre legato ai costumi tradizionali, specie relativamente alle relazioni familiari, ma aperto a elementi di modernità. Maggiori possibilità di istruzione e più alte ambizioni professionali, che li portano spesso all'estero, inducono i giovani appartenenti a queste famiglie a rinviare il matrimonio di qualche anno rispetto alla media del Paese. Il giusto compromesso oggi, all'interno di questi ambienti, è il cosiddetto *arranged-love-marriage*, cioè un 'matrimonio d'amore combinato', che può declinarsi in diverse varianti.<sup>16</sup>

Una prima modalità prevede che, in seguito a un tradizionale fidanzamento combinato dai genitori, che abbia ottenuto anche il consenso dei diretti interessati, si permetta, anzi si incoraggi, la giovane coppia a "innamorarsi progressivamen-

13. *Ibid.*

14. Tra le dichiarazioni raccolte alcune risultano particolarmente eloquenti a questo proposito: «90% love-marriages don't last – only 10% last» e ancora «99% love-marriages end in divorce. The women become prostitutes».

15. Per un'esposizione della cosiddetta "teoria del *rasa*" si veda Boccali 2007.

16. La descrizione delle due differenti modalità che seguono nel testo è ripresa da Uberoi 2006, 36, 218. L'argomento è trattato anche da diversi altri studiosi, si vedano tra gli altri Dwyer 2004, 61 e Chowdhry 2007, 3.

te”, attraverso una serie di incontri e appuntamenti romantici, seppur debitamente monitorati. Il matrimonio rimane, pertanto, voluto e opportunamente combinato dai genitori, sebbene si conceda ai giovani fidanzati di frequentarsi, ricreando così una sorta di rituale di corteggiamento. Tale situazione, punto d’incontro ideale fra rispetto della tradizione e romanticismo, viene spesso rappresentata nel cinema commerciale di Bollywood, in quanto offre infiniti spunti per lo sviluppo di trame intricate e dense di colpi di scena.

Molto diffusa è anche la pratica di consentire ai giovani di trovare il proprio *partner* all’interno di una ristretta rosa di conoscenze appartenenti al proprio ambiente sociale, cioè amici di famiglia, compagni di scuola o di università e colleghi di lavoro. I due giovani, quindi, adeguatamente assortiti secondo i normali criteri di selezione, coinvolgono solo in un secondo tempo i genitori, che avviano la “negoziazione” come se si trattasse di un vero e proprio matrimonio combinato.

In entrambi i casi la minaccia causata dalla passione viene neutralizzata, mentre l’autorità genitoriale si riconcilia felicemente con i desideri individuali dei giovani. Si tratta di segnali di grande apertura in una società che, in nome della tradizione, appare spesso intransigente e immutabile sulle questioni familiari. Osserviamo che tali forme “ibride” di matrimonio normalmente sfuggono alle rilevazioni statistiche, che in genere tendono a semplificare la situazione collocandola all’interno di categorie rigide, che mal rappresentano la complessità del cambiamento sociale in corso in India. Pare, invece, che questa sia una realtà in continua evoluzione e in rapida diffusione nell’ambito della classe media urbana. Le trame sdolciate del cinema popolare, che offrono la declinazione del modello *arranged-love-marriage* nelle versioni più fantasiose, costituiscono allo stesso tempo un sintomo del cambiamento e un potente veicolo di esso.

D’altra parte occorre ricordare che l’India più tradizionale non è minimamente interessata da queste nuove tendenze. Circa il 70% della popolazione, infatti, vive nelle campagne in uno stato di estrema povertà e conducendo uno stile di vita che sembra essere rimasto immutato da secoli. È qui, soprattutto, che la morale patriarcale e le rigide leggi del sistema castale governano sopra ogni cosa. Non si possono, a questo proposito, ignorare i drammatici casi di cronaca riportati con frequenza quotidiana dai giornali, che vedono come protagonisti giovani innamorati ribelli di estrazione sociale o religiosa diversa che, osteggiati dai propri familiari, sono costretti a fuggire rischiando la loro stessa vita per stare insieme. Si tratta spesso di storie di inaudita violenza, talvolta vere e proprie esecuzioni, perpetrata contro coloro che, rei di aver osato sfidare l’ordine sociale, hanno disonorato le proprie famiglie e l’intera comunità di appartenenza.

*Gli annunci matrimoniali*

La scelta dello sposo e della sposa ideale avviene normalmente all'interno del gruppo socio-economico di appartenenza, data la tradizionale predilezione per il matrimonio endogamico. La ricerca viene condotta principalmente nell'ambito della cerchia allargata della famiglia e dei conoscenti. Le donne indiane sono costantemente attive in questo senso, sempre attente e aggiornate sulle novità che riguardano potenziali sposi e spose sul "mercato", che condividono alacramente con la fitta rete di parenti e amiche. Il passaparola, infatti, è il miglior strumento di ricerca, poiché i criteri di scelta sono ben noti e condivisi. In occasione delle numerose feste che riuniscono la comunità sarà poi possibile valutare personalmente l'aspetto dei potenziali candidati, prima di avanzare esplicite richieste.

In mancanza di valide opportunità si ricorre agli intermediari: nei villaggi la figura del mediatore è tradizionalmente impersonata dal barbiere, mentre nelle città proliferano le agenzie matrimoniali. Ma, soprattutto per gli appartenenti alla *middle* e *upper-middle class* urbana indiana, la ricerca avviene per mezzo degli annunci matrimoniali in rete o sulle pagine dei quotidiani.

La crescente diffusione della rete *internet* ha portato negli ultimi anni alla nascita di una miriade di siti *web* creati appositamente per questo scopo. Si tratta di un fenomeno in rapida evoluzione, sociologicamente molto interessante, su cui sono stati condotti numerosi studi. Per esempio si assiste a una crescente "specializzazione" di questi siti in base alle diverse caratteristiche degli inserzionisti. In generale, però, sarebbero in prevalenza gli stessi ragazzi a scrivere sul *web*, spesso più con la finalità di "testare il mercato" o semplicemente di incontrare nuovi amici, che di trovare realmente il *partner* della propria vita. A differenza della carta stampata, i siti *web* consentono infatti di inserire testi estesi e in modo gratuito. Sembra quindi che gli annunci non contengano informazioni attendibili ai fini della ricerca del *partner*.

Data l'importanza e la delicatezza dell'operazione, i genitori sembrano quindi prediligere i *Matrimonials*, che occupano intere pagine delle edizioni domenicali dei quotidiani locali e nazionali. Il testo degli annunci è il risultato di ponderate riflessioni: onde evitare ogni possibilità di equivoco, infatti, essi sono sempre minuziosamente circostanziati riguardo alle caratteristiche degli inserzionisti e ai requisiti che lo sposo o la sposa ideale devono possedere, abilmente dosati in pochissime battute. Si tratta di vere e proprie inserzioni pubblicitarie mirate a offrire un prodotto, descrivendolo fin nei minimi dettagli, e a richiederne uno di valore pari o superiore. Agli interessati, invece, in genere viene lasciato poco spazio per esprimere opinioni e velleità personali, che solitamente si limitano a fattori considerati marginali dalla famiglia, come l'aspetto esteriore e una certa compatibilità di

interessi. Spetta sempre ai genitori analizzare a fondo ogni singola riga degli annunci pubblicati, al fine di selezionare una prima rosa di potenziali candidati.

Ne emerge un quadro ben preciso delle aspettative delle famiglie, essenzialmente di *middle* e *upper-middle class* urbana, celate tra le righe delle sezioni *Brides Wanted* e *Grooms Wanted*. Per questo motivo gli annunci matrimoniali costituiscono uno straordinario strumento di analisi di una società complessa e in rapida evoluzione come quella indiana,<sup>17</sup> da una parte ancora fortemente ancorata a valori tradizionali, dall'altra attratta dalla modernità e da uno stile di vita occidentale.

Le osservazioni esposte di seguito sono il frutto di un lavoro costante di raccolta e di ricerca, che portiamo avanti da circa venti anni, sugli annunci matrimoniali che appaiono sui principali quotidiani indiani in lingua inglese, principalmente nelle edizioni di Mumbai e Delhi. Si tratta di tendenze generali che è possibile estendere a tutta l'India, depurate quindi da caratteri peculiari regionali.<sup>18</sup> Nell'analisi viene considerata essenzialmente la comunità hindu, in quanto maggiormente rappresentata negli annunci.

### *Brides Wanted, Grooms Wanted*

Il primo elemento che colpisce dall'analisi è l'indicazione esplicita della religione e della casta e sub-casta di appartenenza. Si tratta di un criterio determinante per la scelta, che trova origine nella necessità di preservare il sistema castale.<sup>19</sup> Per rendere la ricerca più agevole e consentire di restringere la selezione ai soli inserzionisti socialmente compatibili, le pagine dei giornali sono organizzate in sezioni dedicate ai gruppi specifici. Talvolta, invece, vengono usate espressioni del tipo «caste no bar» o «caste immaterial»<sup>20</sup> ma, a questo riguardo, occorre precisare che i giornali che ospitano le inserzioni offrono spesso considerevoli sconti sulla tariffa se l'annuncio non contiene riferimenti alla casta.

In merito alle caratteristiche che si ricercano nello sposo ideale, gli annunci che presentano i giovani sono in genere molto particolareggiati sui titoli di studio conseguiti, comprese le varie specializzazioni che si celano dietro una miriade di

17. L'argomento è stato oggetto di un nostro precedente studio, a cui facciamo riferimento qui e di seguito e di cui si riprendono in parte le conclusioni; risultati parziali sono stati pubblicati in Ciolfi 1996.

18. Che si esprimono essenzialmente in termini di divisioni castali e sub-castali locali e di appartenenza religiosa.

19. Il mantenimento del sistema delle caste impone inoltre che i matrimoni siano endogamici. Per un approfondimento si veda Dumont 1991.

20. Si tralascia qui un'analisi del lessico tipico degli annunci matrimoniali, aspetto di grande interesse, non solo linguistico, sviluppata tra gli altri da Monti 2007.



acronimi, sulla professione intrapresa e sulle prospettive o anche semplicemente le ambizioni di carriera.

Spesso negli annunci appaiono addirittura dettagli espliciti sull'ammontare del reddito e del patrimonio (stipendio ed eventuali proprietà) e sulla posizione professionale del padre, importante indicatore del prestigio sociale della famiglia. Particolarmente desiderabili sono gli ingegneri e gli informatici, vanto dell'India moderna e tecnologica, i medici, gli avvocati e i professionisti in genere. Da sempre mariti molto ambiti sono inoltre gli *IAS* (*Indian Administrative Service*) cioè i funzionari statali, figure estremamente potenti in una società flagellata dalla corruzione come quella indiana.

Infine, ma non certo ultimi, troviamo i cosiddetti *NRI* (*Non Resident Indian*), gli indiani residenti all'estero, in particolare negli USA, che si definiscono con orgoglio «Green Card Holder». Si tratta di ragazzi che vivono all'estero fin dalla nascita o solo da qualche anno per motivi di studio o di lavoro, per i quali il legame con le origini rimane sempre molto forte. Sono numerosissimi infatti i giovani che, sebbene ormai perfettamente integrati nel Paese di residenza, aspirino a sposare una «tipica ragazza indiana», o meglio: «a religious girl with Indian values», come appare spesso negli annunci. Nell'immaginario del *NRI* e della sua famiglia ella è depositaria della tradizione, di cui incarna i più alti valori morali, tanto da rappresentare una sorta di «antidoto» contro i rischi di degrado a cui espone la società occidentale.

Sono pertanto le leggi della domanda e dell'offerta a selezionare i giovani maggiormente ambiti, e quindi apprezzati, tanto che le famiglie delle ragazze sono disposte a versare cifre spropositate pur di averli come sposi per le proprie figlie. Gli accordi sull'ammontare della dote sono alla base del lungo *iter* di contrattazione matrimoniale e dipendono quindi, principalmente, dallo *status* economico e sociale della famiglia dello sposo.

A questo riguardo, nella colonna *Brides Wanted* talvolta appaiono espressioni come: «simple marriage», «no demands», o anche «only consideration is a good girl», per indicare che non si è avidi di dote. Spesso i giornali offrono addirittura uno sconto sulla tariffa degli annunci se si evitano esplicite allusioni alla dote, il che spinge alcuni a dichiarare chiaramente: «no dowry», salvo poi ritrattare negli incontri che seguono.

Più di frequente, però, il riferimento alla dote si cela dietro l'espressione «decent marriage», che potremmo tradurre con 'matrimonio dignitoso', che si trova sia nella sezione *Brides Wanted*, sia in quella *Grooms Wanted*. In ogni caso è la scelta stessa delle informazioni fornite a suggerire una certa disponibilità al pagamento di una ricca dote, come in questo esempio: «invite proposals for their only daughter (no son), ancestral property share worth».

Un buon livello di istruzione e alte qualifiche professionali della sposa possono invece giocare, seppur in lieve misura, a suo favore. Per questo motivo anche le famiglie delle ragazze indicano orgogliosamente i titoli di studio e, eventualmente, il tipo di impiego delle figlie, mentre sorvolano in genere sulle loro ambizioni e prospettive di carriera. Infatti la sposa ideale è, in ogni caso, una giovane dolce e rispettosa della tradizione e dedita completamente alla cura della casa e della famiglia seppur, oggi molto più che in passato, ben istruita.

Un altro fattore che riveste sempre maggiore importanza nella ricerca è l'aspetto fisico dei candidati. In particolare, le inserzioni sono sempre molto particolareggiate sulle caratteristiche estetiche che si ricercano nella futura sposa, unico elemento, in genere, su cui il giovane ha diritto di esprimere qualche preferenza. Anche in questo caso la bella presenza della ragazza può portare a una, seppur minima, riduzione della dote. Viceversa una scarsa avvenenza o un, seppur lieve, handicap fisico ne comporteranno un proporzionale aumento. Ne consegue che, negli annunci della sezione *Grooms Wanted*, i genitori si premurino di esaltare le doti di bellezza della fanciulla e di minimizzarne eventuali difetti.

La sposa ideale, secondo quanto emerge con molta frequenza dagli annunci, è «*extremely beautiful*», «*charming*», «*very attractive*». Il modello estetico occidentale, imperante oggi in India, richiede inoltre che le fanciulle siano sempre più esili e, soprattutto, di carnagione chiara, «*fair*», mentre nel caso contrario si definiranno «*wheatish*», eufemismo che possiamo tradurre con 'color del grano'.

In declino, rispetto al passato, l'enfatico «*pretty*» e l'esplicito «*virgin*», espressioni che tendono a mettere in risalto il carattere mite e le doti di modestia che si ricercano in una moglie. Tali virtù vengono in ogni caso date per scontate<sup>21</sup> o sottintese in espressioni del tipo «*sweet natured*», «*homely*», «*good natured*», molto ricorrenti nell'una e nell'altra sezione, o con riferimenti più espliciti al sentimento religioso: «*godly minded*», «*religious minded*», «*God fearing girl*».

Altra qualità auspicabile in una moglie è certamente una buona disposizione per i lavori domestici, anch'essa indicata con molta frequenza da entrambe le parti. Una certa esperienza nello sbrigare le faccende di casa fa di una giovane sposa una buona moglie e costituisce in genere per lei un buon punto di partenza per una pacifica convivenza con le altre donne della famiglia congiunta nella quale, secondo la tradizione, l'ultima arrivata è la più subordinata. A espressioni velate quali «*home-loving*», se ne sostituiscono, in numerosissimi casi, altre assolutamente esplicite quali: «*domestic expert*», «*domestically trained*», «*trained housekeeper*»,

21. La verginità della sposa costituisce ancora oggi un requisito imprescindibile in un matrimonio. Le ragazze sono quindi, in genere, caste e riservate; d'altra parte le occasioni di avere relazioni prima del matrimonio continuano oggi a essere piuttosto limitate. Esse tendono inoltre a essere obbedienti nei confronti dei genitori e ad avere un forte senso della famiglia.

«perfect in household», che indicano talvolta la preparazione delle ragazze in istituti di economia domestica.

Anche per quanto riguarda gli annunci dei ragazzi appaiono oggi sempre maggiori dettagli sul loro aspetto fisico, elemento che risulta però quasi ininfluenza nella contrattazione. La presenza di espressioni quali «smart» e «handsome» sembra più che altro voler soddisfare desideri narcisistici dell'aspirante sposo o completare l'immagine vincente che se ne intende dare. La carnagione chiara, infine, viene sempre vantata con orgoglio. Più importanti sono considerate invece altre qualità, indicatori che fanno del candidato un buon marito: «vegetarian», «tee-totaller», «non-smoker», «religious oriented» sono espressioni che ricorrono con molta frequenza in entrambe le colonne, cioè sia nelle descrizioni che gli inserzionisti fanno di sé, sia nelle richieste delle famiglie delle ragazze.

In conclusione l'immagine dello sposo ideale che emerge dall'analisi degli annunci è quella di un giovane di elevato *status* sociale ed economico, pari o superiore al proprio, eventuali piccole disparità verranno compensate con la dote; ben istruito e con buone possibilità di carriera; brillante e moderno ma, allo stesso tempo, molto rispettoso dei valori tradizionali e non corrotto da cattive abitudini. La sposa ideale, invece, è una vera e propria reginetta di bellezza, possibilmente ben istruita, ma non per questo indipendente ed emancipata. Ella dovrà invece dimostrare di poter essere una moglie e una madre esemplare, amorevole e servizievole e dedita alla casa e alla famiglia.

Quasi tutti gli annunci si concludono poi con l'enigmatica formula «send BHP», cioè con la richiesta di invio di ulteriori informazioni ritenute necessarie: «Biodata», «Horoscope» e «Photo». Tra queste l'oroscopo riveste un'importanza fondamentale per la finalizzazione della selezione. È proprio dal confronto dei quadri astrali dei due giovani, infatti, che l'astrologo sarà in grado di stabilire il grado di compatibilità della coppia e, quindi, le possibilità di riuscita o meno del matrimonio. Il suo giudizio è considerato determinante e incontestabile: in caso di esito negativo, infatti, il matrimonio non potrà avvenire e l'estenuante ricerca dovrà continuare.

## Riferimenti bibliografici

- Altekar 1959 = Anant Sadashiv Altekar, *The Position of Women in Hindu Civilization. From Prehistory to the Present Day* (1938), Motilal Banarsidass, Delhi 1959<sup>2</sup>.
- Boccali 2007 = Giuliano Boccali, *Le "passioni" nel teatro e nella letteratura*, in Giuliano Boccali, Raffaele Torella (a c. di), *Passioni d'Oriente*, Einaudi, Torino 2007, 125-162.
- Chowdhry 2007 = Prem Chowdhry, *Contentious Marriages, Eloping Couples*, Oxford University Press, New Delhi 2007.
- Ciolfi 1995 = Sabrina Ciolfi, *Dal kanyā-dāna al bride-burning. La pratica della dote in India*, «Culture. Annali dell'Istituto di Lingue della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Milano» 9 (1995), 191-204.
- Ciolfi 1996 = Sabrina Ciolfi, *Wanted bride for ardent boy. Le inserzioni matrimoniali in India*, «Quaderni Asiatici» 38 (1996), 19-23.
- Dumont 1991 = Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni* (*Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, 1966), Adelphi, Milano 1991<sup>2</sup>.
- Dwyer 2004 = Rachel Dwyer, *Yeh shaadi nahin ho sakti! (This Wedding Cannot Happen!). Romance and Marriage in Contemporary Hindi Cinema*, in Gavin W. Jones, Kamalini Ramdas (eds.), *(Un)tying the Knot: Ideal and Reality in Asian Marriage*, Asia Research Institute–National University of Singapore, Singapore 2004, 59-90.
- Goode 1982 = William Josiah Goode, *Famiglia e trasformazioni sociali. Un'analisi comparata* (*World Revolution and Family Patterns*, 1963), Zanichelli, Bologna 1982.
- Kakar 2007 = Sudhir Kakar, *Match Fixing*, «India Today», 26/10/2007 [consultabile al sito: [http://indiatoday.intoday.in/content\\_mail.php?option=com\\_content&name=print&id=1660](http://indiatoday.intoday.in/content_mail.php?option=com_content&name=print&id=1660)].
- Kane 1968-1977 = Pandurang Vaman Kane, *History of Dharmasāstra* (1930-1962), Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1968-1977<sup>2</sup>.
- Kapadia 1966 = Kanaiyalal Motilal Kapadia, *Marriage and Family in India* (1955), Oxford University Press, Calcutta 1966<sup>3</sup>.
- Mody 2008 = Perveez Mody, *The Intimate State. Love-Marriage and the Law in Delhi*, Routledge, New Delhi 2008.

- Monti 2007 = Alessandro Monti, *Marrying off in India: enunciazioni matrimoniali quotidiane*, in Id., Sara Bianchi (a c. di), *Percorsi di flessibilità dell'Indian English*, L'Harmattan Italia, Torino 2007, 219-250.
- Uberoi 1993 = Patricia Uberoi (ed.), *Family, Kinship and Marriage in India*, Oxford University Press, New Delhi 1993.
- Uberoi 2006 = Patricia Uberoi, *Freedom and Destiny. Gender, Family, and Popular Culture in India*, Oxford University Press, New Delhi 2006.

## L'arte abita in periferia

*Maria Angelillo*

Il *Nāṭyaśāstra*, il più antico trattato di teoria teatrale a noi noto la cui datazione, assai incerta e dibattuta, è compresa fra il I e il IV secolo d. C.,<sup>1</sup> consta di trentasei capitoli che offrono una puntuale e approfondita disamina di ogni aspetto dell'arte teatrale: dalla sua genesi e finalità alle caratteristiche dell'edificio deputato a ospitarne le rappresentazioni, dalla prosodia alla metrica, dalla dizione alla recitazione in tutti i suoi aspetti e componenti, dalle caratteristiche delle diverse tipologie di personaggi ai costumi, dal trucco all'intonazione, dall'accompagnamento musicale alla gestualità, postura, movimento ed espressività di ogni parte del corpo dell'interprete, fino all'analisi della struttura spaziale e temporale dell'opera messa in scena. La riflessione teorica proposta da questo testo composito costituisce una prima, articolata, risposta al quesito relativo alla specificità dell'espressione teatrale, che, a parere del suo leggendario compilatore, Bharata, è da ricercarsi nella risposta affettiva del fruitore, vale a dire nel *rasa*, letteralmente 'liquido, succo; gusto, sapore' e per traslato 'essenza' e 'sentimento'. Lo scopo della rappresentazione teatrale risiede nella capacità di istillare nello spettatore uno o l'altro degli otto *rasa* individuati da Bharata il quale, per spiegare come le scene di un dramma possano evocarli, delinea una sorta di anatomia e meccanica del sentire. L'autore del *Nāṭyaśāstra* ricostruisce l'attività formativa che genera il sentimento attraverso l'individuazione e la classificazione delle cause e dei sintomi manifesti delle emozioni, la cui interazione dà forma alle cosiddette otto emozioni stabili a loro volta in grado di tramutarsi negli altrettanti *rasa* contemplati dal trattato. Il *Nāṭyaśāstra*, nel formulare una genealogia del sentire teatrale delineandone con raffinata perizia tassonomica i momenti costitutivi e i contenuti, definisce la più antica teoria del *rasa*, e con essa un impulso fondamentale all'elaborazione e allo sviluppo della dottrina estetica indiana. Sebbene l'indagine sul *rasa* costituisca l'apporto più significativo offerto dal testo di Bharata allo studio dell'arte drammatica, i meriti dell'opera e la sua influenza non si risolvono in tale impianto teorico. Il *Nāṭyaśāstra*, infatti, oltre a restituire un quadro completo ed esauriente di tutti gli elementi che concorrono a definire il teatro quale espressione

1. L'opera è stata consultata in traduzione nelle seguenti edizioni: Ghosh 1950 e Rangacharya 2007.

artistica, strumento didattico-didascalico orientato a fini sotterologici e istituzione sociale, contiene una serie di intuizioni determinanti ai fini della definizione del ruolo e della funzione riconosciuti all'arte teatrale e ai suoi interpreti in seno alla società indiana. Proprio la contemporanea traduzione dello *status* sociale attribuito dal *Nāṭyaśāstra* a coloro a cui è deputata la messa in scena dell'opera teatrale nelle sue molteplici componenti e, quindi, ad attori, musicisti e danzatori innanzitutto,<sup>2</sup> sarà l'oggetto della riflessione proposta in questa sede. Nonostante il *Nāṭyaśāstra* affermi l'origine divina del teatro e ne giustifichi l'esistenza nella volontà, anch'essa divina, di rendere accessibile gli insegnamenti contenuti nel corpus vedico anche a coloro a cui, conformemente alla tradizionale ortodossia brahmanica, sono preclusi, esso stabilisce al contempo come agli interpreti di un'arte tanto nobile, nella sua genesi, nelle sue prerogative e nelle sue finalità,<sup>3</sup> corrisponda l'appartenenza all'ultimo dei quattro *varṇa* e il conseguente infimo status sociale in seno alla gerarchia castale. Pur suggerendo il valore unificante delle arti che concorrono a dare forma alla rappresentazione teatrale, in grado di stabilire una comunicazione immediata con tutti i membri della stratificata e gerarchizzata società indiana, il *Nāṭyaśāstra* legittima e giustifica il collocamento di attori, musicisti e danzatori nell'ultimo dei quattro *varṇa*. L'ultimo capitolo dell'opera riporta, infatti, il racconto della discesa del teatro sulla terra e della maledizione che colpì i figli di Bharata, vale a dire coloro che per primi furono istruiti nelle tecniche e nei contenuti dell'arte teatrale, divenendone i più antichi interpreti. Impadronitisi appieno della conoscenza delle arti sceniche, essi iniziarono a utilizzarla per scopi bassi e volgari, rappresentando caricature e parodie dei saggi. Questi ultimi, indignati e offesi da tanta e tale mancanza di riguardo, non tardarono a maledire gli irrispettosi figli di Bharata, prefigurando loro la perdita dell'alto *status* castale goduto fino a quel momento e condannandoli, con tutta la loro discendenza, a un destino da *sūdra*. Nonostante la maledizione, irreversibile, Bharata incoraggiò i suoi figli e allievi a non abbandonare l'esercizio dell'arte teatrale e a trasmetterne la conoscenza alle generazioni a venire. Secondo

2. Si tenga presente come tutte le istruzioni contenute nel testo si applichino tanto al teatro quanto alla danza: in accordo all'analisi proposta dal *Nāṭyaśāstra*, le due arti sono, infatti, strettamente associate, tanto che i principi che le governano sono pressoché identici. Lo spettacolo teatrale è, in effetti, ivi concepito come somma di arte drammatica, danza e musica.

3. Il primo capitolo del *Nāṭyaśāstra* ne spiega le origini, fondandone la legittimità nella volontà divina. Bharata, nel delineare la genesi dell'opera, racconta come, molti anni addietro, gli uomini si fossero abbandonati a piaceri licenziosi e sensuali, alla gelosia, al desiderio e alla avidità: di fronte a un collasso etico di tali proporzioni, gli dei chiesero a Brahmā di creare un divertimento che diletasse gli uomini impartendo nel contempo un insegnamento morale, accessibile anche a coloro a cui era preclusa la conoscenza del *Veda*. Brahmā acconsentì alla richiesta e concepì il *Nāṭyaśāstra* attraverso un sapiente amalgama dei contenuti delle quattro raccolte del corpus vedico. Bharata, a sua volta, fu incaricato da Brahmā della redazione dell'opera.

G. Ley,<sup>4</sup> il significato profondo del racconto del repentino declino sociale dei primi interpreti dell'arte teatrale risiederebbe nell'urgenza di conciliare lo status di *śāstra* dell'opera di Bharata e la sua legittimazione quale quinto *Veda* con l'indiscriminata fruizione dei suoi contenuti da parte di tutti gli appartenenti alla stratificata società castale, ivi inclusi coloro a cui è negato l'accesso alla letteratura vedica. Poiché il *Nāṭyaśāstra* non deve risultare compromesso nella sua legittimità e autorità quale *śāstra* dall'universale accessibilità ai suoi insegnamenti, lo stesso capitolo trentasei, insieme alla maledizione che relega gli interpreti dell'arte teatrale ai gradini più bassi della gerarchia castale, ribadisce l'origine divina dell'opera, promettendo a coloro che ne seguiranno gli insegnamenti la piena comprensione di tutti gli altri *śāstra* e l'ottenimento di un merito pari a quello di coloro che sacrificano e studiano i *Veda*.

Lungi dall'individuare in tale episodio mitologico la ragione storica e sociale alla base della attestata e diffusa appartenenza dei membri di caste le cui professioni ereditarie fanno capo all'ambito coreutico, musicale, teatrale e circense, ai segmenti più bassi della gerarchia castale, in questa sede ci si limiterà a osservare il contenuto e le implicazioni in termini abitativi della contemporanea traduzione della maledizione inflitta dai saggi agli irrispettosi figli di Bharata. Il presente contributo intende, quindi, riflettere sulla attuale declinazione e cogenza del destino profilato dal *Nāṭyaśāstra* ai leggendari primi interpreti dell'arte teatrale e alla loro discendenza attraverso la valutazione, basata principalmente sull'analisi della fruizione dello spazio abitativo, dello status sociale attribuito ai membri di tre caste associate a professioni inerenti all'ambito musicale, coreutico e teatrale, vale a dire i Bhopa, i Kalbeliya e i Naṭ. Nella fattispecie si prenderanno in considerazione le comunità *bhopa*, *kalbeliya* e *naṭ* residenti a Pushkar, località dell'India nord-occidentale nota per la sua duplice vocazione di *tīrtha* e di *backpacker enclave*.<sup>5</sup>

Collocata al centro dello stato indiano del Rajasthan, Pushkar sorge ai margini del deserto del Thar e ai piedi delle ultime frange della catena montuosa degli Aravalli, una spina dorsale lunga quasi settecento chilometri che, seppur di modesta altitudine, oppone un'efficace barriera ai monsoni provenienti da sud, creando una zona desertica il cui clima è fra i più torridi di tutto il Paese. La cittadina, dalle modeste dimensioni e con una popolazione pari a circa 13.000 individui, è circondata da colline rocciose, tra cui il Nag Pahar, la Montagna del Serpente, e, a ponente, da dune, originatesi dalla sabbia portata dalle correnti d'aria, che creano una barriera all'imboccatura della valle. Il cuore urbanistico e spirituale di Pushkar è costituito

4. Ley 2000, 202.

5. Per una definizione introduttiva dell'*enclave* turistica si veda Jafari 2003, 190; mentre per ciò che concerne nello specifico la *backpacker enclave* si faccia riferimento ai seguenti studi: Westerhausen 2002; Lloyd 2003; Hottola 2005; Cohen 2008; Wilson-Richards 2008.



dal celebre lago Sarovar, dalla cui sacralità dipende lo *status* di *tīrtha*<sup>6</sup> riconosciuto alla cittadina dalla più remota antichità.<sup>7</sup>

Da secoli, il tessuto urbano di Pushkar è suddiviso in due quartieri, *baḍī bastī* e *choṭī bastī*, che, oltre a delineare la principale ripartizione dell'area cittadina, configurano nello spazio la peculiare contrapposizione in seno alla locale popolazione brahmanica. Oltre a definire comunità caratterizzate da prassi e costumi rituali e sociali distinti, i brahmani che abitano le due *bastī* sono, infatti, divisi da una, oggi-giorno latente, ostilità alimentata, da una parte, dall'accusa di inautenticità castale mossa dai brahmani di *choṭī bastī* nei confronti di quelli di *baḍī bastī* e, dall'altra, dalla rivendicazione di questi ultimi, i Parashar, della maggiore antichità del loro legame con la cittadina, della quale si considerano i primi e originari brahmani.<sup>8</sup> L'esame delle fonti a nostra disposizione suggerisce come il conflitto possa essere fatto risalire almeno all'epoca dell'imperatore Jahangir, senza tuttavia escludere l'eventualità di una sua più antica origine: ciò che è certo è che, nel corso del tempo, i brahmani delle due *bastī* «have feuded bitterly in the streets (Broughton 1892) and in civil/revenue courts for proprietary and hereditary rights to pilgrims, territory, and the lake (Sarda 1914)».<sup>9</sup> Negli anni Trenta del secolo scorso gli amministratori britannici deploravano le miserevoli condizioni della cittadina, imputandole alle due fazioni di brahmani che, a loro avviso, erano responsabili della «disfigured public life» e, in generale, della «ruinous condition» della località. Indipendentemente dalla comunità di appartenenza e dalla conseguente *bastī* di residenza, attualmente i brahmani di Pushkar si considerano i custodi e i garanti della sacralità del Sarovar che, oltre a legittimare la santità della cittadina e a stabilirne l'identità di *tīrtha*, ne definisce il nucleo rituale e il cuore urbanistico, il centro da cui si sviluppa l'intero abitato. In virtù dello *status* giuridico di *nābālig*, termine che, apparso per la prima volta nel *Rajasthan Tenancy Act* (sezione 46, 3) del 1955, definisce la posizione legale di una divinità templare assimilata a un eterno minore che si esprime come persona giuridica attraverso un tutore, nella fattispecie un sacerdote templare,<sup>10</sup> il lago ricade sotto la giurisdizione morale e sociale dei brahmani. Uno dei molti aspetti attraverso cui si esprime e si manifesta l'esclusività del legame fra la popolazione brahmanica di Pushkar e il suo lago concerne la fruizione delle molte abitazioni private collocate sui cinquantadue *ghāṭ* che lo circondano. Tali spazi do-

6. Con questo termine, letteralmente 'guado', 'passaggio', si indica nella tradizione hindu uno spazio sacro, dal carattere salvifico e, perciò, meta di pellegrinaggio. Il vocabolo conserva una serie ulteriori di significati, fra cui quelli di 'sentiero', 'virtù' e 'istruzione', e tuttavia la sua applicazione più pregnante rimanda a una delle tipologie di luoghi che definiscono la geografia sacra hindu.

7. Il valore di Pushkar quale *tīrtha* è già attestato nel *Rāmāyaṇa*.

8. Sarda 2001, 386.

9. Gladstone 2005, 189.

10. Joseph 2013, 117.

mestici, insieme alla maggior parte delle case che si trovano lungo o nelle immediate vicinanze della via che definisce l'area del mercato turistico e che corre parallela alla sponda settentrionale del lago, sono abitati pressoché esclusivamente dalla componente brahmanica della popolazione di Pushkar. La collocazione abitativa della comunità brahmanica nello spazio circostante il lago, oltre a non avere carattere casuale, non soddisfa un mero principio utilitaristico o economico: nonostante tali aspetti concorrano alla definizione dello sfaccettato e articolato rapporto che lega i membri della casta al Sarovar, l'occupazione stabile di tale porzione dell'abitato da parte dell'unità endogamica risponde a considerazioni di carattere sociale che rimandano alle logiche che governano la struttura del sistema castale.

La conformazione urbana di Pushkar riflette e traduce, infatti, la suddivisione dei suoi abitanti in gruppi dotati di diverso e ineguale *status* e, sebbene nell'effettiva distribuzione delle unità endogamiche nel tessuto spaziale si ravvisino sovrapposizioni e condivisioni, la struttura dell'abitato e i suoi estremi, vale a dire il centro costituito dal lago e investito dalla massima sacralità e purezza e l'estrema periferia cittadina in parte confinante con il territorio del *jangal*, massima espressione di impurità, confermano le proprie attribuzioni simboliche attraverso l'associazione con gruppi di *status* conforme. Lo spazio fisico, non diversamente da quello sociale, è qualitativamente disomogeneo e discontinuo, contemplando concentrazioni di sacralità e riproducendo al suo interno tutta la gamma di gradazioni comprese nell'intervallo descritto dalla coppia purezza-impurità. Il territorio riflette e rappresenta la segmentazione e la parcellizzazione del corpo sociale, confermandone e ribadendone il carattere gerarchico. Non solo la fruizione dell'abitato non è lasciata all'immediatezza e alla spontaneità, ma la precisa regolamentazione a cui è soggetta trova un preciso riscontro nella struttura sociale e nell'ideologia che la governa. Come suggerisce la letteratura antropologica di riferimento, lo spazio, quale che sia la conformazione particolare in cui si trova a essere circoscritto, si configura invariabilmente come una costruzione culturale, in grado di accogliere e di riflettere i sistemi di classificazione simbolica adottati dalle diverse società. Lungi dall'essere lasciato all'immediatezza e alla spontaneità, l'uso dello spazio è sempre socialmente regolamentato e culturalmente definito secondo logiche e strategie che trovano un preciso riscontro nei rapporti sociali. Esempi della «rispondenza tra classificazione e qualificazione degli spazi, regolamentazione del diritto di accesso a ciascuno di essi e stratificazione della società in classi, caste e ceti»<sup>11</sup> sono offerti a Pushkar dalla disciplina che regola la fruizione dei *ghāt*, dalla stabile associazione della popolazione brahmanica con lo spazio circostante il lago e dalla collocazione abitativa delle caste associate a mestieri di carattere artistico-performativo ai margini del tessuto urbano. Come noto, il villaggio indiano definisce un microcosmo

11. Archetti 2002, 67.

della società hindu, il cui eterogeneo insieme di relazioni sociali fra gruppi dotati di diverso *status* è rappresentato dalla disomogeneità e dalla densità simbolica dello spazio abitato e dalla logica che ne governa la fruizione. Il villaggio indiano è stato, pertanto, definito un «mosaic of social areas», la cui estensione traduce le divisioni gerarchiche in «the hierarchically differentiated segments of occupied village space». <sup>12</sup> La codificazione del sistema di corrispondenze su cui si fonda la trasposizione spaziale dell'ordine sociale è oggetto della riflessione contenuta tanto negli *Śilpaśāstra*, quanto nei *Purāna*, dalle cui indicazioni si evince come alle caste di intoccabili corrisponda il settore dell'insediamento orientato a sud, direzione che tutta la tradizione hindu riconosce come sfavorevole e pregna di cattivi auspici. <sup>13</sup> Meno unilaterale e, pertanto, oggetto di dibattito, è l'effettiva associazione fra intoccabilità ed esclusione dallo spazio del villaggio. Tuttavia, indipendentemente dalla concreta applicazione, nel corso della storia, del principio urbanistico e cosmologico che imporrebbe ai gruppi dotati del più basso *status* sociale di risiedere al di fuori dell'abitato, villaggio o città che sia, ai fini della presente riflessione è sufficiente rilevare l'esistenza di tale corrispondenza teorica. A Pushkar, le caste il cui attuale profilo professionale è esplicitamente associato all'esercizio di un'arte dal carattere performativo sono, come accennato, tre: i Kalbeliya, i Bhopa e i Nat. I Kalbeliya sono membri di una casta di incantatori di serpenti i quali rivendicano l'appartenenza al Nātha *sampradāya* in quanto discepoli di uno dei nove Nātha, Kanipav. Dotati di un ricco repertorio di canzoni e tradizionalmente molto apprezzati nella regione per le doti canore e compositive, i Kalbeliya sono oggi noti, tanto in India, quanto all'estero, per il loro stile di danza, assurto, lungo un processo dipanatosi nel corso degli ultimi vent'anni, a loro tratto distintivo e a espressione peculiare del folklore *rājasthānī*. La consacrazione di quella che può, a tutti gli effetti, considerarsi una tradizione inventata si è compiuta nel 2010 con il riconoscimento da parte dell'Unesco della danza *kalbeliya* quale Intangibile Patrimonio Culturale dell'Umanità. I Bhopa, <sup>14</sup> invece, sono tradizionalmente considerati i sacerdoti di Pabujī, un eroe medievale *rājasthānī* deificato e adorato per la sua capacità di allontanare la malasorte. <sup>15</sup> Si ritiene che Pabujī, vissuto nel XIV secolo, fosse un Rajput appartenente al clan dei Rathore, e si individua nel villaggio di Kolu, nel Rajasthan occidentale, il luogo che gli diede i natali. La devozione nei suoi confronti è in tutto

12. Singh–Khan 1999, 22.

13. Levy 1997, 61.

14. Secondo alcuni autori, fra cui John Smith, la casta sarebbe quella dei Nayak e il termine *bhopa* indicherebbe non l'appartenenza castale, ma la specializzazione di cantori o bardi di alcuni dei suoi membri. Dalla lettura del testo di Rustom Bharucha 2003 si evince, invece, come molti preferiscano l'identificazione con la casta dei Bhil. In questa sede ci si atterrà, tuttavia, alla consuetudine ravvisata a Pushkar dove essi ricorrono al vocabolo *bhopa* per identificare se stessi e la propria casta.

15. Smith 1991.

il Rajasthan assai diffusa, soprattutto fra i membri della casta dei Raika/Rebari, di cui è la divinità tutelare. La figura di Pabujī costituisce uno degli esempi meglio documentati di eroe *rājput* locale impegnato nella protezione del bestiame e degli armenti fino al sacrificio della sua stessa vita.<sup>16</sup> Il termine *rājput* indica i clan di tradizione guerriera dell'India del nord, dotati di uno *status* alto fondato su un complesso di legittimazioni religiose, bardiche e genealogiche che ne attestano il ruolo di *go-brāhmaṇ-pratīpālak*, protettori delle vacche e dei brahmani, i due elementi che incarnano la continuità del *dharmā*. Pabujī rappresenta non solo la massima e più piena espressione e applicazione della funzione religiosa e sociale inerente allo *status rājput*, ma è assimilabile al profilo del *bhōmiyā*,<sup>17</sup> colui che sacrifica la propria esistenza per le mucche e che, in ragione di ciò, è adorato dopo la morte.<sup>18</sup> Il racconto delle gesta di Pabujī è appannaggio dei Bhopa i quali in performance che occupano tutta una notte, dal tramonto all'alba, narrano le vicende che scandiscono l'esistenza dell'eroe deificato, con l'ausilio del loro caratteristico strumento musicale, il *rāvanhatthā*, e di una lunga stoffa dipinta, la *par*, in cui trovano rappresentazione i circa 172 episodi in cui si articola il ciclo epico della divinità.<sup>19</sup> Due delle tre modalità previste dalla tradizione per il racconto della storia di Pabujī sono identificate dall'espressione *Pabujī kī par*, evidentemente mutuata dal nome di questo caratteristico manufatto. Mentre una delle due prevede interpreti solo maschili, l'altra prescrive la presenza della coppia costituita dal cantore/musicista, che accompagna l'intera esibizione con il suono del *rāvanhatthā*, e da sua moglie. I due, secondo moduli fissi, si alternano nel canto attraverso cui vengono narrati gli episodi del ciclo epico dell'eroe deificato. La *par*, che rappresenta una sorta di «portable temple for the

16. Per un quadro storico e antropologico dei culti popolari *rājasthānī* di altre figure di eroi guerrieri *rājput* deificati si veda Fattori 2006.

17. La figura del *bhōmiyā*, identificata in Gujarat dal termine *pālīā* e dal vocabolo *māmā* nei distretti di Sirohi e di Jalor, trae la propria ragion d'essere dall'occorrenza storica di riscattare le mucche oggetto di furto e di contesa fra villaggi limitrofi. Poiché le modalità con cui venivano fatti pascolare gli armenti li rendevano sovente facile preda di banditi e bande di ladri, il *bhōmiyā*, e cioè il volontario, spesso un Rajput, pronto a ingaggiare battaglia pur di ricondurre il bestiame dai legittimi proprietari, e destinato nella lotta a perdere, inevitabilmente, la propria vita, è una figura assai comune e diffusa della devozione popolare del Rajasthan occidentale, che è quella porzione della regione totalmente dipendente dall'allevamento di mucche, capre, pecore e cammelli. Il culto dei *bhōmiyā* è a tutt'oggi molto vivo specialmente fra le popolazioni rurali e i gruppi nomadi e tribali che si rivolgono a tale figura divinizzata per sollecitarne l'intervento e l'aiuto in numerosi problemi attinenti l'ambito quotidiano, quali la protezione da malattie di vario genere, il suggerimento di cure adatte per promuovere la salute e la prosperità del bestiame, ecc.

18. Bharucha 2003, 106.

19. Oltre al testo di John Smith, per l'analisi del repertorio musicale e canoro dei Bhopa si consulti anche Neuman–Chaudhuri–Kothari 2006.

deity»,<sup>20</sup> costituisce il supporto e il controcanto visivo della componente canora dell'esibizione.

Infine, la casta dei Naṭ<sup>21</sup> è associata a un'espressione artistica altrettanto caratteristica e rappresentativa del repertorio folklorico della regione: i Naṭ sono, infatti, burattinai per trasmissione ereditaria. Tuttavia, al contrario dei Bhopa, rimasti, nel contesto di Pushkar, fedeli alla propria vocazione professionale, i Naṭ presenti *in loco*, nella pressoché totalità dei casi, non si dedicano all'esercizio della propria arte, preferendo, piuttosto, impiegarsi come musicisti e nella fattispecie suonatori di *dhhol*, strumento musicale a percussione tanto versatile da accompagnare numerose ed eterogenee occasioni sociali (matrimoni, processioni, cortei, spettacoli musicali, etc.).

Dal punto di vista della loro definizione legale i tre gruppi endogamici sono delle *Scheduled Caste*, tuttavia, pur appartenendo al medesimo raggruppamento, il loro *status* non è paritario: nella gerarchia descritta dalle tre caste i Bhopa si collocano in una posizione superiore tanto ai Kalbeliya, quanto ai Naṭ, mentre questi ultimi sono investiti del più basso riconoscimento sociale.

Kalbeliya, Bhopa e Naṭ hanno una chiara coscienza delle differenze di *status* che li separano e, pur nella generale cordialità a cui sono improntati i reciproci rapporti, non esitano a tradurre la gerarchia in cui sono iscritti nella prassi. Tuttavia agli occhi delle caste che non si collocano nel folto gruppo delle *Scheduled Caste*, la percezione delle gradazioni di *status* che dividono le tre comunità sfumano nell'appartenenza a un unico posizionamento all'interno della struttura castale e alla conseguente attribuzione di un condiviso e indifferenziato giudizio di impurità. Espressione palpabile dello *status* riconosciuto alle tre unità endogamiche dalla società hindu è la distribuzione abitativa dei loro membri all'interno dell'area cittadina di Pushkar. Come precedentemente accennato, secondo il tradizionale sistema di corrispondenze fra identità sociale e spaziale che organizza la struttura dell'abitato indiano, le caste riconducibili al *varṇa* degli *śūdra* troverebbero la propria collocazione nel

20. Smith 1991.

21. Il termine *naṭ* si applica a una vasta gamma di comunità professionalmente associate all'esercizio di un qualche tipo di forma teatrale o coreutica: l'ampio ambito di applicabilità di tale parola a gruppi eterogenei permette a ciascuno di essi di rivendicare per sé identità e *status* diversi. In relazione ai membri della casta dei Naṭ presenti a Pushkar, essi, in un chiaro tentativo di elevare il proprio *status*, circoscrivono la propria appartenenza castale definendosi Bhāt. Il vocabolo *bhāt* è generalmente usato per riferirsi a tutte le tipologie di genealogisti, indipendentemente dal grado di purezza rituale o dallo *status* castale loro riconosciuto. Anche in questo caso si tratta di una categoria occupazionale raramente circoscritta e passibile, quindi, di forme di sovrapposizione con altre identità castali. Poiché i Bhāt godono di un maggior *status* sociale rispetto ai Naṭ, il cui grado di impurità è molto elevato, questi ultimi, almeno per ciò che concerne la comunità di Pushkar, rivendicano sistematicamente la definizione di Bhāt per migliorare la propria posizione sociale. Secondo Snodgrass, la rivendicazione dell'identità di Bhāt è molto comune fra i Naṭ la cui professione è quella di burattinai. Snodgrass 1997, 12.

settore meridionale del tessuto urbano, mentre gli intoccabili dovrebbero disporre le proprie abitazioni al suo esterno. Si tenga presente come la struttura morfologica di villaggi e città, organizzata in base a criteri castali e riflesso dell'ordine gerarchico della società castale, di norma si esprime attraverso l'ordinata giustapposizione di ampi quartieri o colonie, *muhallā* o *bās*, stabilmente e univocamente associati a singole caste. All'interno di tale schema, come già spiegato, le unità endogamiche di *status* superiore sono collocate nell'area centrale, quelle a loro gerarchicamente inferiori, ma non suscettibili di un'attribuzione di impurità, nello spazio immediatamente limitrofo al nucleo dell'abitato, mentre nella periferia di quest'ultimo sono disposte le colonie abitate da caste "impure". Quanto scrive Nandita P. Sahai in relazione allo spazio urbano di Jodhpur nel XVIII secolo conferma la sua presoché inalterata validità nella realtà attuale di Pushkar «Such muhallas become highly integrated units because almost all the kinship and affinal relationships of an individual were confined to his muhalla and most of the members practised the same occupation».<sup>22</sup>

I tre insediamenti, *derā*, in cui è distribuita la stragrande maggioranza dei membri facenti capo alle caste dei Kalbeliya, dei Bhopa e dei Nat, si trovano, separati da distanze inferiori a un chilometro, nello spazio attualmente compreso fra il *melā ground*, una sorta di stadio che ospita la maggior parte delle manifestazioni che caratterizzano il Pushkar Melā o Camel Fair, e i binari che dalla stazione ferroviaria di Pushkar corrono verso nord e che collegano la località ad Ajmer. Attualmente, quindi, i tre agglomerati sono collocati nell'estrema periferia nord-occidentale dell'abitato. Tuttavia, fino alla recente costruzione della rete ferroviaria e il conseguente ampliamento della rete stradale, realizzatesi entrambi nel corso degli ultimi cinque anni, i tre accampamenti, privi di elettricità e acqua corrente, ricadevano di fatto in uno spazio esuberante il tessuto cittadino, un'area che, pur non essendo ancora tale, approssimava al *janigal*. Tale vocabolo designa un territorio caratterizzato dall'assenza di fenomeni di antropizzazione e, in quanto tale, collocato al di fuori dell'abitato. Il *janigal* si definisce appieno nella contrapposizione, tanto fisica, quanto morale, al villaggio: se quest'ultimo accoglie e permette lo sviluppo e il prosperare di tutti i valori associati alla civiltà, il *janigal* riunisce tutto ciò che vi si oppone, costituendo la più compiuta espressione spaziale dell'inciviltà, della selvatichezza, della disumanità, della barbarie e della bestialità. Tali caratteristiche non definiscono unicamente il *janigal*, ma sono condivise dai suoi abitanti, conformemente al già espresso principio della massima permeabilità fra struttura spaziale e sociale. In Rajasthan il termine *janigal* è pertanto applicato a «any area that is not included in fixed and permanent settlements of villages or towns»,<sup>23</sup> ad ambienti popolati da

22. Sahai 2005, 533.

23. Rao-Casimir 2003, 187.

animali selvaggi, belve e fiere, da entità sovranaturali, quali i *bhūt*, caratterizzate da una marcata contiguità con l'ambito della morte, da comunità tribali e da tutta una serie di gruppi e attori sociali accumulati da una posizione di marginalità rispetto alla società castale e fatti oggetto di una stigmatizzazione negativa alimentata dalla percezione della loro impurità o inciviltà. La collocazione degli insediamenti *bhopa*, *kalbeliya* e *naṭ* nell'area oggi periferica di Pushkar, ma fino a pochi anni fa esuberante lo spazio cittadino, testimonia l'efficacia e la perdurante validità della definizione di «*hyphens*»<sup>24</sup> con cui Robert Deliège evoca il posizionamento fisico, sociale e morale degli intoccabili in seno alla società indiana. Deliège ricorda come essi vivano «on the fringes of society and act as intermediaries between human world and the “wilderness” which surrounds it»,<sup>25</sup> e siano considerati «people of “disorder”».<sup>26</sup>

La fondamentale e determinante interdipendenza che sussiste fra fatti sociali e spaziali è pienamente esplicitata dalla disposizione degli agglomerati in cui risiedono i membri delle tre *Scheduled Caste* in oggetto: collocazione in cui convergono marginalità fisica e sociale. La conformazione urbana di Pushkar testimonia, inoltre, come la stessa, chiara, consapevolezza, che guida la percezione dello *status* castale e del posizionamento all'interno della gerarchia, dei membri dotati del più alto e del più basso riconoscimento sociale, brahmani e caste di ex-intoccabili, si rifletta nell'abitato: laddove la presenza di *muhallā* misti, abitati da membri appartenenti a due o più unità endogamiche di *status* intermedio, testimonia la percezione sfumata dell'ordinamento castale nelle posizioni centrali, l'omogenea composizione degli spazi abitati da brahmani, Kalbeliya, Bhopa e Nat, e la loro disposizione al centro e all'estrema periferia della cittadina è indice della sicura definizione posizionale di tali gruppi all'interno della gerarchia e della ancora acuta sensibilità che governa le identità castali collocate agli estremi della gerarchia. Il duplice corso tracciato dal *Nāṭyaśāstra* nel destino dell'arte teatrale e dei suoi interpreti continua a correre parallelo, senza accennare a voler colmare quella distanza fra la nobiltà delle forme artistiche e la miseria sociale a cui sono condannati i loro autori: eloquente dello scarto che separa lo *status* dell'arte da quello dei suoi interpreti per professione ereditaria è la legittimazione artistica e culturale tributata dall'Unesco alla danza *kalbeliya*, Intangibile Patrimonio Culturale dell'Umanità, e il contemporaneo risiedere dei suoi fautori e interpreti ai margini di quest'ultima.

24. Deliège 1992, 170.

25. Deliège 1993, 535.

26. Deliège 1992, 170.

## Riferimenti bibliografici

- Archetti 2002 = M. Archetti, *Lo spazio ritrovato. Antropologia della contemporaneità*, Meltemi, Roma 2002.
- Bharucha 2003 = R. Bharucha, *Rajasthan, an Oral History. Conversations with Komal Kothari*, Penguin, New Delhi 2003.
- Cohen 2008 = E. Cohen, *Explorations in Thai Tourism. Collected Case Studies*, Emerald Group Publishing Limited, Bingley 2008.
- Deliège 1992 = R. Deliège, *Replication and Consensus: Untouchability, Caste and Ideology in India*, «Man. New Series» 27 (1992), 155-173.
- Deliège 1993 = R. Deliège, *The Myths of Origin of the Indian Untouchables*, «Man. New Series» 28 (1993), 533-549.
- Fattori 2006 = M. Fattori, *I santi rājput del deserto del Rajasthan: pīr e guerrieri*, in D. Abenante, E. Giunchi (a c. di), *L'islam in Asia meridionale. Identità, interazioni e contaminazioni*, Franco Angeli, Milano 2006, 47-71.
- Ghosh 1950 = M. Ghosh (ed.), *The Nāṭyaśāstra. A Treatise on Hindu Dramaturgy and Histrionics*, The Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1950.
- Gladstone 2005 = D. L. Gladstone, *From Pilgrimage to Package Tour. Travel and Tourism in the Third World*, Routledge, New York 2005.
- Hottola 2005 = P. Hottola, *The Metaspatialities of Control Management in Tourism: Backpacking in India*, «Tourism Geographies» 7 (2005), 1-22.
- Jafari 2003 = J. Jafari (ed.), *Encyclopedia of Tourism*, Routledge, London–New York 2003.
- Joseph 2013 = C. A. Joseph, *Towards Community-Based Management of Water Resources. A Critical Ethnography of Lake and Groundwater Conservation in Pushkar, India*, in V. I. Grover, G. Krantzberg (eds.), *Water Co-Management*, CRC Press, Boca Raton 2013, 111-134.
- Levy 1997 = R. I. Levy, *The Power of Space in a Traditional Hindu City*, «International Journal of Hindu Studies» 1 (1997), 55-71.
- Ley 2000 = G. Ley, *Aristotle's Poetics, Bharatamuni's Natyasastra, and Zeami's Treatises. Theory as Discourse*, «Asian Theatre Journal» 17 (2000), 191-214.
- Lloyd 2003 = K. Lloyd, *Contesting Control in Transitional Vietnam. The Development and Regulation of Traveler Cafes in Hanoi and Ho Chi Minh City*,



- «Tourism Geographies» 5 (2003), 350-366.
- Neuman–Chaudhuri–Kothari 2006 = D. Neuman, S. Chaudhuri, K. Kothari, *Bards, Ballads and Boundaries. An Ethnographic Atlas of Music Traditions in West Rajasthan*, Seagull Books, Calcutta 2006.
- Rangacharya 2007 = A. Rangacharya (ed.), *The Nāṭyaśāstra. English Translation with Critical Notes*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi 2007.
- Rao–Casimir 2003 = A. Rao, M. J. Casimir (eds.), *Nomadism in South Asia*, Oxford University Press, New Delhi 2003.
- Sahai 2005 = N. P. Sahai, *Crafts in Eighteenth-Century Jodhpur: Questions of Class, Caste and Community*, «Journal of the Economic and Social History of the Orient» 48 (2005), 524-551.
- Sarda 2001 = H. B. Sarda, *Ajmer. Historical and Descriptive*, Books Treasure, Jodhpur 2001.
- Singh–Khan 1999 = J. P. Singh, M. Khan, *Hindu Cosmology and the Orientation and Segregation of Social Groups in Villages in Northwestern India*, «Geografiska Annaler» 81 (1999), 19-39.
- Smith 1991 = J. D. Smith, *The Epic of Pabuji. A Study, Transcription and Translation*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Snodgrass 1997 = J. G. Snodgrass, *Big Words, Little People. Cash and Ken in Modern Rajasthan*, PhD University of California, San Diego 1997.
- Westerhausen 2002 = K. Westerhausen, *Beyond the Beach. An Ethnography of Modern Travellers in Asia*, White Lotus, Bangkok 2002.
- Wilson–Richards 2008 = J. Wilson, G. Richards, *Suspending Reality: An Exploration of Enclaves and the Backpacker Experience*, «Current Issues in Tourism» 11 (2008), 187-202.

# Alcune considerazioni preliminari allo studio delle comunità indigene (*ādivāsī*) d'India oggi

Stefano Beggiora

## 1. *Una storia di marginalizzazione*

La realtà delle comunità indigene d'India costituisce, parallelamente al sistema delle caste e in estensione a esso, un universo sociale dalle caratteristiche a dir poco caleidoscopiche. Santal, Munda, Gond, Kondh, Oraon, Bhil, Kol, Warli per l'India Centro-Settentrionale; Toda, Kurumba, Kota per il Sud – e ancora Monpa, Khasi, Naga, Adi, Lepcha, Garo per il Nordest – sono in fin dei conti una minuscola rappresentanza, i cui nomi forse sono i più noti, di un insieme mastodontico di minoranze etniche che oggi il governo indiano classifica sulla base di macro-caratteristiche quali: cultura distintiva, generale arretratezza, relativo isolamento geografico e marginalizzazione. L'ultimo *Census of India* (2011), considerati anche gli aggiornamenti successivi su base regionale, arriva a catalogare addirittura 645 comunità differenti, contraddistinte da tratti culturali propri e parlanti lingue e dialetti diversi che nel loro complesso ammonterebbero all'8,6% della totale popolazione del Subcontinente, una misura che quindi supera oggi i cento milioni di unità (Ministry of Tribal Affairs 2013).

A dispetto del numero e del peso che probabilmente non fu trascurabile in passato negli equilibri sociali dell'India, la dimensione di queste comunità è oggi la risultanza di una lunga storia di costante emarginazione e di tentativi di dominio da parte di altri gruppi, tanto nel periodo coloniale, quanto dopo l'Indipendenza (Carrin-Jaffrelot 2002, 21-24). Ancor oggi, le minoranze che il governo indiano definisce 'tribù classificate' (*Scheduled Tribes*) sono sovente oggetto di marginalizzazione da parte di governi locali, politiche economiche e di sviluppo, organizzazioni non governative, e programmi di scolarizzazione. Il termine oggi largamente impiegato di *ādivāsī*, un neologismo che indica gli 'aborigeni' – termine convenzionale perché certo le radici di queste comunità si perdono nella notte dei tempi, laddove non sia addirittura dimostrabile l'opposto: ovvero che alcuni migrarono in epoca storica dall'esterno del Subcontinente indiano – non è che un modesto tentativo di nobilitare, di restituire dignità a una collettività rimasta sempre ai margini del sistema sociale indiano. In genere, tanto in India quanto al di fuori del Subcontinente, il prototipo – anche istituzionale – della comunità emarginata è da sempre

costituito dai gruppi *dalit*, gli ex intoccabili, che nel periodo gandhiano furono chiamati *harijan*, ‘figli di Dio’, oggi per il governo *Scheduled Castes*. Ma non tanto dai popoli indigeni, che ancora oggi sopravvivono a fatica nella giungla indiana o nelle remote vallate della catena himalayana. Per quanto i *dalit* e gli *ādivāsī* condividano largamente una storia di emarginazione, molte sono le differenze socio-culturali più lampanti: i *dalit* vivono tendenzialmente una simbiosi più profonda con la società castale e vantano tradizioni, visioni del mondo e pratiche religiose differenti dalle minoranze indigene. Essi sono relativamente più presenti nelle aree urbane (26,3%) rispetto alle cosiddette popolazioni tribali (10%) e sono stati politicamente più uniti, godendo di un relativo maggior successo in termini di emancipazione e sviluppo (Xaxa 2014, 36). Per questi e altri motivi che sarebbe riduttivo sintetizzare in questa sede, osserveremo che i *dalit* sembrerebbero aver attirato maggiormente l’attenzione di quegli studiosi che lavorano su temi dell’arretratezza, della disuguaglianza, sui diritti umani e lo sviluppo in India. Tale prospettiva si è spesso focalizzata sull’analisi delle dinamiche di inclusione ed esclusione sociale. La diffusa tendenza in ambito accademico a privilegiare lo studio della cultura sanscrita – quella che comunemente è intesa come la tradizione “alta” della società di casta hindu – e di converso la propensione a considerare i temi dell’emarginazione quasi esclusivamente attraverso la lente dell’esperienza *dalit*, hanno contribuito a rendere gli indigeni oggi “invisibili”, per parafrasare una definizione del celebre storico Ramachandra Guha (Guha 2007, 3305).

Il concetto che affondava le sue radici ancora negli scritti di René Lenoir (Borooah 2010, 31), poi ripreso e approfondito attraverso l’opera del premio Nobel Amartya Sen (Sen 2000), ovvero il tema dell’esclusione sociale, si sviluppa attraverso le politiche pubbliche in costante relazione col suo corrispondente, analogo e contrapposto, di «inclusione» sociale, nonché alla nozione di «crescita inclusiva» (Skoda–Nielsen–Fibiger 2013). Sen infatti evidenziò, nella sua autorevole opera, come soggetti sociali possano essere non solo sfavorevolmente marginalizzati, ma paradossalmente altrettanto sfavorevolmente inclusi, vale a dire accolti all’interno di un sistema al prezzo di termini e condizioni alquanto sconvenienti o discriminanti. D’altro canto la dinamica dell’esclusione sociale – egli aggiungeva – può intendersi in modo attivo o passivo: ma in entrambi i casi essa consta di tentativi deliberati da parte delle *élite* sociali o politiche di privare altre persone di opportunità. In altri casi questa può essere la risultanza di uno stillicidio, apparentemente banale, ma in realtà fenomeno alquanto sottile, di pratiche sociali che vanno viepiù incorporandosi in micro-equilibri locali di potere. Altresì risulterebbe di enorme importanza la comprensione della rete, spesso intricata, delle relazioni sociali e castali fra gruppi locali nell’analisi di temi di più ampio respiro come la povertà e la disuguaglianza. E tuttavia tutte queste idee raramente sono diventate strumenti reali per uno studio delle popolazioni indigene in India. Queste – fatta eccezione

per minuscole *élite* distribuite a macchia di leopardo nel Subcontinente – sono nella lor maggioranza diversificate in gruppi comunemente denominati *clusters*, o *small scale communities* – né più né meno che minoranze, quindi – che vivono sia in zone remote come abitanti della foresta, cacciatori e raccoglitori, coltivatori itineranti e agricoltori, oppure in precarie condizioni sociali nel triste contesto di nuovi insediamenti industriali o di baraccopoli sub-urbane. Quest’ultima è stata una tendenza che ha subito una forte accelerazione a seguito dei recenti processi di industrializzazione del paese, che ha a sua volta forzato nuove ondate migratorie.

## 2. *Problematiche del welfare e risveglio della coscienza ādivāsī*

Come sopra accennato, nei primi decenni dopo l’Indipendenza, il governo indiano, che aveva ereditato l’impostazione coloniale di razionalizzazione e computo delle popolazioni tribali, si impegnò nel formulare politiche di salvaguardia (la discussa politica Nehru–Elwin) per le minoranze etniche nel proprio ambiente d’origine. Tali politiche, cadenzate da immani operazioni di censimento e classificazione dei gruppi, si stemperarono in anni di tentennamento fra tendenze al protezionismo, all’isolazionismo, alla modernizzazione, alla delega locale, all’associazionismo, alle organizzazioni para-istituzionali, volontarie, non governative etc. Le politiche del *welfare* che culmineranno nella celebre *Mandal Commission* (1979), per quanto nobile e illuminato fosse il fine, finiranno nel mettere caste e minoranze in concorrenza fra loro nella corsa alle quote occupazionali o alle sovvenzioni. In altre parole, in ambito socio-politico, già dal secondo dopoguerra anche il paradosso della discriminazione positiva attraverso la neo-costruita categoria amministrativa di *Scheduled Tribes*, nonostante avesse avuto lo scopo di contribuire al benessere di questi popoli, ha viceversa sovente sortito l’effetto opposto. Sulla base dunque di uno stile di vita pre-industriale – che, solo in alcuni casi, fino a un passato recente poteva essere classificato come non sedentario – i popoli indigeni continuano oggi a essere marginalizzati perché considerati primitivi e arretrati. Allo stesso tempo però, attraverso un rigido e tendenzialmente mal applicato sistema delle *reservation quotas*, si sta consentendo l’emergere di una piccola *élite* indigena, fenomeno che inasprisce da un lato l’astio e l’amarrezza di coloro che fra gli ultimi ne sono stati arbitrariamente esclusi, mentre dall’altro fomenta il risentimento tra i segmenti più privilegiati della società che si vedono defraudati da altri di opportunità che arrogavano per sé (Moodie 2015).

A settant’anni quasi dall’Indipendenza, osserveremo che i popoli indigeni continuano ancora oggi a essere “soppesati” da altri, o peggio ancora: essi hanno cominciato a immaginare se stessi come marginali, secondo i termini indotti dal tanto sbandierato simulacro del modello evolutivo indiano. Un modello che vede

la modernità urbana, la sedentarietà, lo sviluppo industriale come definitivamente superiori allo stile di vita, che attraverso percorsi di scelta e adattamento, gli *ādivāsī* avevano sempre praticato e a cui oggi forse aspirerebbero se fosse data loro la possibilità di decidere. Tale presupposto ha definito tendenze politiche, come il *Vanbandhu Kalyān Yojanā* (VKY) nel governo del Gujarat, piano di sviluppo tribale, che oggi risulta potenzialmente implementabile a livello nazionale. Queste insistono presso le istituzioni e il Governo nel sottolineare che ancora oggi esistono, secondo una panoramica pan-indiana, dei *Particularly Vulnerable Tribal Groups* (PVTG) – che fino a poco tempo fa erano designati addirittura col poco lusinghiero epiteto di *Primitive Tribal Groups* – che sotto ogni evidenza si trovano in una condizione di arretratezza, condizione per cui l’attenzione da parte dello Stato e delle sue agenzie di sviluppo dovrebbe essere quantomeno scontata. In ultima analisi, analogamente a quanto avvenuto in sordina in epoca coloniale, anche la crescita economica dell’India ha instaurato – o meglio contribuito a sviluppare – un sistema in cui lo sfruttamento dei popoli indigeni e uno sviluppo industriale pagato al prezzo del trasferimento forzoso di molte comunità, nonché il depauperamento dei loro territori ancestrali e la spietata distruzione ambientale, altro non sono che degli effetti collaterali oggi apparentemente inevitabili.

Quasi un’onda di ritorno delle varie presunte “glocalizzazioni” del territorio indiano, numerosi sono viceversa stati i movimenti di resistenza indigena che da anni denunciano questa situazione: come il *Narmadā Bacāo Āndolan*, che ha mobilitato le masse per la salvaguardia del sacro fiume Narmada, contro la grande opera della diga Sardar Sarovar, collocata proprio nel cuore dello *Shulpanesvar Wildlife Sanctuary* (Baviskar 1997); oppure il *Vedanta Case* che ha visto le tribù opporsi alla famigerata fabbrica di bauxite che nel distretto di Kalahandi ha devastato i Ghat Orientali dell’Odisha fra le riserve naturali di Niyamgiri, Karlapat e l’*Elephant Reserve* di Kotgarh (Beggiora 2010; Sharachchandra–Menon 2014).

Tale “ricollocaimento” sociale, in un certo senso indotto dallo sviluppo industriale del paese, in alcuni casi è stato smascherato da attivisti per i diritti umani (Amnesty, Survival International, etc.) e condannato come una sorta di genocidio culturale (Padel 2008).<sup>1</sup>

Va altresì notato che comunque molti, anche fra gli stessi *ādivāsī* – in particolare i pochi che abbiano avuto un’istruzione formale e che attraverso percorsi diversi siano riusciti ad acquisire una posizione elitaria o comunque paragonabile alla *middle class* – sembrano essi stessi abbracciare spontaneamente tale ideale di modernità e sviluppo economico. In aperta antitesi a tale orientamento, e soprattutto in continuità con i movimenti locali di resistenza e di lotta indigena per i fondamentali diritti civili e umani, un po’ ovunque in India sta sorgendo un movimento di con-

1. Si veda anche Arundhati Roy (Roy 2012).

trotendenza politica, fortemente basato sull'identità tribale, tanto da poter parlare di una sorta di "risveglio" indigeno. Si pensi che addirittura movimenti socio-politici di quella che potremmo definire una "coscienza *ādivāsi*", ovvero una sorta di consapevolezza del peso culturale che storicamente questi gruppi hanno avuto nei rispettivi territori, hanno recentemente portato a una nuova rimodulazione amministrativa di tre stati indiani (Uttarakhand, Chhattisgarh, Jharkhand). Questo processo è stato indubbiamente influenzato dal movimento di resistenza maoista militante in cui alcuni gruppi si sono ritrovati infine introdotti, volontariamente o forzati dalle circostanze.

### 3. "Idillio" *naxalita-tribale* e altri conflitti

Il movimento dell'estrema sinistra indiana noto come *naxalite* – vogliamo ricordarlo in breve – risale alla famosa rivolta contadina che ebbe luogo nel 1967 nel centro rurale di Naksalbari nel distretto di Darjeeling (West Bengal). L'insurrezione fu guidata da leader comunisti successivamente espulsi dal CPI, il Partito Comunista Indiano (Marxista), nel 1969: fra questi in particolare Charu Mazumdar e Kanyu Sanyal. Più tardi, l'AICCCR (*All India Coordination Committee of Communist Revolutionaries*) diede origine al CPI-ML, ovvero il Partito Comunista Marxista-Leninista Indiano, guidato proprio da Charu Mazumdar al fine di continuare a combattere contro i sistemi di casta e della proprietà terriera attraverso una lotta armata priva di alcuna mediazione con il cosiddetto "stato borghese" (Ray 2011). Da quegli anni, gli obiettivi e le strategie del movimento sono per forza di cose notevolmente cambiati. Dopo la morte di Mazumdar infatti vi fu un periodo di frammentazione che tra il 1972 e il 1980 portò alla nascita del *People's War Group* (PWG), e successivamente, nel 1999-2000, del *Maoist Communist Centre* (MCC). Attualmente, nonostante una fase definita "fronte strategico unico contro la repressione di stato", caratterizzata dalla fusione dei due gruppi precedenti nel CPI-M (Maoista) nel settembre 2004, il movimento *naxalita* non presenta più sostanzialmente un carattere monolitico, ma si articola in una compagine di gruppi regionali, coordinati fra loro, che recentemente si sono dimostrati molto attivi e in grado di tenere sotto scacco le forze governative e le istituzioni (Ramana 2011, 8-11).

Dal momento che questi gruppi combattenti sono considerati terroristici dal governo indiano, e pertanto si tratta di organizzazioni la cui struttura rimane per forza di cose segreta, nonostante l'apertura al dialogo con diverse realtà sociali indiane, il reale coinvolgimento in essi di popolazione *ādivāsi* non è oggi quantificabile. C'è una certa letteratura in merito, su cui non pensiamo valga la pena di dilungarci in quanto più di matrice giornalistica o divulgativa piuttosto che scientifica o statistica, ma il dato non è verificabile, per quanto sia abbastanza palese che decenni

di lotta a difesa dei più umili, a fianco di coloro che hanno da sempre sofferto la totale mancanza delle istituzioni, vivendo nelle giungle, siano tutti fattori che hanno reso i territori indigeni una matrice di sostegno al movimento naxalita. Anche per quanto riguarda la nostra esperienza personale in particolare in Odisha, pur non potendo entrare in dettagli in questa sede, possiamo testimoniare che il simpatizzare apertamente, così come l'ostentazione di simboli espliciti, rivelava già in tempi non recentissimi la radicalizzazione di determinate idee in ambito *ādivāsī*. Ma non solo in esso o comunque non in termini esclusivi: in un contesto geopolitico che vedeva crescere a dismisura l'influenza della Cina, incombente lungo i confini indiani, in seguito ai rivolgimenti politici oltre il confine nepalese, il precedente primo ministro Singh ebbe modo di esprimere forte preoccupazione per il clima insurrezionalista nel cosiddetto *Red Corridor*. Infatti, per quanto i dati siano stati spesso contraddittori e assai variabili a seconda del periodo, agenzie governative e di stampa delineavano periodicamente il profilo dei cosiddetti distretti *naxal affected*, ovvero le amministrazioni in cui si registra un'attività intensa, traffico d'armi, attacchi, eccetera. Già nel 2006, Manmohan Singh in relazione al 'corridoio rosso' – che, principiando dai confini nepalesi settentrionali, attraversava tutto il Subcontinente, tagliando trasversalmente il Bihar, il Jharkhand, il West Bengal, l'Odisha, il Madhya e l'Andhra Pradesh, senza soluzione di continuità fino a lambire il Tamil Nadu a sud – definiva questo scenario come la più grande sfida dell'India nel prossimo futuro.<sup>2</sup>

Se ravvisiamo una fondamentale verità nel discorso di Singh, tutto sommato condiviso oggi da Narendra Modi pur sotto un approccio diverso, siamo altresì costretti a constatare due madornali errori nella politica di allora. Il primo riguarda il Maoismo: a nostro avviso tale ideale come fu percepito negli anni Sessanta culminò in quel momento. Oggi, come dicevamo, gli scenari politici e geopolitici sono cambiati; prima ancora che a seguito di una prospettiva ideologica sarebbe corretto accettare che attorno al movimento naxalita si sia coagulato il consenso di una caleidoscopica costellazione di realtà troppo a lungo dimenticate dallo Stato, che troppo a lungo sono state marginali o marginalizzate. C'è qualcos'altro dunque oltre al Maoismo. Il secondo errore della linea di Singh fu che evidentemente l'esternazione della consapevolezza del pericolo fece presupporre una linea di governo interventista negli Stati più lacerati dalla guerriglia, che di fatto non si verificò mai. Queste aspettative non soddisfatte dei governi regionali sfociarono in fenomeni di aberrazione sociale e derive di inaudita violenza: si veda ad esempio il caso del *Salwa Judum* in Chhattisgarh e della *Green Hunt* di cui ci siamo occupati altrove (Beggiora 2015, 163-174). In questa occasione, in breve, accadde che il governo del Chhat-

2. Cf. *Naxalism Biggest Challenge: PM*, «Hindustan Times (Archives)», April 13, 2006; *Naxalism Biggest Threat to Internal Security: Manmohan*, «The Hindu», May 24, 2010.

tisgarh nel 2009 armò delle milizie paramilitari (*Special Police Officers*–SPO) che affiancassero la polizia locale in una sorta di gigantesca operazione di rastrellamento dei villaggi e della giungla. In quest’occasione furono reclutati anche dei gruppi tribali (*Koya commandos*), spinti dunque paradossalmente a combattere contro altri gruppi indigeni e gli stessi naxaliti. Nonostante il supporto forse tardivo di reparti scelti dell’esercito, l’operazione si rivelò un disastro: oltre a essere il pretesto per il dilagare di episodi di brutalità e violenza ai danni della popolazione, diverse centinaia furono le vittime fra i belligeranti, con una certa maggioranza da parte governativa secondo le fonti ufficiali – cifra che continua a salire di anno in anno a causa della “risposta” maoista ancora non sopita. Ciò nonostante il fatto che la Corte Suprema dell’India, da Delhi, al termine di un processo passato alla storia come *Nandini Sundar Case* (dal nome del docente della Delhi University che raccolse la petizione per l’apertura di una commissione d’inchiesta) avesse nel 2011 condannato l’intero stato del Chhattisgarh per violazione dei diritti umani, coscrizione di milizie irregolari e arruolamento di minori.

In un paese di estrema complessità come l’India ci troviamo indubbiamente di fronte a posizioni che possono essere drasticamente antitetiche: governo centrale e governi locali; guida politica e magistratura, eccetera. Il risultato è che l’India sembra non riuscire ancora a svincolarsi dal vecchio scenario della persistente irrisolutezza, tentennando fra apprensione e distacco per gli scenari presi in considerazione, dove negazione e tutela dei diritti umani s’alternano senza soluzione di continuità, dove infine il proposito di salvaguardia delle culture di minoranza lascia spazio all’apatia nei confronti delle identità indigene, uno dei veri cardini delle politiche sociali contemporanee.

Sulla base di queste considerazioni, sarebbe giusto concludere che, indipendentemente dal fatto che alcuni gruppi tribali abbiano deciso d’unirsi alla causa maoista, o vi siano stati costretti – e così analogamente per le reclute paramilitari delle milizie di destra, o parimenti ancora per tutti coloro che cercano ancor oggi di mantenersi neutrali – le minoranze *ādivāsī* di molti stati indiani sono oggi di fatto schiacciate dal confronto fra istituzione e forze antagoniste. A questo proposito, sempre Ramachandra Guha ebbe modo di sottolineare che l’idillio naxaliti-*ādivāsī* consti comunque di una duplice tragedia per questi ultimi:

La prima tragedia consiste nel fatto che lo Stato abbia trattato i suoi cittadini *ādivāsī* con disprezzo e paternalismo. La seconda tragedia è che i loro presunti difensori, i loro presunti liberatori naxaliti, non sono in grado di offrire a essi alcuna soluzione che sia di lungo termine. (Guha 2007, 3305 *TdA*)

Alcuni docenti delle maggiori università indiane, che pur si definiscono apertamente di posizione marxista e che simpatizzano fino a un certo punto per la causa,



sono abbastanza inclini a considerare che l'inclusione delle minoranze indigene sia un mero processo di strumentalizzazione e che, in ogni caso, coloro che di nascita si collocano nelle tribù non raggiungano di norma mai ruoli decisionali o responsabilità di comando nei quadri del movimento naxalita. A nostro avviso questo non può essere provato per i motivi di cui sopra e, considerata la peculiarità della materia, non è un dato attualmente supportato da fonti, quindi in questo caso ci limitiamo a riferire ciò che abbiamo raccolto. Ma è proprio questo l'atteggiamento paternalistico a cui s'alludeva: in un ambiente forse troppo assorbito dalla correttezza formale del suo approccio teoretico e ideologico e contemporaneamente troppo lontano dalla pratica – ovvero dal dramma sociale che si vive quotidianamente nella giungla – proprio la rivendicazione dei diritti delle minoranze sembra implicitamente sottintendere che le comunità indigene siano incapaci di averne. In altre parole: può essere pure che queste siano strumentalizzate, ma si vorrebbe aprioristicamente negare loro la capacità di scelta di abbracciare consapevolmente una causa, un'ideologia e – anche fosse – una scelta di lotta. E pertanto non manca chi pone l'accento sull'asservimento di queste minoranze, sottolineando come i naxaliti-maoisti sarebbero volentieri inclini a impiegare la forza tribale né più né meno che come vite umane sacrificabili, *chair à canon*, al chiaro fine di creare un nuovo ordine politico attraverso la lotta armata (Jha 2012).

Passando dal conflitto maoista dell'India Centro-Orientale allo scenario del Nordest, pur essendo questa una regione con caratteristiche storiche e culturali profondamente diverse, osserveremo che è possibile delineare dinamiche analoghe. I cosiddetti stati della frontiera nord-orientale, detti *Seven Sisters* (Arunachal Pradesh, Assam, Meghalaya, Manipur, Mizoram, Nagaland e Tripura), separati dal resto del subcontinente dal confine del Bangladesh, hanno analogamente sofferto per decenni una condizione d'isolamento amministrativo dal resto dell'India, rimanendo sostanzialmente esclusi da una più generale pianificazione dello sviluppo in epoca post-Indipendenza. Però, anche qui, la varietà etnica della popolazione locale è forse uno degli aspetti più caratteristici del territorio: una compagine variegata di comunità indigene e tribali che sono state in grado di conservare la propria identità culturale e linguistica e che rappresentano la maggior parte di un quadro demografico così complesso che è talvolta difficile raccapezzarsi. Il panorama socio-culturale hindu – profondamente radicato nella parte peninsulare del Subcontinente – qui va viepiù sfumandosi con i costumi dei discendenti di coloro che, nel corso dei secoli, migrarono dalla Cina, dal Tibet, dalla Birmania, dalla Thailandia e dal Sud-Est asiatico. Questi gruppi, come accennavamo, non possono *tout court* essere definiti *ādivāsī*; in genere sono essi stessi a ricusare tale definizione – evidentemente percepita oggi come troppo sanscritica – prediligendo il meno elegante anglicismo di *tribes*, pur di differenziarsi dal contesto. È generalmente accettato che l'insieme di queste popolazioni – che tassonomie di tipo antropologico e lingu-

stico classificano nella macro-area dei parlanti tibeto-birmano e che la letteratura sanscrita chiamò *kirāta* – avevano occupato l'intera regione della pianura assamese e le estreme propaggini dell'Himalaya orientale. Da un lato, alcune comunità si stabilirono attorno alla valle del Brahmaputra; ad esempio i Bodo, i Garo, i Kachari, i Tripuri, gli Hajong, eccetera. D'altro canto, diverse comunità migrate da nord al fine di trovare una zona adatta per nuovi insediamenti si stabilirono nelle valli dell'Arunachal Pradesh che dal Bhutan degradano in direzione della Birmania (ad esempio i Tani, gli Adi, i Monpa, i Mishmi etc.) (Mibang–Behera 2007). Dovendo per forza di cose optare qui per una sintesi, ci limiteremo a osservare che tutta la regione fu storicamente soggetta a guerre tribali interne, laddove comunque il *background* indigeno si dimostrò sempre refrattario al dominio alieno, fosse esso inglese o dei precedenti regnanti Ahom. Per questo motivo oggi tutta la zona delle *Seven Sisters* ospita un certo numero di movimenti etnici separatisti, in relazione ad alcuni dei quali, dopo decenni di lotta, si parla oggi in termini di processo di pace, come per quanto riguarda i Bodo o i Naga del Nagaland. Tornando a quanto dicevamo più sopra, anche qui l'identità etnica e culturale delle minoranze indigene è stata spesso utilizzata per promuovere tali spinte centrifughe, indipendentiste o ancora separatiste.

È indubbio che l'attuale momento storico presenti uno scenario di forte complessità, connotato proprio dalla poliedrica molteplicità delle culture e delle popolazioni indigene. La dighe sulla Narmada, le acciaierie dell'Odisha, i movimenti di resistenza in Bihar, Jharkhand e Chhattisgarh, le continue agitazioni nel Nordest, il boicottaggio degli stabilimenti della Coca Cola a Plachimada nel Kerala, lo scandalo dei *tribal tour* alle Andamane, sono solo la punta di un iceberg, esempi emblematici di uno scenario complesso che sta facendo maturare un acceso dibattito in India sul tema della *indigeneity*, cioè sul significato e sul peso attribuibile alla «questione tribale» (Munshi 2015). Questa in conclusione non può avvenire senza una riconsiderazione delle passate e presenti violazioni dei diritti civili e umani delle minoranze, nonché una generale analisi – che deve però partire da una prospettiva *ādivāsī* – circa un'adeguata rappresentazione delle loro stesse comunità, non più emarginate nella cultura, nei media, nell'istruzione e nella politica.

#### 4. *Ādivāsī nella storia e nella letteratura indiana*

Ma il nostro interesse va ben oltre l'ambito del contemporaneo sviluppo economico del paese e delle sue trasformazioni sociali e politiche; ci pare dunque valga la pena spendere qualche parola – che per motivi di spazio non può che essere introduttiva – sulla dimensione fondamentale della religiosità, della cultura e delle relative rappresentazioni che ne fanno gli *ādivāsī*.

Vi è una tendenza generale diffusa tanto in India quanto fra gli studiosi del Sud-Asia a subordinare le pratiche demotiche e vernacolari dei popoli indigeni a favore di una cultura classico-letteraria alta, sanscritica, espressione sublimata di una prospettiva sul mondo appartenente alla dimensione acculturata delle superiori caste hindu. Ciò avrebbe anche senso nella misura in cui quest'ultima prospettiva non fosse intesa come normativa, precettistica o ancora paradigmatica dell'interezza del mondo indiano e delle sue espressioni culturali. Nella migliore delle ipotesi, le pratiche afferenti alla dimensione dei popoli tribali sono state interpretate come forme degenerate o decadute del sapere tradizionale hindu, e pertanto meno meritevoli di attenzione (Ghurye 1963). La conseguenza più logica di questo atteggiamento è stata la convinzione, maturata già in epoca moderna, che le pratiche *ādivāsī* dovrebbero essere incluse, scomposte e immediatamente rimosse attraverso processi di riforma ed epurazione, un progetto oggi condiviso tanto da molti moderati gandhiani, quanto da diversi sostenitori dell'*hindutva* che animano i partiti della coalizione della destra indiana. M. N. Srinivas nella sua ormai classica nozione di sanscritizzazione (Srinivas 1966) attribuiva anche agli indigeni un innato desiderio di abiura della loro tradizione, vivificato dall'ambizione di emulazione delle alte caste hindu, il che implicherebbe in effetti la rinegoziazione delle sfide dell'India di ieri e di oggi attraverso la negazione della loro identità, l'abbandono di pratiche tradizionali, nel tentativo di tuffarsi nel cosiddetto *mainstream*.

Tutto ciò è paradossale se si considera che veramente poco si conosce circa i rapporti tra comunità *ādivāsī* e non *ādivāsī* precedentemente all'epoca coloniale, tanto sotto la dominazione islamica, quanto in contesto hindu. Esistono alcuni sporadici riferimenti, per quanto noti, in relazione a conflitti e alleanze tra Rajput e i capi delle comunità indigene nell'India Occidentale: coalizioni consolidate poi sulla base di matrimoni fra gruppi diversi, nella misura in cui oggi si parla addirittura di "rajputizzazione" dei distretti a maggioranza tribale (Fattori 2012, 127-152).

Analoghi trattati vigevano nei regni della giungla in Odisha in epoca tardo medievale; di grande interesse in questo ambito sono gli studi più recenti dei colleghi dell'indologia tedesca. Sulla base di evidenze storiografico-letterarie s'è messa in luce, per sintetizzare anche qui un panorama parecchio composito, l'emergere nei distretti dell'interno di una varia realtà di regni in certa misura antitetici al centro brahmanico di Puri: qui la classe nobiliare dei *rāja* trovava valido sostegno – e spesso un efficace supporto nella creazione di una forza di controllo del territorio – nel consenso delle tribù. Per fare ciò la molteplicità delle *iṣṭadevatā* regali si sovrapponeva, attraverso un rapporto di identificazione e acculturazione, con le divinità tribali – spesso dee – che andavano ad arricchire il florido panorama *śākta* della regione (Schnepel 2014, 233-257; Pfeffer 2007).

Per fare un terzo esempio, addirittura ambigua sembrerebbe essere stata la relazione fra le comunità tribali e gli Ahom nel Nordest, che giungevano addirittura a

pagare un tributo ai villaggi pur di garantire la pace, anziché riscuotere le tasse (Beghiora 2014, 182). Il periodo Ahom (1228-1826) per molti storici e antropologi è particolarmente importante perché essi riuscirono a stabilire un sistema amministrativo capace di tenere insieme diversi gruppi etnici. Contemporaneamente, il patrocinio delle istituzioni religiose hindu favorì l'infiltrazione attraverso il regno di elementi brahmanici e in particolare *śākta*. Già da allora molti gruppi che s'erano dimostrati potenzialmente pericolosi o antitetici alle istituzioni erano stati frammentati e dispersi dai centri urbani verso le campagne o le zone marginali della foresta. Tale applicazione della nota pratica del *divide et impera* aveva agevolato già in passato processi di adattamento e integrazione fra gruppi sulla base di un reciproco riconoscimento di condizioni e funzioni all'interno della società (Bhagabati 2009, 2-16). Nel Nordest più che altrove infatti si trovano comunità tribali che vantano origini guerriere, parentela con gruppi *ksatriya*, o ancora una ripartizione simil-castale al loro interno. Ciò sembrerebbe suggerire che una certa continuità, o permeabilità, fra i concetti di tribù e di casta qui emerge più sensibilmente che altrove.

I tre esempi citati, in relazione a scenari etnico-locali d'estremo interesse, suggeriscono chiaramente quanto sia difficile stabilire un paradigma unico identificativo della dimensione socio-storica degli *ādivāsī* in India, ma sia continuamente necessario prendere in esame ogni singolo contesto regionale, quasi fosse uno studio di caso a sé. Non è quindi a nostro avviso più sostenibile il processo di sanscritizzazione inteso come una dinamica univoca e monolitica di assimilazione *dal basso* di ciò che sta *in alto*. E per quanto questo possa anche essersi verificato localmente nel tempo, è forse più onesto accettare che tutta la storia dell'India si sia costruita sulla base di influenze e prestiti culturali (e linguistici) reciproci fra i gruppi. All'interno del *milieu* multi-etnico del Subcontinente, le varietà locali delle tradizioni e delle pratiche rituali tribali sono poi state assorbite e in genere assimilate nelle forme vernacolari dell'induismo. Man mano che si sale in direzione dell'Himalaya, lo stesso vale per il buddhismo, le cui scuole, storicamente presenti nelle sue valli, hanno interpretato in termini dharmici l'ambiente culturale locale e la sua inculturazione. In questo scenario, l'ombra lunga che dalle vette più alte scende in direzione della foresta sembra sfumare il confine tra le varie tradizioni. Per quanto lo sguardo dell'osservatore occidentale sia abituato a procedere secondo "categorie", cosa in sé non errata, è pur tuttavia vero che sono ormai molteplici i luoghi d'India in cui questa secolare convivenza fra tradizioni religiose sembra indissolubilmente legarle fra loro, laddove figure specialistiche del rituale – come il brahmano, il *pūjārī*, il lama, l'oracolo e lo sciamano – si riconoscono l'un l'altro per autorità e carisma all'interno della loro comunità. Così realtà molto diverse spesso vivono in spazi circoscritti, talvolta negli stessi villaggi, in una pluralità di elementi difficili da scoprire altrove. Ed è in particolare presso i gruppi che oggi sono più marginali, più che presso lo sfavillante *skyline* delle moderne metropoli, che sembra ancora vivere

un senso di coesione, di continuità con antiche tradizioni, intorno ai punti nodali della complessa griglia della geografia sacra indiana.

E riavvolgendo ipoteticamente il tempo, andando indietro nei secoli della storia indiana, le fonti si fanno più sfuggenti, a causa della problematicità intrinseca della sua storiografia. Tuttavia in questo frangente è la letteratura che schiude un autentico scrigno d'informazioni di una certa complessità, di cui già abbiamo discusso altrove (Beggiora 2003, 20-26) e che per motivi di spazio ci limiteremo ad accennare per sommi capi. Śāvāra, Pauṇḍra, Pulinda, Barbara, Mleccha, Kol, Kirāta, Dāsa/Dāsyu e molti altri sono tutti nomi che, pur avendo un significato ben preciso, nella letteratura possono essere impiegati in modo intercambiabile per indicare alcune antiche tribù, popolazioni primitive o barbariche dei monti Vindhya o delle foreste. I primi riferimenti risalgono addirittura alla letteratura vedica, all'*Aitareya Brāhmaṇa*, passando per il *Viṣṇu Purāṇa* per arrivare al *kāvya* e alle letterature vernacolari, della fase formativa della hindi e della bengoli, in cui proprio la foresta e i suoi abitanti (*śāvāra*) diventano un *topos* della letteratura bhakta ed erotica medievale. In mezzo, l'epica del *Mahābhārata* e del *Rāmāyaṇa* ci riportano esplicitamente o allegoricamente la presenza di queste popolazioni (Elwin 1955, 11-16), nonché di eroi *ādivāsī*, che per il loro ruolo sono ormai ben noti. Si veda ad esempio: Ekalavya, arciere *niśāda*; Śramaṇā la *śavarī* (*śramaṇā śabarī*), la vecchia che accoglie Rāma e Lakṣmaṇa nella foresta; Jaraṭha, il bhil che colpisce fatalmente Kṛṣṇa, etc. Viceversa sarebbe veramente interessante, non fosse che la cosa richiede un lavoro specifico alquanto impegnativo, evidenziare quali e quanti elementi di matrice propriamente tribale colorano le innumerevoli versioni locali e regionali dell'epica indiana (Singh 1993, VII-XII). Dunque in un *corpus* così vasto le funzioni a cui questi termini o personaggi sono legati è a dir poco immenso e varia a seconda del contesto e del registro di riferimento. Ecco dunque che i tribali sono, accanto ai *gaṇa* e ai *rākṣasa*, le schiere di Śiva – tribale è una delle forme di Śiva – oppure sono essi esseri della giungla che suscitano fascino e terrore, o ancora depositari del segreto di immagini divine, o ancora ci si ricorda di loro nel precetto d'osservanza dell'autorità brahmanica (Chattopadhyaya 1979). Ciò che ci pare quantomeno importante rimarcare è dunque l'importanza dell'elemento *ādivāsī*: denigrati o nobilitati che essi siano, sembrano comunque fare veramente parte del mondo indiano *ab origine*.

##### 5. Conclusioni: come ridefinire il concetto di “indigeneity”

In conclusione della nostra analisi, osserveremo come la vera svolta avviene col periodo britannico e l'introduzione del concetto di tribù, che era stato concepito per descrivere configurazioni sociali dell'Africa coloniale. Questa è una definizione sco-

moda oggi, in quanto ci riporta al primo senso latino del termine che contrapponeva la barbarie delle popolazioni pacificate da Roma alla civiltà dell'Impero. Anche se ben presto gli antropologi della scuola di Boas in America saranno critici sulle teorie evoluzioniste, molti studiosi europei e americani continueranno a vedere le tribù come fossili viventi di società più antiche. Parallelamente, già nella metà del XX secolo, in America cominciò a diffondersi un influente modello neo-evoluzionista secondo cui l'uomo si sarebbe evoluto dalle prime comunità di cacciatori-raccoglitori a tribù che non riconoscevano il diritto individuale sulla terra e i sistemi amministrativi statali (Wolf–Heidemann 2014). Da ciò l'idea ancor oggi diffusa che il tribalismo sia intrinsecamente incompatibile con la creazione di stati moderni, se non apertamente antitetico. Per quanto gli studi post-coloniali rimarchino la distanza del pensiero contemporaneo dalla nozione del buon selvaggio di Rousseau, è onesto accettare che nell'opinione pubblica – ancor oggi in India, spesso nella migliore delle ipotesi – l'idea del tribale come retaggio evolutivo è genericamente corroborata da una visione romantica di popoli che vivono in una sorta di paradiso pre-moderno.

Dunque, non appena antropologi e amministratori europei, che si formarono anche sugli studi africani, cominciarono a prendere servizio nell'India britannica, applicarono il termine “tribù” ad alcune delle popolazioni che incontrarono nel Subcontinente. Ma proprio mentre la scienza era impegnata nello sviluppo di tale terminologia rendendola fruibile come denominazione tecnica per un tipo di società, ecco che la doccia fredda del 1857 – che per l'India è la Prima Guerra d'Indipendenza mentre in Europa fu definita col termine sprezzante di *Mutiny* – forzava l'amministrazione coloniale a una grande opera di rivalutazione della popolazione indiana, che distinguesse i sudditi dai soggetti sociali potenzialmente pericolosi.<sup>3</sup> Agenti e *officers* britannici commissionarono o compilarono essi stessi una fitta letteratura di manualistica sociologica, che avrebbe dovuto aiutare a comprendere e monitorare tali soggetti, supportando il *Rāj* nella strategia del *divide et impera* (Guha 2015, 50-57). Ecco dunque che la prima antropologia dell'India, che è preziosa perché apre una finestra su di un mondo ormai già profondamente trasformato, va adeguatamente soppesata, perché asservita a quella missione e pesantemente condizionata dal filtro della mentalità dell'epoca. Ma è interessante notare che in età vittoriana l'etnografia dell'India sembra in un certo senso uguagliare e surclassare altre discipline, come la storia o l'archeologia, quale mezzo principe per l'esplorazione locale.

Così come dunque la catalogazione coloniale accresceva la propria importanza progredendo nell'età moderna, così anche il concetto “indigeno” di raggruppa-

3. Si consideri infatti che un gran numero di rivolte e movimenti di resistenza in epoca coloniale emersero proprio da un contesto tribale (Misra–Jayaprakasan 2012).

mento castale giunse ad assumere un significato rigido nel periodo imperiale, più di quanto non fosse in precedenza. Gli studiosi in India e in Occidente oggi sono fondamentalmente concordi nel considerare che i decennali censimenti e gli elenchi dei nomi delle caste trasformarono gradualmente una società in cui i rapporti fra gruppi erano articolati in maniera fluida, in uno Stato che oggi presenta rigidi confini interni (Jaffrelot 2003). Per quanto l'attenzione "scientifica" coloniale scrutinò con maggior scrupolo il sistema castale rispetto alle comunità *ādivāsī*, l'idea di tribù sviluppata allora ebbe un impatto duraturo sulla successiva prospettiva secondo cui gli studiosi, lo Stato, e la società in genere considerarono le popolazioni marginalizzate d'India.

Il tema della marginalizzazione, in epoca contemporanea radicalizzata, ma plausibilmente presente come abbiamo visto da supporti storiografici e letterari precedentemente all'epoca coloniale e probabilmente anche nell'antichità (Béteille 2006, 19; Thapar 2001, 1-16), è tuttavia un'arma a doppio taglio. Il successo del termine *ādivāsī* va radicalizzando fra le comunità indigene l'immagine di un "se stessi nativi" contrapposta al resto della cittadinanza indiana da intendersi come "colonizzatori", o discendenti dei medesimi: asiatici, *ārya*, islamici, europei che siano. In un'epoca in cui la destra radicale, ora al governo in India, ha espresso a più riprese la necessità di riscrivere la storia dell'India, è indubbio che temi che tocchino le origini della civiltà indiana e la questione identitaria sono di enorme importanza. Abbiamo visto, e non ci dilunghiamo su questo, come l'agone politico abbia letteralmente inquinato il dibattito scientifico in questi ultimi decenni in merito alle provate o presunte teorie della migrazione/autoctonia delle popolazioni *ārya* e al declino della civiltà vallinda. Gli esiti di questa diatriba hanno talvolta rasentato il revisionismo storico. E per quanto non abbia probabilmente più senso oggi una gara etnica fra comunità per stabilire *quanto a lungo* sia necessario abitare in un territorio per potersi fregiare del titolo di indigeno o nativo, appare chiaro quanto facile possa oggi essere manipolare questi stereotipi identitari per i sostenitori dell'*hindutva*. Secondo la prospettiva dell'estrema destra, nell'abbraccio di un medesimo *dharmā* si elidono le differenze fra hindu e tribali: concetto di per sé non del tutto errato, non fosse che quella formula veicola un induismo drasticamente riformato con l'inaccettabile tendenza al fondamentalismo.

Ma comunque si voglia vedere la faccenda, è onesto accettare che, per le sue implicazioni ideologiche, identitarie, culturali e – non ultimo per importanza – per quanto concerne la dinamica di sviluppo economico del paese, la questione tribale costituirà la futura grande sfida per l'India, per Modi oggi, così come per i governi futuri.

Un obiettivo interessante infine sarebbe il tentativo di discernere il modo in cui le popolazioni indigene possano oggi interagire, negoziare, contrastare le tendenze dell'India contemporanea, in virtù delle loro peculiari visioni del mondo. A questo

proposito è importante ricordare come David Hardiman sottolineò che i popoli indigeni sono essi stessi agenti di conservazione, di resistenza e di cambiamento, non soggetti passivi manipolabili dall'esterno e dipendenti dalla facoltà d'azione di terzi. È così importante ricordare che un concetto come la tradizione, così fondamentale in India, veicola sì l'idea di una conoscenza che è trasmessa attraverso il tempo, ma tale trasmissione non va intesa come un qualcosa di statico, quanto un continuo aggiustamento di prospettive attorno a un punto di fuga, che vive di esperienze, di creatività, in un equilibrio in cui la cultura vernacolare è sempre stata uno dei contrappesi (Hardiman 2007).

La convenzione Unesco per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, formulata il 17 ottobre 2003 ed entrata in vigore 20 aprile 2006, fu creata per essere uno strumento internazionale per promuovere il rispetto della diversità culturale e la creatività umana; la cosa ha avuto una serie di ricadute anche in India. Secondo le linee guida dell'Unesco, il patrimonio culturale immateriale, o intangibile, sarebbe tale in quanto fondato su un *corpus* di conoscenze e tradizioni trasmesse oralmente: in un paese dove soprattutto il sapere alto si è sempre tramandato attraverso l'insegnamento da maestro a discepolo – quasi bisbigliato dalle labbra del *guru* e percepito dall'orecchio del *cela* – è questa una definizione che indubbiamente tocca le corde del cuore dei più. La convenzione include di seguito forme espressive come il linguaggio, le arti, saperi tradizionali circa mestieri e artigianato, gestualità di valore religioso e sociale come riti e cerimonie, sistemi locali di conoscenza della natura e dell'universo circostante. Successivamente alla formulazione del 2003, la convenzione è stata ratificata da più di cinquanta paesi per lo più extra europei, tra i quali l'India; dunque in tutto il mondo massima priorità è stata attribuita alla raccolta e conservazione di questo patrimonio. E alla fine è proprio il concetto Unesco di immaterialità, congiuntamente al concetto antropologico di oralità (Goody 1986), che sta contribuendo in epoca contemporanea a sviluppare una prospettiva alternativa all'egemonia dello scritto, troppo a lungo riconosciuto nell'immaginario più comune d'Oriente e d'Occidente come l'unica tecnica di trasmissione della conoscenza attraverso una dinamica marginalizzante tutto ciò che non fosse appunto per lo meno codificato in una forma di scrittura. Di conseguenza possiamo affermare che il patrimonio culturale di società che per i motivi più disparati non impieghino sistemi di scrittura sia stato in genere trascurato a lungo. Anzi in passato il tema dell'oralità, pur con tutto il suo fascino, il mistero, la sua intrinseca fragilità e flessibilità, ma proprio perché implicitamente fondato sul non-impiego/non-conoscenza della scrittura è diventato una sorta di schema ideologico socio-culturale funzionale all'emarginazione di alcune società (Ong 1991). Le culture *ādivāsī* sono prevalentemente culture basate sull'oralità e sull'esercizio della memoria culturale. Ciò significa che localmente le vie di apprendimento dei valori e della conoscenza tradizionale rispondono a dinamiche sancite per via orale:



la parola, il canto, l'azione, il rito, eccetera. Senza bisogno di una scrittura, queste teorie indigene aprono una prospettiva sulla locale visione del mondo e sul suo complesso codice di significati. Queste che potremmo definire "teorie" *ādivāsī* implicano modalità spesso soggettive di percepire, comprendere, pensare ed elaborare, attraverso una specificità culturale radicata e tramandata a livello regionale. Nei villaggi d'India, tali sistemi di significato e trasmissione della conoscenza si basano su una sorta di *sentire* collettivo. Questo non è tanto basato sulle comuni facoltà sensoriali quali la vista, l'udito, il gusto, eccetera. Si tratta piuttosto di profonde suggestioni che solo nella loro forma esteriore sono comunicate attraverso tecniche visuali, acustiche, rappresentative, ma si tratta di idee e valori spesso antichissimi, trasmessi attraverso la sensualità. Il linguaggio diventa dunque una forma di discorso rituale, il corpo stesso si trasforma in strumento rituale, laddove musica e danza costituiscono trama e ordito della religiosità indigena. Il fenomeno della *trance*, che convenzionalmente definiremmo di tipo sciamanico – non solo passiva come mezzo d'empatia col sacro, ma anche attiva come *modus* d'interazione con la divinità e col mondo sottile –, è una facoltà che sembra ormai perduta nel mondo moderno, ma di cui i *pūjārī* tribali continuano a custodire il segreto. Metanarrative di mondi multipli, cosmogonie parallele, che costituiscono la spina dorsale del folklore locale, affiancate da cerimonie di guarigione e fenomeni oracolari sono chiaramente manifestazioni della cultura *ādivāsī* e della sua influenza nel Subcontinente.

## Riferimenti bibliografici

- Baviskar 1997 = Amita Baviskar, *Tribal Politics and Discourses of Environmentalism*, «Contributions to Indian Sociology» 31, 2 (1997), 195-233.
- Beggiora 2003 = Stefano Beggiora, *Sonum: spiriti della giungla. Lo sciamanismo delle tribù Saora dell'Orissa*, Franco Angeli, Milano 2003.
- Beggiora 2010 = Stefano Beggiora, *Sacrifici umani e guerriglia nell'India britannica. Dal genocidio in nome della civiltà alla civiltà come genocidio*, Itinera Progetti, Bassano del Grappa 2010.
- Beggiora 2014 = Stefano Beggiora, *Ethnicity and Nationalism on the Northeastern Frontier. New Scenarios and Alternative Future for the China-India Disputed Border*, «Annali di Ca' Foscari» 50, 1, 42 (2014), 173-189.
- Beggiora 2015 = Stefano Beggiora, *The End of Time in Adivasi Traditions or the Time of the End for Adivasi Traditions?*, «Anglistica AION. An Interdisciplinary Journal» 19 (2015), 163-174.
- Béteille 2006 = André Béteille, *What Should We Mean by "Indigenous People"?*, in Bengt G. Karlsson, Tanka B. Subba (eds.), *Indigeneity in India*, Kegan Paul, London–New York 2006, 19-31.
- Bhagabati 2009 = Annada C. Bhagabati, *Transformational Process in Northeast India: The XIV Verrier Elwin Endowment Lectures*, «The Nehru Journal» 7, 1 (2009), 2-16.
- Borooah 2010 = Vani K. Borooah, *Social Exclusion and Jobs Reservation in India*, «Economic and Political Weekly» 45, 52 (2010), 31-35.
- Carrin–Jaffrelot 2002 = Marine Carrin, Christophe Jaffrelot (eds.), *Tribus et basses castes. Résistance et autonomie dans la société indienne*, Collection Puruṣārtha, Paris 2002.
- Chattopadhyaya 1979 = Sudhakar Chattopadhyaya, *Ethnic Elements in Ancient Hinduism*, Sanskrit College, Calcutta 1979.
- Elwin 1955 = Verrier Elwin, *The Religion of an Indian Tribe*, Oxford University Press, Bombay 1955.
- Fattori 2012 = Marco Fattori, *The Bhil and the Rajput Kingdoms of Southern Rajasthan*, in Sanjukta Das Gupta, Raj Sekhar Basu (eds.), *Narratives from the Margins. Aspects of Adivasi History in India*, Primus Books, New Delhi 2012, 127-152.

- Ghurye 1963 = Govind S. Ghurye, *The Scheduled Tribes*, Popular Prakashan, Bombay 1963.
- Goody 1986 = Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Guha 2007 = Ramachandra Guha, *Adivasis, Naxalites and Indian Democracy*, «Economic and Political Weekly» 42, 32 (2007), 3305-3312.
- Guha 2015 = Sumit Guha, *State, Tribes, Castes: A Historical Re-exploration in Comparative Perspective*, «Economic and Political Weekly» 50, 46-47 (2015), 50-57.
- Hardiman 2007 = David Hardiman, *Histories for the Subordinated*, Seagull, London 2007.
- Jaffrelot 2003 = Cristophe Jaffrelot, *For a Theory of Nationalism*, «Research in Question» 10 (2003), 1-51.
- Jha 2012 = Aditya M. Jha, *Ramachandra Guha Outlines Adivasi Dilemma*, «Sunday Guardian» (23 September 2012).
- Mibang-Behera 2007 = Tamo Mibang, M. Charan Behera (eds.), *Tribal Studies. Emerging Frontiers of Knowledge*, Mittal Publications, New Delhi 2007.
- Ministry of Tribal Affairs 2013 = *Statistical Profile of Scheduled Tribes in India*, Government of India (Ministry of Tribal Affairs), New Delhi 2013.
- Misra-Jayaprakasan 2012 = Kamal K. Misra, G. Jayaprakasan (eds.), *Tribal Movements in India*, Manohar, New Delhi 2012.
- Moodie 2015 = Megan Moodie, *We Were Adivasis: Aspiration in an Indian Scheduled Tribe*, University of Chicago Press, Chicago 2015.
- Munshi 2015 = Indra Munshi, *The Adivasi Question. Issues of Land, Forest and Livelihood* (2012), Orient Blackswan, New Delhi 2015.
- Ong 1991 = Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Routledge, London-New York 1991.
- Padel 2008 = Felix Padel, *Cultural Genocide. The Real Impact of Development-Induced Displacement*, in Hari M. Mathur (ed.), *India Social Development Report 2008. Development and Displacement*, Oxford University Press, New Delhi 2008, 103-115.
- Pfeffer 2007 = Georg Pfeffer, *Periphery and Centre. Studies in Orissan History, Religion and Anthropology*, Manohar, New Delhi 2007.
- Ramana 2011 = Palepu V. Ramana, *Measure to Deal with Left Wing Extremism/Naxalism*, Institute for Defence Studies and Analyses (Pentagon Security International), New Delhi 2011.
- Ray 2011 = Rabindra Ray, *The Naxalites and Their Ideology* (1988), Oxford University Press, New Delhi 2011.
- Roy 2012 = Arundhati Roy, *In marcia con i ribelli*, Guanda, Parma 2012.
- Schnepel 2014 = Burkhard Schnepel, *Contact Zone: Ethnohistorical Notes on the*

- Relationship Between Kings and Tribes in Middle India*, «Asian Ethnology» 73, 1-2 (2014), 233-257.
- Sen 2000 = Amartya Sen, *Social Exclusion. Concept, Application, and Scrutiny*, Asian Development Bank, Manila 2000.
- Sharachchandra–Menon 2014 = Lele Sharachchandra, Ajit Menon (eds.), *Democratizing Forest Governance in India*, Oxford University Press, New Delhi 2014.
- Singh 1993 = Suresh K. Singh, *The Mahabharata in the Tribal and Folk Traditions of India*, Indian Institute of Advanced Studies, Shimla 1993.
- Skoda–Nielsen–Fibiger 2013 = Uwe Skoda, Kenneth B. Nielsen, Marianne Q. Fibiger (eds.), *Social Exclusion and Inclusion in Contemporary India and Beyond. Structures, Agents, and Practices*, Anthem Press, London 2013.
- Srinivas 1966 = Mysore N. Srinivas, *Social Change in Modern India*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1966.
- Thapar 2001 = Romila Thapar, *Perceiving the Forest: Early India*, «Studies in History» 17 (2001), 1-16.
- Wolf–Heidemann 2014 = Richard K. Wolf, Frank Heidemann, *Indigeneity, Performance, and the State in South Asia and Beyond*, «Asian Ethnology» 73, 1-2 (2014), 1-18.
- Xaxa 2014 = Ministry of Tribal Affairs, *Report of the High Level Committee on Socio-Economic, Health and Educational Status of Tribal Communities in India* (Xaxa Commission, May 2014), Government of India, New Delhi 2014.



*Studi sul Tibet*



# La Preghiera di Mahāmudrā del Terzo Karma pa Rang byung rdo rje

Carla Gianotti

*Mahāmudrā è Grande beatitudine, inalterabile.  
Non dipendendo da una causa, il risultato è al di là dell'intelletto.*

*Mahāmudrā è il risultato perfetto.  
Convenzionalmente, è indicata quale lo scopo del Sentiero.*

Saraha.<sup>1</sup>

## Introduzione

Nell'immensa mole di testi della tradizione buddhista tibetana dedicati all'insegnamento di Mahāmudrā (tib. Phyang rgya chen po, 'Grande Mudrā')<sup>2</sup> relativo alla natura della mente, un posto di assoluta preminenza è occupato dalla *Preghiera di aspirazione di Mahāmudrā, il significato definitivo* (*Nges don phyang rgya chen po'i smon lam*), composta da Rang byung rdo rje (1284-1339),<sup>3</sup> Terzo Karma pa<sup>4</sup> del

1. Saraha 1997, 100. Il Mahāsiddha Saraha è particolarmente venerato all'interno del ramo Karma bka' bryud della scuola buddhista tibetana dei bKa' bryud pa, dove i Karma pa (cf. *infra*, n. 4) sono considerati gli eredi della tradizione di Saraha e dove il III Karma pa Rang byung rdo rje, in particolare, viene riguardato quale manifestazione di Saraha stesso, dal quale avrebbe ricevuto insegnamenti diretti attraverso il sogno e la visione. Cf. Schaeffer 2005, 41-42; Adamantine Songs 2014, 16-18.

2. Per una vera e propria *summa* enciclopedica della dimensione sia teoretica che pratica degli insegnamenti di Mahāmudrā derivati dai Mahāsiddha (Grandi *siddha*) dell'India buddhista e dai discepoli tibetani di quelli vd. Namgyal 1993. Sulle istruzioni di Mahāmudrā nella scuola bKa' bryud vd. Gampopa 2008; Gampopa 2011; Mahāmudrā 2011a; Mahāmudrā 2011b; Mahāmudrā 2014.

3. Sulla figura del III Karma pa e sulla sua intensa attività sia religiosa che politica vd. Roerich 1979, 487-493; Thinley 1980, 55-58; in particolare, sulle due missioni religiose compiute in Cina vd. Petech 1990, 86-87; Richardson 1958, 145-147. Circa le numerose biografie e agiografie tibetane relative a Rang byung rdo rje vd.: bLo bzang 1988-1989, 219-221; bKra shis 1989, 237-238; Nor brang 2006, 639-643; Mi nyag 1996-2000, 102-105; 'Jigs bral 1996, 219-221; Khu byug 2004, 210-211.

4. Il termine Karma pa (abbr. di *Karma phrin las pa*, 'Colui [che diffonde] l'Attività illuminata [dei Buddha]') è titolo attribuito ai detentori di un lignaggio di primo piano del ramo Karma bka' bryud della scuola dei bKa' bryud pa del buddhismo tibetano, un lignaggio istituito, nella sede del monastero di mTshur pu nel Tibet centrale, da dPal Chos gyi grags pa, noto come Dus gsum mkhyen pa (1110-1193), eminente discepolo di Gampopa (sGam po pa, 1079-1153), discepolo a sua volta di Milarepa (Mi la ras pa, 1040-1123 oppure 1052-1135). Riguardato dalla posteriore tradizione religiosa quale Primo Karma pa, Dus sum mkhyen pa venne a instaurare il primo lignaggio spirituale del buddhismo tibetano designato in base a reincarnazioni e inaugurando in tal modo una peculiare tradizione di successione tibetana che informerà da lì in poi le più alte cariche religiose del Paese delle Nevi lungo



ramo Kar ma bka' brgyud della scuola tibetana dei bKa' brgyud pa. La grandissima popolarità e i numerosi commentari che la *Pregghiera di Mahāmudrā* – così come viene comunemente chiamata – ha conosciuto attraverso i secoli e sino a tutt'oggi, all'interno del buddhismo tibetano nel suo complesso e della scuola bKa' brgyud in particolare, sono da attribuirsi alla profondità del suo insegnamento trasmesso con limpida chiarezza e straordinaria essenzialità poetica.<sup>5</sup>

La traduzione della *Pregghiera di Mahāmudrā* del III Karma pa Rang byung rdo rje viene qui condotta unitamente alla versione del *sa bcad*, una sorta di prospetto sinottico del testo stesso,<sup>6</sup> compilato nel XIX sec. da Kar ma nges don bstan rgyas, il Prezioso eremita di sMan sdong.<sup>7</sup>

l'intero corso della sua storia. Sull'origine del lignaggio dei Karma pa e sui suoi successivi sviluppi vd.: Roerich 1979, 519 ss.; Richardson 1959, 139-164; Thinley 1980, 27-30. Il lignaggio dei Karma pa è continuato ininterrotto sino a tutt'oggi con l'attuale XVII Karma pa, la cui identità risulta però ancora controversa.

5. Al III Karma pa sono attribuiti una immensa quantità di volumi che vanno da testi di filosofia e pratiche esoteriche a opere di astrologia, medicina e fisiologia tantrica, oltre a commentari, biografie e testi poetici (soprattutto *dohā*). La *Pregghiera di Mahāmudrā* assieme al *Zab mo nang don* (Il Profondo significato intrinseco) sono, tra i testi di Rang byung rdo rje, quelli più conosciuti e studiati.

6. Per *sa bcad* (lett. 'ordine', 'disposizione [di un testo]') si intende lo schema analitico di un'opera di assoluto rilievo della letteratura religiosa tibetana, strutturato in una serie di sezioni e sotto-sezioni a incastro numericamente progressivo, e composto da un autore solitamente noto e differente dall'autore del testo cui lo schema si riferisce. Distinto dal *dkar chag* o 'indice', il *sa bcad* si presenta dunque quale una suddivisione sinottica di un testo classico buddhista, così come questo viene compreso dall'autore del *sa bcad* stesso.

7. Kar ma nges don bstan rgyas, discepolo del XV Karma pa (1871-1922), fu un noto praticante di meditazione del XIX sec. vissuto in ritiro per la maggior parte della sua esistenza, divenendo perciò noto quale sMan sdong mtsham pa rin po che, il Prezioso eremita di sMan sdong. Particolarmente conosciuto per essersi dedicato all'insegnamento del Dharma a un uditorio di laici per lo più illetterati come i nomadi tibetani attraverso un'esposizione semplice e piana, e mosso dall'unico intento di rendere accessibile la Dottrina a un vasto pubblico, sMan sdong mtsham pa rin po che ci ha lasciato numerosi testi pubblicati di recente in diversi volumi (cf. Hermit of Mandong 2009, V-VII). Il *sa bcad* relativo alla *Pregghiera di Mahāmudrā* del III Karma pa appartiene all'attività di divulgatore compassionevole che segna tutta la sua esistenza.

## Traduzione<sup>8</sup>

Il *sa bcad* della *Preghiera di aspirazione di Mahāmudrā*, parola del venerabile Rang byung rdo rje, uno schema in margine [al testo] facile da tenere a mente, per una nuova comprensione<sup>9</sup> [del testo stesso].

*Il Sa bcad della preghiera di aspirazione di Mahāmudrā*, composto ai piedi di Rang byung [rdo rje], il ‘Potente tra i Vittoriosi’<sup>10</sup> e [qui] disposto quale [elemento] accessorio [al testo] e di facile comprensione, è seguito dal[la parte del] testo principale [stesso], cui esso si riferisce.

I.

Dapprima, al fine di praticare senza [incontrare] circostanze avverse, si rivolgono preghiere di aspirazione agli esseri superiori, quali oggetto particolare [di devozione].

8. Le presenti versioni del *sa bcad* e della *Preghiera di Mahāmudrā* sono state condotte, rispettivamente, sui testi tibetani seguenti: Rang byung rdo rje 2004; Rang byung rdo rje 2006.

9. Lett. ‘una nuova [comprensione da parte della] mente razionale’ (tib. *blo gsar*).

10. Tib. *rGyal ba'i dbang po*. Per lo più abbreviato in *rGyal dbang*, è questo l'epiteto di cui sono insigniti i Karma pa (tib. *rGyal dbang karma pa*).

*La preghiera di aspirazione di Mahāmudrā, il significato definitivo, composta dal venerabile Rang byung rdo rje*

*Namo Guru.*

I

Lama<sup>11</sup> e divinità degli *yi dam maṅḍala*,<sup>12</sup>  
Vittoriosi dei tre tempi e delle dieci direzioni insieme con la vostra discendenza,  
guardate a me con amore e accordatemi la vostra benedizione,  
ché le mie preghiere di aspirazione<sup>13</sup> siano perfettamente esaudite.

II.

La preghiera vera e propria [presenta] due [parti]: una generale e una specifica.

II.A.

Prima, [la parte] generale: la [preghiera di] dedica di virtù per la completa illuminazione.

2

Possa la corrente dei fiumi delle virtù accumulate, non contaminate dalle tre sfere<sup>14</sup>  
e generata dalle montagne innevate di pensieri e atti<sup>15</sup> completamente puri

11. Il termine ‘Lama’ (tib. *bla ma*, scr. *guru*), nonostante venga generalmente impiegato per indicare un insegnante spirituale di sesso maschile, è in realtà un sostantivo privo di connotazioni di genere, il quale può essere correttamente adoperato per indicare maestri oppure maestre di Dharma.

12. ‘Divinità degli *yi dam maṅḍala*’ è espressione frequente per designare l’insieme delle divinità che costituiscono i *maṅḍala* dei diversi *yi dam* (scr. *iṣṭadevatā*), o ‘divinità di meditazione’ praticate dagli adepti.

13. Tib. *smon lam*. Il termine, dalla forte valenza etica, vale a nominare sia una ‘aspirazione’ di cose positive, sia una ‘preghiera di aspirazione’, come in questo caso.

14. La triplice sfera (tib. *’khor gsum*) si riferisce qui alle tre componenti di un’azione secondo la prospettiva buddhista della percezione: fattore dell’azione, azione e oggetto dell’azione. Solamente gli atti di corpo, parola e mente compiuti con motivazione assolutamente pura possono considerarsi non contaminati dal legame con i tre elementi dell’azione sopra elencati.

15. Tib. *sbyor ba*, lett. ‘applicazione’, ‘pratica’.

di me stesso e tutti gli infiniti esseri,  
confluire nell’oceano dei quattro *kāya*<sup>16</sup> dei Vittoriosi.

II.B.

Seconda, [la parte] specifica, [che presenta a sua volta] la suddivisione della [preghiera di] aspirazione in cinque [parti].

II.B.1.

L’aspirazione all’accumulo di supporti profondi<sup>17</sup> del Sentiero.

II.B.2.

L’aspirazione alla *prajñā*<sup>18</sup> che comprende il Sentiero.

II.B.3.

L’aspirazione al Sentiero privo di errori.

II.B.4.

L’aspirazione alla pratica esente da errori di tale Sentiero.

II.B.5.

L’aspirazione al risultato che porta a compimento il Sentiero.

La prima [parte, presenta a sua volta] due [parti]: [una] ordinaria e [una] non-ordinaria.

II.B.1.a.

Prima: [la parte] ordinaria.

3

Per tutto il tempo in cui questo non sia ottenuto,  
e per ogni dove, di nascita in nascita, nella successione di vite [a venire],  
possano le parole ‘azioni cattive’<sup>19</sup> e ‘sofferenza’ non essere mai più neppure udite,  
e possiamo noi esultare dell’oceano glorioso di felicità e virtù.

16. Tib. *sku bzhi*, lett. ‘corpo’, ‘forma’, ovvero la dimensione di un essere illuminato, il cui numero e composizione varia a seconda della scuola buddhista di appartenenza. I quattro *kāya* dei Buddha – *dharmakāya* (tib. *chos kyi sku*), *sambhogakāya* (tib. *longs spyod rdzogs pa’i sku*), *nirmāṇakāya* (tib. *sprul pa’i sku*) e *svabhāvikakāya* (tib. *ngo bo nyid kyi sku*) – sono qui assimilati a un oceano a immagine della loro vastità e profondità.

17. Lett. ‘supporti penetranti’ (tib. *rten phug*).

18. Tib. *shes rab*.

19. Tib. *sdig [pa]*.

II.B.1.b.

Seconda: [la parte] non-ordinaria.

## 4

Possa io ottenere le supreme ‘libertà e acquisizioni’<sup>20</sup>; avere fede, zelo, saggezza; affidarmi a una guida spirituale eccellente; ottenere la quintessenza<sup>21</sup> degli insegnamenti;

praticarli correttamente e senza ostacolo [alcuno].

[Possa io] dedicarmi<sup>22</sup> in tal modo al santo Dharma in tutte le vite a venire.

II.B.2.

Seconda [parte]: l’aspirazione alla *prajñā* che comprende il Sentiero.

## 5

Ascoltare<sup>23</sup> le scritture e la logica libera dall’oscurazione dell’ignoranza.

Contemplare le istruzioni dirette<sup>24</sup> vince le tenebre del dubbio.

La luce della meditazione illumina la vera natura,<sup>25</sup> così com’è.

Possa lo splendore<sup>26</sup> delle tre saggezze<sup>27</sup> accrescersi [ancora e ancora].

20. Tib. *dal ’byor*, abbr. di *dal ba brgyad ’byor ba bcu* (‘otto libertà [e] ‘dieci acquisizioni’). Esse rappresentano le diciotto condizioni, particolarmente difficili da ottenere, le quali valgono a qualificare una rinascita umana pienamente qualificata al fine del raggiungimento dell’illuminazione.

21. Tib. *bcud*. Tale termine presenta una duplice connotazione, indicando da un lato l’essenza vitale di qualche cosa o ‘quintessenza’ e, dall’altro, la particolare ‘vitalità’ o ‘potenza’ insita in quella.

22. Il verbo tibetano corrispondente (*spyod pa*), che si riferisce al ‘seguire’ una condotta oppure al ‘dedicarsi’ a una pratica spirituale – come in questo caso – sottolinea soprattutto la continuità dell’azione intrapresa.

23. L’atto dell’‘ascoltare’ (tib. *thos pa*) è il primo termine di una sequenza di tre azioni – assieme a ‘contemplare’ (tib. *bsam pa*) e ‘meditare’ (tib. *sgom pa*) che troviamo rispettivamente nel secondo e terzo verso della strofe – una sequenza capace di condurre fino all’effettivo conseguimento di quanto appreso.

24. Tib. *man ngag*, scr. *upadeśā*. Le ‘istruzioni dirette’ sono un particolare tipo di ‘istruzioni orali’ (*gdams ngag*) qualificate come superiori, dacché contengono la quintessenza dell’esperienza personale del maestro. Solitamente concise e di carattere segreto, esse vengono trasmesse, in un tempo di buon auspicio, unicamente a quei discepoli che abbiano maturato le condizioni atte a riceverle.

25. Tib. *gnas lugs*, scr. *tatbātva* o *tatbatā*, la dimensione di ‘realtà’ o ‘verità’ delle cose.

26. Tib. *snang ba*. Il termine viene soprattutto impiegato in connessione con espressioni che implicano, come in questo caso, la particolare capacità della mente di conoscere chiaramente il suo oggetto.

27. ‘Ascoltare’, ‘contemplare’ e ‘meditare’: vd. *supra*, n. 23.

II.B.3.

Terza [parte]: l'aspirazione per quel Sentiero privo di errori.

6

Le due verità,<sup>28</sup> libere dagli estremi di eternalismo e nichilismo:<sup>29</sup> lo scopo della base. Le due accumulazioni,<sup>30</sup> libere dagli estremi di esagerazione e denigrazione:<sup>31</sup> la via suprema,

I due scopi,<sup>32</sup> liberi dagli estremi di esistenza [condizionata] e pace:<sup>33</sup> l'ottenimento del risultato.

Possa essere da noi incontrato un [tale] Dharma, libero da deviazioni<sup>34</sup> ed errori.<sup>35</sup>

II.B.4.

L'aspirazione alla pratica esente da errori di tale Sentiero [presenta a sua volta] due [parti]: un significato da comprendere e un significato da meditare.

II.B.4.a.

Prima [parte]: il significato da comprendere.

28. La 'verità relativa', che vale a indicare il modo di apparire dei fenomeni, e la 'verità assoluta', la quale si riferisce allo stato reale, o natura ultima, delle cose.

29. Eternalismo e nichilismo rappresentano le due visioni estreme della mente concettuale e dualistica di rapportarsi all'esistenza: la visione dell'esistenza quale reale e permanente, e la visione dell'esistenza quale non-reale e non-esistente.

30. Lo scopo della pratica buddhista è volto al conseguimento delle due accumulazioni (tib. *tsbogs gnyis*): l'accumulazione di meriti (tib. *bsod nams kyi tsbogs*) e l'accumulazione di saggezza (tib. *ye shes kyi tsbogs*).

31. I due 'estremi' indicano l'estremo di esagerare o abbellire concettualmente il non-esistente come esistente, e l'estremo di denigrare l'esistente come non-esistente. L'accumulazione di meriti consente di non rimanere 'bloccati' nell'estremo di screditare l'esistenza convenzionale, mentre l'accumulazione di saggezza primordiale permette invece di non rimanere 'bloccati' nell'estremo di abbellire la natura di vacuità dei fenomeni (cf. Mahāmudrā Teachings 1995, 46-51).

32. Il beneficio di sé stessi e il beneficio degli altri esseri.

33. Per portare a compimento i due scopi di cui sopra, occorrono 'metodo' (tib. *thabs*, scr. *upāya*) e 'saggezza' (tib. *shes rab*, scr. *prajñā*), praticati in modo unificato: così come il metodo, qualora sia privo di saggezza, non viene a trascendere la mera esistenza condizionata, allo stesso modo la saggezza priva di metodo non ha la possibilità di trascendere la mera serenità o pace.

34. Il termine tibetano corrispondente, *gol sa*, presenta un'interessante accezione che vale qui la pena di sottolineare: esso indica il 'punto' in cui si va fuori-strada e si prende la strada errata, deviando, cioè, da un approccio corretto di comprensione e pratica per intraprenderne, appunto, uno errato. È dunque altra cosa rispetto al 'punto' in cui si compie propriamente un errore (tib. *nor sa*), oppure rispetto al punto in cui si perde completamente la direzione (tib. *shor sa*) (cf. Duff 2012).

35. Tib. *chugs*. L'errore si riferisce propriamente all'atto di andare nella direzione errata, per effetto dell'aver intrapreso, a un certo punto, la direzione errata (tib. *gol sa*). Vd. *supra*, n. 34.

## 7

La base di purificazione è la mente stessa, unione di chiarezza e vacuità.  
 L'agente di purificazione è l'eccelso *vajra yoga* di Mahāmudrā.  
 L'oggetto di purificazione sono le macchie dell'illusione accidentale.  
 Possa il frutto della purificazione, il *dharmakāya* immacolato, divenire manifesto.

## II.B.4.b.

Seconda [parte]: il significato da meditare, [che presenta a sua volta] un insegnamento breve e una spiegazione estesa relativa alla preghiera di aspirazione da meditare.

## II.B.4.b.1.

Primo: l'insegnamento breve.

## 8

La certezza della visione: recidere le 'esagerazioni'<sup>36</sup> circa la base.  
 Il punto essenziale della meditazione: rimanere nella non-distrazione riguardo a quello.  
 La condotta suprema: addestrarsi nell'intero significato<sup>37</sup> della meditazione.  
 Possa esserci [definitiva] certezza di visione, meditazione e condotta.<sup>38</sup>

## II.B.4.b.2.

Secondo: la spiegazione estesa, [che presenta a sua volta] tre [parti] relative all'aspirazione, [ovvero] il recidere le esagerazioni<sup>39</sup> attraverso la [corretta] visione, il praticare [per ottenere] l'esperienza attraverso la meditazione, il far emergere, da ultimo, [il risultato] attraverso la condotta.

## II.B.4.b.2.A.

Prima [parte]: il recidere le esagerazioni attraverso la [corretta] visione, [che presenta a sua volta] una spiegazione breve e una spiegazione estesa.

## II.B.4.b.2.A.1.

Primo: la spiegazione breve.

36. Oppure 'abbellimenti concettuali' (tib. *sgro 'dogs*). Vd. *infra*, n. 56.

37. O anche 'scopo' (tib. *don*).

38. '[Corretta] visione', 'meditazione', e 'condotta' o 'pratica continuativa' (tib. *lta ba, sgom pa, spyod pa*) rappresentano i tre aspetti progressivi del Cammino buddhista.

39. Vd. *supra* n. 36 e *infra* n. 56.

## 9

Tutti i fenomeni sono apparenze illusorie<sup>40</sup> della mente.  
 La mente: non c'è mente, l'essenza della mente è vacuità.  
 Vuota, è priva di cessazione: pure, appare come qualsiasi cosa.  
 Possa [la mente] essere perfettamente esaminata, possano essere recise le radici [della non-comprensione] dalla base.

II.B.4.b.2.A.2.

Secondo: la spiegazione estesa, [che presenta] a sua volta quattro [parti].

II.B.4.b.2.A.2.a.

Prima [parte]: recidere le apparenze nella mente.<sup>41</sup>

## 10

Le apparenze<sup>42</sup> di sé, non mai esistite,<sup>43</sup> sono confuse<sup>44</sup> quali oggetti [della mente].  
 Sotto il giogo dell'ignoranza,<sup>45</sup> l'auto-conoscenza<sup>46</sup> è confusa quale sé.  
 Sotto il giogo dell'afferrarsi al dualismo, si vaga nella vastità dell'esistenza ciclica.  
 Possa essere recisa [quel]la proliferazione delle radici della confusione, [che è] l'ignoranza.

II.B.4.b.2.A.2.b.

Seconda [parte]: la convinzione definitiva che la mente non ha natura propria, [che presenta a sua volta] due [parti].

II.B.4.b.2.A.2.b.1.

Prima [parte]: abbandonare le limitazioni di 'esistente' e 'non-esistente'.

40. Tib. *rnam 'phrul*.

41. Ovvero recidere nella mente le apparenze che, erroneamente considerate quali oggetti esterni, non sono in realtà altro che una proiezione della mente stessa.

42. Tib. *rang snang*. Le apparenze di sé della mente sono le molteplici manifestazioni della mente, la quale dispiega se stessa quale apparenza illusoria.

43. Tib. *yod ma myong ba*, lett. 'che non hanno [mai] avuto l'esperienza di esistere'.

44. Tib. *khbrul [pa]*. Il termine designa propriamente l'errata percezione della mente, ciò che condurrà, in un momento successivo, all'errore vero e proprio.

45. Tib. *ma rig*. A differenza di una concezione ordinaria, dove l'ignoranza è considerata condizione statica o anche passiva, il termine tibetano sottolinea invece il particolare carattere attivo dell'atto dell'ignorare o del non vedere la realtà delle cose.

46. Tib. *rang rig*. La natura della mente non può cioè giungere all'auto-consapevolezza del suo essere priva di base e di fondamento, allorché – sotto il potere della confusione generata da ignoranza – viene a confondere l'oggetto percepito come sé (cf. Mahāmudrā Teachings 1995, 62-70).



## II

Non è esistente: neppure i Vittoriosi l'hanno [mai] vista.  
 Non è non-esistente: è la base di tutto, *samsāra* e *nirvāṇa*.  
 Non c'è contraddizione: è il Cammino di mezzo,<sup>47</sup> di unione.<sup>48</sup>  
 Possa essere attuata la natura ultima<sup>49</sup> della mente, libera da estremi.

II.B.4.b.2.A.2.b.2.

Seconda [parte]: abbandonare le limitazioni di 'essere' o 'non-essere' [qualche cosa].

## 12

Non può essere indicata dicendo «è questo».  
 Non può essere negata dicendo «non è questo».  
 La natura ultima, al di là dell'intelletto, è 'non-composta'.<sup>50</sup>  
 Possa esserci [definitiva] certezza nell'estremo<sup>51</sup> del vero e reale significato [di ciò].

II.B.4.b.2.A.2.c.

Terza [parte]: la spiegazione [relativa al fatto che] l'unità di vacuità e interdipendenza è priva di contraddizione.

## 13

Se proprio questo non è compiutamente compreso, si gira [all'infinito] nell'oceano dell'esistenza ciclica.<sup>52</sup>

47. L'affermazione secondo cui la mente, che non è possibile trovare nella polarizzazione degli estremi (esistenza e non-esistenza, oppure vacuità e non-vacuità e così via), ha la capacità di apparire come qualsiasi cosa non rappresenta un paradosso e dunque non c'è contraddizione con quanto esposto nei primi due versi della strofe: si tratta infatti dell'insegnamento del sentiero Madhyamaka o Cammino mediano dell'unificazione (cf. Mahāmudrā Teachings 1995, 71-75). Il Cammino mediano (tib. *dBu ma*, scr. Madhyamaka) è, insieme al Cittamātra (tib. *Sems tsam*, 'Sola-mente'), una delle due tradizioni filosofiche del Mahāyāna.

48. Il termine tibetano *zung 'jug*, 'unione', indica l'esito di un processo di unificazione, il quale conduce al riconoscimento dell'unità originaria da sempre presente. Se, dal punto di vista della realtà ultima, tutte le cose sono unificate o in unità, dal punto di vista della realtà relativa occorre invece compiere un *iter* di unificazione attraverso, appunto, il Sentiero (cf. Duff 2012).

49. Tib. *chos nyid*, scr. *dharmatā*.

50. Tib. *'dus ma byas*, scr. *asaṃskṛita*.

51. Tib. *mtha'*. Rimandando a una estensione spaziale, il termine *mtha'* indica qui l'estremo limite cui può giungere la comprensione e dunque, implicitamente, la conclusione finale cui si perviene.

52. Risulta purtroppo impossibile rendere in traduzione italiana con uno stesso vocabolo il ver-

Se proprio questo è compiutamente compreso, la buddhità [allora] non è altrove. Tutti «Questo è, questo non è» non esistono da nessuna parte. Possa essere conosciuta la natura ultima, il segno segreto<sup>53</sup> della base universale.<sup>54</sup>

II.B.4.b.2.A.2.d.

Quarta [parte]: a tale comprensione segue l'aspirazione a tagliare le radici [erronee] alla base [di tale concezione].

14

Le apparenze sono la mente e anche il vuoto è la mente. La comprensione ultima<sup>55</sup> è la mente e anche la confusione è la propria mente. L'origine è la mente e anche la cessazione è la mente. Possano essere recisi tutti gli abbellimenti concettuali<sup>56</sup> nella mente.

II.B.4.b.2.B.

Seconda [parte]: la modalità di praticare [per ottenere] l'esperienza attraverso la meditazione, [che presenta a sua volta] due [parti], [ovvero] un insegnamento conciso e una spiegazione estesa.

II.B.4.b. 2.B.1.

Prima [parte]: l'insegnamento conciso.

15

Non guastati da una meditazione forzata<sup>57</sup> e fabbricata dalla mente,<sup>58</sup>

bo 'girare' o 'errare' e il sostantivo 'esistenza ciclica', i quali presentano invece in tibetano un'identica radice (rispettivamente *'khor ba*, *'khor*). L'esistenza ciclica è dunque, in tibetano, una ruota che gira, ovvero letteralmente una 'ruota che ruota'.

53. Leggo *mtshan* in luogo di *mtshang*.

54. Tib. *kun gzhi*, scr. *ālaya*.

55. Tib. *rtogs pa*. La comprensione finale delle cose presenta livelli diversi, potendo essere di tipo concettuale oppure non concettuale.

56. Tib. *sgro 'dogs*. Tale termine, che significa propriamente 'esagerazione' o 'sovraimposizione concettuale' e che si incontra di frequente nel lessico filosofico buddhista in coppia con l'altro estremo di 'diminuzione' (tib. *skur 'debs*), rimanda all'atto di abbellire qualche cosa con qualità e attributi che in realtà non appartengono alla cosa stessa e presenta dunque un carattere peggiorativo che non è possibile rendere adeguatamente in traduzione italiana. Il 'falso abbellimento' o 'esagerazione concettuale', cui qui il testo si riferisce, indica tutto ciò che si potrebbe essere tentati di attribuire alla mente in misura maggiore o diversa rispetto a quanto enunciato nei primi tre versi della strofe.

57. Tib. *rtsol ba'i sgom*, dove *rtsol ba* 'sforzo' indica propriamente uno sforzo di tipo mentale compiuto dalla mente razionale (tib. *blo*). Vd. *infra* n. 58.

58. Si intende qui 'la mente razionale' (tib. *blo*), ovvero la mente saṃsārica che, creando conti-

non scossi dai venti delle occupazioni ordinarie,  
 conoscendo come rimanere nel ‘così com’è’,<sup>59</sup> [condizione] non-fabbricata e innata,  
 possiamo noi proteggere, da esperti, la pratica del significato della mente.<sup>60</sup>

II.B.4.b.2.B.2.

Seconda [parte]: la spiegazione estesa, [che presenta a sua volta] tre parti: lo *yoga* di *zhi gnas*<sup>61</sup> e *lhag mthong*,<sup>62</sup> le modalità del sorgere di ‘esperienza-realizzazione’<sup>63</sup> e l’unione di amore<sup>64</sup> e vacuità.

II.B.4.b.2.B.2.a.

Prima [parte]: lo *yoga* di *zhi gnas* e *lhag mthong*, [che presenta a sua volta] tre parti.

II.B.4.b.2.B.2.a.1.

Prima [parte]: *zhi gnas*.

16

Le onde dei pensieri sottili e grossolani si pacificano da sé,<sup>65</sup>  
 il fiume della mente rimane naturalmente immobile.  
 Libero dalle impurità inquinanti di torpore e agitazione,<sup>66</sup> possa l’oceano di *śamatha* essere stabilmente immobile.

II.B.4.b.2.B.2.a.2.

Seconda [parte]: *lhag mthong*, [che presenta a sua volta] due [parti, ovvero un insegnamento] diretto e [un insegnamento circa] il tagliare la radice alla base.

II.B.4.b.2.B.2.a.2.1.

Prima [parte]: [l’insegnamento] diretto.

nuamente situazioni di ‘questo-quello’, opera sempre in modo dualistico.

59. Tib. *rang bab*.

60. ‘La pratica del significato (o dello scopo) della mente’ indica la pratica del dimorare nella vera natura della mente.

61. Scr. *śamatha*, ‘calmo dimorare’.

62. Scr. *vipaśyanā*, ‘visione profonda’.

63. Tib. *nyams rtogs*, abbrev. di *nyams len dang rtogs*, ‘pratica [per ottenere] esperienza [del significato] e realizzazione’. L’espressione vale a indicare sia l’esperienza che il compimento di tale esperienza in modo assolutamente stabile e continuativo.

64. Tib. *brtse ba*. Il termine si riferisce a una esperienza di ‘amore’ che può ancora presentare una attitudine di attaccamento, laddove quest’ultimo risulta invece ormai completamente dissolto nell’esperienza di ‘amore’ indicata dal termine *byams pa*.

65. Lett. ‘lì dove si è’, ‘nel proprio luogo’ (tib. *rang sar*).

66. Tib. *bying rmugs*.

## 17

Quando si guarda ancora e ancora alla mente, che non può essere guardata, si vede distintamente il significato, che non può essere visto, così com'è. Possano essere recisi i dubbi del significato di 'ciò che è' e di 'ciò che non è', e possa essere conosciuta la [nostra] propria natura, senza errore.

II.B.4.b.2B.2.a.2.2.

Seconda [parte]: [l'insegnamento circa] il tagliare la radice alla base.

## 18

Guardando agli oggetti, non ci sono oggetti: [ciò che] si vede [è] la mente.<sup>67</sup>  
 Guardando alla mente, non c'è mente: è vuota di essenza.<sup>68</sup>  
 Guardando a entrambi, l'afferrarsi al dualismo si libera spontaneamente.<sup>69</sup>  
 Possa essere attuata la luminosità,<sup>70</sup> che è la natura [stessa] della mente.<sup>71</sup>

II.B.4.b.2.B.2.a.3.

Terza [parte]: l'enumerazione delle denominazioni dello *yoga* di *zhi gnas* e *lhag mthong* unificati.

67. Lett. 'gli oggetti] si vedono quale mente' (tib. *sems su mthong*).

68. L'essenza (tib. *ngo bo*, scr. *svabhāva*) di un oggetto è l'essere in sé di un oggetto, distinto dalla sua natura (tib. *rang bzhin*) e dalla sua apparenza (tib. *rnam pa*): così, ad esempio l'essenza del fuoco è nel suo essere fuoco e non altro, la sua natura è quella del calore e la sua apparenza è la modalità superficiale attraverso cui esso appare. Secondo gli insegnamenti di Mahāmudrā l'essenza di ogni fenomeno e, allo stesso modo della mente, è vacuità (cf. Duff 2012).

69. Lett. 'li-dove-è', 'nel proprio luogo' (tib. *rang sar*).

70. Il termine 'luminosità' (tib. *'od gsal*, scr. *prabhāsvara*) denota la capacità fondamentale della mente di illuminare l'oggetto di conoscenza e di conoscerlo: è dunque quando la luminosità, o qualità conoscitiva della mente, illumina l'oggetto che l'oggetto diventa conoscibile per la mente stessa.

71. La strofe presenta la progressione di quattro stadi nella pratica: (a) il riconoscimento delle apparenze percettibili, o *dharmā* materiali, quali manifestazione della mente (ciò che vale il riconoscimento dell'assenza di realtà percepita); (b) il riconoscimento dell'assenza di base della mente, o dell'assenza di un soggetto percettore (ciò che consente di vedere la mente quale vacuità); (c) il riconoscimento dell'eguaglianza di entrambe, apparenze e mente (ciò che conduce a liberarsi dall'afferrarsi alla dualità – la conoscenza 'duale' e 'non-duale' – in modo spontaneo); (d) il riconoscimento, infine, attraverso i tre stadi sopra elencati, della natura della mente quale luminosità auto-liberata (cf. Mahāmudrā Teachings 1995, 95-97). Sui quattro momenti sopra elencati vd. anche Kamalaśīla 2004, 880-884.

## 19

Libero da applicazione mentale:<sup>72</sup> questo è Mahāmudrā (Grande Mudrā).  
 Libero da estremi:<sup>73</sup> è il Mahāmadhyamaka (Grande cammino di mezzo).  
 Tutto include: viene anche chiamato *rDzogs chen* (Grande perfezione).  
 Possa essere ottenuta l'assoluta certezza che conoscerne uno è portare a compimento il significato di tutti.<sup>74</sup>

II.B.4.b.2.B.2.b.

Seconda [parte]: la modalità secondo cui sorgono 'esperienza-realizzazione', [che presenta a sua volta] due [parti, ovvero] 'esperienza' e 'realizzazione'.

Prima [parte]: 'esperienza'.

## 20

Grande beatitudine libera da attaccamento, senza interruzione;  
 luminosità libera da fissazione sugli attributi, non velata da oscurazioni;  
 non-pensiero<sup>75</sup> trascendente l'intelletto, praticato naturalmente:  
 possano tali esperienze prive di sforzo non avere interruzione.

II.B.4.b.2.B.2.b.2.

Seconda [parte]: la modalità secondo cui sorge 'realizzazione'.

## 21

L'attaccamento a quanto è piacevole e il fissarsi [su questo] dell'esperienza sono liberati spontaneamente.<sup>76</sup>  
 I cattivi pensieri e la confusione si purificano da sé nella sfera [naturale].<sup>77</sup>

72. Tib. *yid byed*, scr. *manasikāra*.

73. Gli estremi di esistente e non-esistente, di nichilismo ed eternalismo e così via rappresentano l'unica modalità di conoscenza possibile per la 'mente concettuale' (tib. *rtog pa*).

74. I diversi Sentieri qui sopra nominati – Mahāmudrā (tib. *Phyag rgya chen po*), Madhyamaka (tib. *dBu ma*) e *rDzogs chen* (scr. *Mahāsandhi*) – conducono cioè tutti, senza distinzione alcuna, alla realizzazione ultima.

75. Tib. *mi rtog*. Il termine *rtog pa* 'pensiero' indica propriamente il processo concettuale e dualistico dell'attività del pensiero.

76. Tib. *rang sar*. Vd. *supra* n. 65 e n. 69.

77. Tib. *dbyings*, scr. *dhātu*.

Nella consapevolezza ordinaria<sup>78</sup> non c'è prendere o lasciare, ottenere o eliminare. Possa essere attuata la verità della natura ultima, libera da elaborazioni concettuali.

II.B.4.b.2.B.2.c.

Terza [parte]: l'esperienza di unione di amore e vacuità, [che presenta] due aspirazioni, [ovvero] l'identificazione della compassione e il modo di unificare la compassione con la vacuità.

II.B.4b.2.B.2.c.1.

Prima [parte]: l'identificazione della compassione.

22

La natura<sup>79</sup> degli esseri<sup>80</sup> è da sempre *buddha*.  
Ma, sotto il giogo del non-riconoscimento, essi errano senza fine nel *samsāra*.  
Verso [tutti] gli esseri<sup>81</sup> dalla sofferenza senza fine,  
possa nascere in me<sup>82</sup> una irresistibile compassione.

II.B.4.b.2.B.2.c.2.

Seconda [parte]: la modalità secondo cui la compassione è unificata alla vacuità.

23

Laddove c'è amore assieme all'incessante potere di una irresistibile compassione, il significato della vuota essenza sorge nella sua nudità.<sup>83</sup>

78. Tib. *shes pa*. Per consapevolezza ordinaria si intende la consapevolezza di base della mente che, nel ricevere le diverse impressioni – di tipo sia dualistico che non-dualistico – svolge la funzione, di segno positivo, di 'ricevente' di dati o informazioni per la mente stessa.

79. Tib. *rang bzhin*, scr. *svabhāva*.

80. Tib. *'gro ba*, lett. 'migratore' o 'colore che errano [nell'esistenza ciclica]'. Gli esseri umani non vengono qui definiti dal loro essere 'esseri umani' (tib. *skye bu*), oppure dal loro essere 'dotati di mente' (tib. *sems can*) – vocabolo, quest'ultimo, che troviamo nel terzo verso della strofe – ma bensì dal loro continuo migrare senza meta all'interno della esistenza ciclica o *samsāra*. L'antinomia tra l'errare senza meta proprio degli esseri umani, perennemente insoddisfatti e alla continua ricerca di qualche cosa, e la natura di *buddha* in ciascuno di essi sempre presente è ciò che determina – qualora non venga riconosciuta – il paradosso sempre presente in ciascuno di essi e, insieme, la sofferenza della nostra condizione umana.

81. Tib. *sems can*, '[esseri] dotati di mente', la designazione più comune della lingua tibetana per indicare tutti gli esseri viventi, umani e animali.

82. Lett. 'possa nascere nel *continuum* [mentale]' (tib. *rgyud*, scr. *saṃtāna*).

83. 'Nudità' intesa quale 'disvelamento'.

Possa io meditare inseparabilmente giorno e notte, in ogni tempo,  
l'unione, il sentiero supremo<sup>84</sup> libero da deviazioni erronee.<sup>85</sup>

II.B.4.b.2.C.

Terza [parte]: il far emergere, da ultimo, [il risultato] attraverso la condotta.

[...]

II.B.5.

L'aspirazione al risultato che porta a compimento il Sentiero.

24

Dalla forza della meditazione vengono chiaroveggenza e visione,  
gli esseri sono condotti a maturazione, le terre di Buddha completamente purificate,  
e le preghiere<sup>86</sup> per generare [in se stessi] le qualità di *buddha* divenute perfette.  
Avendo portato queste tre – perfezione, maturazione e purificazione – al compimento ultimo, possa [esserci] la buddhità.

III.

A questo segue la parte conclusiva della *Pregghiera di aspirazione*, [che presenta a sua volta] due [parti]: la [parte] principale e il colofone.

III.A.

Prima: la [parte] principale.

25

Per la compassione dei Vittoriosi e della loro discendenza nelle dieci direzioni  
e per il potere di tutte le immacolate virtù mai esistite,  
possano le preghiere di aspirazione perfettamente pure, mie e di tutti gli esseri,  
venire a compiersi, così come sono.

La *Pregghiera di aspirazione di Mahāmudrā*, il significato definitivo è stata composta dal venerabile Karma pa Rang byung rdo tje.

84. Sul sentiero supremo, unificazione di compassione e vacuità, vd. Mahāmudrā Teachings 1995, 116-120.

85. Tib. *gol sa*. Vd. *supra*, n. 34 e n. 35.

86. Tib. *smon lam*, 'preghiere di aspirazione'.

## III.B.

## Seconda: il colofone

[Il testo] intitolato *La Preghiera di aspirazione di Mahāmudrā, il significato definitivo* è stato composto dal venerabile Rang byung rdo rje.

E, riguardo all'*Estratto del Sa bcad* di questa stessa preghiera di aspirazione, [...] da sMan sdong mtshams pa rin po che, il 'figlio del Vittorioso' Kar ma nges don bstan rgyas – selezionando da [testi dei] due [lignaggi] Dvags [po bka' brgyud e [bKa'] brgyud, ornamenti della mente – [è stato composto] un breve commentario alla preghiera che ha assunto la forma [di cui sopra].

Trascritto nel 'giardino di vajra', luogo di ritiro per la diffusione dei meriti, da rMa nges don chos kyi blo gros.<sup>87</sup>

87. Maestro contemporaneo (1940-2004), appartenente ai lignaggi Karma bka' brgyud e Shangs pa bka' brgyud.



## Riferimenti bibliografici

### Abbreviazioni

TBRC Tibetan Buddhist Resource Center

### Testi tibetani

'Jigs bral 1996 = 'Jigs bral ye shes rdo rje, *rGyal ba'i dbang po karma pa rang byung rdo rje*, in Id., *bDud 'joms chos 'byung*, Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu 1996, 219-221 [TBRC W20827].

Khu byug 2004 = Khu byug, *Karma pa rang byung rdo rjes yod med 'gal 'du ma yin zung 'jug dbu ma'i lam du gsungs nas 'chad nyan mdzad pa*, in Id., *Bod kyi dbu ma'i lta ba'i 'chad nyan dar tshul blo gsal mig 'byed*, vol. I, Krung go'i bod rig dpe skrun khang, Beijing 2004, 210-211 [TBRC W28813].

bKra shis 1989 = bKra shis dbang 'dus, *Yon gong ma thog the mur gyis karma pa'i chos rje sku phreng gsum pa rang byung rdo rje la bstsal ba'i 'ja' sa*, in Id., *Bod kyi lo rgyus yig tshags dang gzhung yig phyogs bsdus dwangs shel me long*, Mi rigs dpe skrun khang, Beijing 1989, 237-238 [TBRC W22022].

bLo bzang 1988-1989 = bLo bzang chos grags dang bsod nams rtse mo, *Karma rang byung rdo rje*, in *rTsom yig gser gyi sbram bu*, vol. I, mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, Xining 1988-1989, 219-221 [TBRC W19680].

Mi nyag 1996-2000 = Mi nyag mgon po, *Karma pa rang byung rdo rje'i rnam thar mdor bsdus*, in Id., *Gangs can mkhas dbang rim byon gyi rnam thar mdor bsdus bdud rtsi'i thigs phreng*, vol. I, Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, Beijing 1996-2000, 102-105 [TBRC W25268].

Nor brang 2006 = Nor brang o rgyan, *Karma pa rang byung rdo rje*, in Id., *gSung rtsom/ nor brang o rgyan*, Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, Beijing 2006, 639-643 [TBRC W1GS66291].

Rang byung rdo rje 2004 = Rang byung rdo rje, *Nges don phyag rgya chen po'i smon lam dang/ sa bcad zur bkol blo gsar 'jug bde*, bKa' brgyud sanggaha smon lam chen mo, rDo rje gdan 2004 [TBRC W1KG3409].

- Rang byung rdo rje 2006 = Rang byung rdo rje, *Nges don phyag rgya chen po'i smon lam*, in Id., *gSung 'bum Rang byung rdo rje*, vol. XI, mTshur phu mkhan po la yag bkra shis, Zi ling 2006, 617-622 [TBRC W30541].
- Saraha 1997 = Saraha, *sKu'i mdzod 'chi med rdo rje'i glu (Kāyakośāmrta vajragīti)*, in *Nges don phyag rgya chen po'i khrid mdzod*, vol. II, rNam par rgyal ba dpal zhwa dmar ba'i chos sde, New Delhi 1997, 115-133 [TBRC W23447].

### *Studi e traduzioni*

- Adamantine Songs 2014 = *The Adamantine Songs (Vajragīti) by Saraha*, Study, Translation, and Tibetan Critical Edition by Lara Braitstein, The American Institute of Buddhist Studies at Columbia University, New York 2014.
- Dusum Khyenpa 2008 = *Dusum Khyenpa's Songs and Teachings. A Variety of Songs and Teachings from the First Karmapa's Collected Works*, ed. by Tony Duff, Padma Karpo Translation Committee, Kathmandu 2008.
- Gampopa 2008 = *Gampopa's Mahāmudrā. The Five-Part Mahāmudrā Practice Taught to Phagmo Drupa by Gampopa*, with Texts of the Throphu, Drigung, Drukpa, and Karma Kagyu Lineages and Oral Commentary by Benchen Tenga Rinpoche, ed. by Tony Duff, Padma Karpo Translations, Kathmandu 2008.
- Gampopa 2011 = *Gampopa Teaches Essence Mahāmudrā. Interviews with His Heart Disciples, Dusum Khyenpa and Others*, ed. by Tony Duff, Padma Karpo Translations, Kathmandu 2011.
- Hermit of Mandong 2009 = *Teachings of the Mountain Hermit of Mandong. Taking Refuge and Arousing Bodhicitta Explained According to Atisha's Lineage (2004)*, ed. by Tony Duff, Padma Karpo Translation Committee, Katmandhu 2009.
- Jamgön Kongtrul 2014 = Jamgön Kongtrul Lodrö Thaye, The Karmapa Wangchuk Dorje, *The Torch of True Meaning. Instructions and the Practice Texts for the Mahāmudrā Preliminaries*, Foreword by His Holiness the Seventeenth Karmapa Ogyen Trinley Dorje, KTD Publications, Woodstock 2014.
- Kamalaśīla 2004 = Kamalaśīla, *Bhāvanākrama. La progressione della meditazione*, in R. Gnoli (a c. di), *La Rivelazione del Buddha*, vol. II: *Il Grande veicolo*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2004, 849-1005.
- Kapstein 2000 = Matthew T. Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation, and Memory*, Oxford University Press, New York 2000.
- Mahāmudrā 2001 = *The Aspiration Prayer of Mahāmudrā, the Definitive Meaning*, Composed by The Lord Protector Rangjung Dorje, The Third Gyalwa Karmapa, Commentary by His Eminence Jamgon Tai Situ Rinpoche, Zhyisil Chokyi Ghatsal Publications, Auckland 2001.

- Mahāmudrā 2011a = *The Mahāmudrā Eliminating the Darkness of Ignorance* (1978), by the Ninth Kar-ma-pa Wang-ch'ug dor-je, with Commentary Given Orally by Beru Khyentze Rinpoche and *Fifty Stanzas of Guru-Devotion* by Aśvaghōṣa with Commentary Given Orally by Geshe Ngawang Dhargyey, transl., ed. and prepared by Alexander Berzin, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala 2011.
- Mahāmudrā 2011b = *Mahāmudrā and Related Instructions. Core Teachings of the Kagyü Schools*, transl. by P. A. Peters, Wisdom Publications, Boston 2011.
- Mahāmudrā 2014 = *The Mind of Mahāmudrā. Advice from the Kagyü Masters*, transl. and introduced by Peter Alan Roberts, Wisdom Publications, Boston 2014.
- Mahāmudrā Teachings 1995 = *Mahāmudrā Teachings of the Supreme Siddhas. The Eight Situpa Tēnpa'i Nyinchay on The Third Gyalwa Karmapa Rangjung Dorje's "Aspiration Prayer of Mahāmudrā of Definitive Meaning"*, Introd. by Ven. Khenchen Trangu Rinpoche, transl. by Sherab Dorje, Snow Lion Publications, Ithaca (N.Y.) 1995.
- Milarepa 2004 = Milarepa, *Il Grande Sigillo. La Radice della Chiarificazione della Conoscenza Originaria di Mahāmudrā*, a c. di Carla Gianotti, Mimesis, Milano 2004.
- Namgyal 1993 = Takpo Tashi Namgyal, *Mahāmudrā. The Quintessence of Mind and Meditation*, transl. and annotated by L. P. Lhalungpa, Foreword by Chögyam Trungpa, Motilal Banarsidass, Delhi 1993.
- Petech 1990 = Luciano Petech, *Central Tibet and the Mongols. The Yüan-Sa-skyā Period of Tibetan History*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1990.
- Rangdrol 1989 = Tsele Natsok Rangdrol, *Lamp of Mahāmudrā, The Immaculate Lamp That Perfectly and Fully Illuminates the Meaning of Mahāmudrā, The Essence of All Phenomena*, transl. by Erik Pema Kungasang, Shambala, Boston-Shaftesbury 1989.
- Richardson 1958 = Hugh Richardson, *The Karma-pa Sect. A Historical Note*, «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland» 3-4 (1958), 139-164.
- Richardson 1959 = Hugh Richardson, *The Karma-pa Sect. A Historical Note*, «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland» 1-2 (1959), 1-18.
- Roerich 1979 = George N. Roerich (ed.), *The Blue Annals*, Calcutta (1949), Motilal Banarsidass, Delhi 1979.
- Schaeffer 2005 = Kurtis R. Schaeffer, *Dreaming the Great Brahmin. Tibetan Traditions of the Buddhist Poet-Saint Saraha*, Oxford University Press, New York 2005.
- Thinley 1980 = Karma Thinley, *The History of the Sixteen Karmapas of Tibet*, Prajñā Press, Boulder 1980.

Third Karmapa 2002 = XII Khentin Tai Situpa, *The Third Karmapa's Mahāmudrā Prayer*, transl. and ed. by Rosemarie Fuchs, Snow Lion Publications, Ithaca (N. Y.) 2002.

*Dizionari citati*

Duff 2012 = Tony Duff, *The Illuminator. Tibetan-English Encyclopedic Dictionary*, Padma Karpo Translation Committee, Kathmandu 2012.

*Sitografia*

Tibetan Buddhist Resource Center: <http://www.tbrc.org>



The Dharmarājas of Gyantsé.  
Their Indian and Tibetan Masters,  
and the Iconography of the Main Assembly Hall in Their Vihāra

Erberto F. Lo Bue

This contribution is meant to draw attention to the role played by the kingdom of Gyantsé, in southwest Tibet, in establishing direct contacts with important Indian Buddhist masters in the 15<sup>th</sup>-century, as reflected also by the iconography of several temples in the dPal 'khor chos sde, the “Glorious Dharma Enclave” of Gyantsé, and to describe the iconographic programme in the main assembly hall of its gTsong lag khang (Vihāra) primarily on the basis of a first translation, as literal as possible, of relevant sections from 'Jigs med grags pa's historical text *rGyal rtse chos rgyal gyi rnam par thar pa dad pa'i lo thog dngos grub kyi char 'bebs* — started in 1479 and completed in 1481<sup>1</sup> — from its 1987 Lhasa edition compared with the corresponding ones in the manuscript belonging to Tucci's Tibetan Fund<sup>2</sup> and checked against the pictures taken *in situ* by Giada Rossi.<sup>3</sup> Such translation is meant to supplement the relevant information afforded by Giuseppe Tucci in his partial translations of 'Jigs med grags pa's text as published in the appendix to the second volume of his *Tibetan Painted Scrolls*.<sup>4</sup>

1. *lCags mo glang gi lo hor zla bryad pa*, the eighth month of the female iron ox year according to the Mongolian way of figuring month and year generally adopted in Tibetan calendar system; cf. 'Jigs med grags pa 1987, 378 (where the date 1421 in the front jacket flap is a misprint for 1481), Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 929 (where part of the date of the completion of the text is missing) and 'Jigs med grags pa in Tucci 1980, 670. The manuscript, consisting of 942 pages, is listed in De Rossi 2003, 338, no. 694.

2. De Rossi 2003, 338, no. 695, where the dates of the composition of the text are given: 1479-1481. The colophon of the Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 931-932 states that it was copied by a scribe from Gyantsé from the original manuscript text (*ma dpe*) extant at Ri khrod dGa' ldan in a *sa pho byi ba* year, which might correspond to 1520 at the earliest.

3. During the translation of sections of 'Jigs med grags pa's work as part of my courses in classical Tibetan at the University of Bologna, I related the wall paintings in the assembly hall of the gTsong lag khang as indicated in the text to their positions on the walls, suggesting to Giada Rossi, a student of mine who was very keen on the subject, to photograph the wall paintings in the ground-floor temples described in the text, which she did in November 2013, my first field work in Gyantsé having taken place in 1987 and my last visit having occurred in 1996. Giada Rossi photographed the wall paintings whose positions I had located tentatively on a plan of the gTsong lag khang on the basis of 'Jigs med grags pa's description and related a number of her pictures to the text as translated by me.

4. Tucci 1980, 662-670. In his letter of the 12th July 1989 Luciano Petech pointed out to me that

The first nucleus of the dPal 'khor bde chen, the monastic enclave of Gyantsé which later came to be known as dPal 'khor chos sde, was raised by dPal ldan bzang po (1318-1370), the founder of the Gyantsé dynasty, probably during the first two decades of the latter half of the 14<sup>th</sup> century. Indeed an inscription in its gTsong lag khang, the main and earliest foundation at the site, reports that the one hundred and twenty-five images of the Bhadrakalpa cycle painted on the eastern wall of the assembly-hall were commissioned by the *chos rgyal* (Dharmarāja) dPal bzang.<sup>5</sup> None of the names of the three painters mentioned in the inscription appears among those of the artists who worked in the nearby Great Stupa in the following century.

The founder of the monastic enclave of Gyantsé (Fig. 1), in which even Newar coppersmiths from the Nepal Valley<sup>6</sup> were involved along with Tibetan masters<sup>7</sup> in various arts and crafts, was dPal ldan bzang po's grandchild, the Dharmarāja Rab brtan kun bzang 'Phags pa (1389-1443), who found somehow small the earlier gTsong lag khang<sup>8</sup> raised by his grandfather before 1370 and decided to expand it in order to host a large statue of the Buddha to be raised in accordance with a newly-discovered iconometric drawing reporting the measures of the image housed in the Mahābodhi temple of Bodhgayā, India, in whose direction the new Vihāra of Gyantsé with its main image came to be oriented.<sup>9</sup> King Rab brtan kun bzang 'Phags pa had a special relationship with contemporary Indian Buddhist masters as reflected by the iconography of several temples in the dPal 'khor chos sde, such as the Lam 'bras lHa khang (Path and Fruit Temple), on the top floor of the western projection of the same monastic building, housing the great three-dimensional mandala of Cakrasaṃvara according to the tradition of the Indian *mahāsiddha* Luipa in its very middle.<sup>10</sup>

apparently the manuscript used by him, the same used by me, did not correspond to the one used by Tucci, who translated a different edition that could not be traced, as was the case for other texts used by the latter for publication and subsequently disappeared from his library. My own translation work in Lo Bue 2016 confirms Petech's impression.

5. Cf. Tucci 1941.II, 8 and 136-137. An inscription on the eastern wall of the gTsong lag khang mentions the *chos rgyal dPal bzang*, namely dPal-ldan-bzang-po, as the donor of the wall paintings illustrating one hundred and twenty-five images of the Bhadrakalpa cycle.

6. See 'Jigs med grags pa 1987, 63: *Bal bor zangs mgar ba*.

7. *Ibid.*, 63: *dpon mo che*, the term normally used in texts and inscriptions at Gyantsé and elsewhere to designate also master artists.

8. *Ibid.*, 65: *gTsong lag khang sngar brtsigs pa khyon chung zbig chung*.

9. The chief images raised in the new temples of the Vihāra and of the nearby Great Stupa were to be fashioned according to the same proportions. See Lo Bue 2016, 135.

10. 'Jigs med grags pa 1987, 87: *lTe ba'i char bCom ldan 'das dpal 'Khor lo bde mchog grub chen Lū hi pa'i lugs dkyil 'khor chen po rten dang bcas pa/ rgyu rin po che las grub pa blos blangs kyi tshul du*.

The painted clay statues at the sides of the triad of Vajradhara flanked by Vajrasattva and by the Mother Vajratopa,<sup>11</sup> occupying the central part of the western wall, the main one, represent the lineage of Indian and Tibetan masters cherishing the tantric teachings of the Path and Fruit centred around Cakrasaṃvara following Luipa's tradition. Of the Indian masters portrayed in the statues placed along the walls, mention should be made of the 11<sup>th</sup>-century scholar Gayadhara (Fig. 2), who travelled three times to Tibet, where he spent five years teaching the great Tibetan scholar 'Brog mi and helping him to translate many important tantric texts at the monastery founded by the latter, and where he was to die.<sup>12</sup>

On the surfaces of the walls above the statues is portrayed a group of “eighty-eight great yogins who attained *siddhi*”<sup>13</sup> headed by Luipa. The number of those masters is of no concern here since several sets are known to exist<sup>14</sup> and this particular one may have been transmitted either by Gling ras pa<sup>15</sup> or by the abbot of Bodhgayā, the Mahāpaṇḍita Śrī Śāriputra (ca. 1335-1426),<sup>16</sup> the last figure painted in the sequence (Fig. 3), who had been invited to the court of the emperor Chengzu by an important Ming embassy in the female water snake year 1413,<sup>17</sup> reached Gyantsé in the fourth month of the male wood horse year 1414 and was a guest of the royal family there, spending a couple of months at the monastery of ICang ra.<sup>18</sup>

11. *Ibid.*, 86: *Yum rDo rje snyems ma*. See translation below.

12. See Lo Bue–Ricca 1990, 442-443.

13. 'Jigs med grags pa 1987, 87: *De dag gi steng phyogs kyī ngos rnam la grub pa thob pa'i rnal 'byor chen po brgyad cu rtsa brgyad*. It is not clear how the figure of eighty-eight yogins was worked out by 'Jigs med grags pa. Schroeder (2006, 15 and 24-25) counts eighty-six main figures. However, he does not include the portrait of a Tibetan master painted without a caption at the centre of the upper register of the western wall, between Luipa and Nāgārjuna (Lo Bue–Ricca 1990, 412 and 418, pl. 149, top left), and there may well be such another figure portrayed in the murals. Be that as it may, the figure “eighty” reported in the inscriptions in the temple may well stand for “some eighty”, as is often the case when referring to this set (cf. the following note).

14. See for example Smith 2006. Templeman (2007, 71) points out that “in lesser works [...] we end up with a generic and largely unhelpful single list of 84 *siddhas* which generally lies at the heart of much of the confusion concerning precisely how such traditions as this are never static but constantly evolving to this very day”. In order to contextualize the social and literary background from which those tantric masters emerged, Templeman appropriately refers to Davidson 2002.

15. Cf. Lo Bue–Ricca 1990, 431.

16. For these dates, and a serious and scholarly examination of Śrī Śāriputra's life see McKeown 2010. Shastri 2002, 130 states that Śāriputra arrived at Gyantsé “sometime in 1418”, introduces errors in the chronology of the history of Gyantsé and furthermore, possibly following the wrong date published in the front jacket flap of the 1987 Lhasa edition, attributes 'Jigs med grags pa's work to 1421, before the construction of most of temples in the gTsub lag khang and of the sKu 'bum.

17. 'Jigs med grags pa 1987, 49.

18. *Ibid.*, 50-52: *Shing pho rta'i lo la/ [...]'Di lo zla ba bzhi pa'i nang du/ [...] chos kyī rje pa'i chen [dpal sha ri'i bu] Shākya Shri Sha ri pu tra Mahā swā mi [dpal sha ri'i bu] zhes mtshan yongs su grags pa de nyid/ ta bzhin [li chen] gyis spyān drangs nas phebs kyī yod pa'i bsu ba la/ chos kyī ryal po*



Paṅ chen Śrī Śāriputra, as he is called in the caption painted under his portrait in the Lam 'bras Temple, performed the consecration ceremony of a six-arcade bridge with a stupa rising in the middle of it, which Rab brtan kun bzang had built across the Myang river, giving its name to the region, to reach nearby Gyantsé. The inner walls of the stupa were painted with nine large mandalas, whereas figures of Buddhas and Bodhisattvas were painted on its sides.<sup>19</sup> In 1420-1421 the gilded copper statue of Śākyamuni (Fig. 4) occupying the central position in the main temple (*gtsang khang*) of the gTsong lag khang at Gyantsé was fashioned according to the proportions of the image housed in the Mahābodhi temple at Bodhgayā and following the model of a statue obtained from India by Śrī Śāriputra, and the nails and hair of that scholar, who was regarded as a root-*guru* in the entourage of the king of Gyantsé, were placed inside that statue.<sup>20</sup>

Below the image of Śrī Śāriputra there is the portrait of Kun dga' bkra shis rgyal mtshan, who is placed first among the dignitaries of the monastery of Sa skya mentioned in the *Mingshi*, which gives much room to his visit to the Ming court: he received the title of Mahāyāna Dharmarāja from the emperor and stayed in China from 1412 to 1414.<sup>21</sup> Through his contacts with the imperial court, Kun dga' bkra shis rgyal mtshan may have played a role in keeping the ties of the kings of Gyantsé with Chengzu (r. 1402-1424), as his father had already done with Togan Temür (r. 1348-1368).<sup>22</sup> Incidentally, the earlier connection of the Gyantsé rulers with the Yüan dynasty through their Tibetan overlords, the abbots of Sa skya, is illustrated by the portraits of the emperor Qubilai Khan and of Sa skya Paṅḍita on the southern wall of the very Temple of the Path and Fruit (Fig. 5).

Rab brtan kun bzang 'Phags-pa was responsible for inviting another important Indian scholar of the time, the Bengalese Vanaratna (1384-1468; Fig. 6), who

*'dus byung du phebs/ [...] lCang ra chos sder gdan 'dren zhus/ [...] lCang rar zla ba gnyis rtsam bzhugs [...]. Ta bzhin* stands for the Chinese *ta ren*, "His Excellency", and presumably refers here to the Ming ambassador (Tucci 1980, 686, n. 91, and 703, n. 818), Li chen (editor's note in 'Jigs med grags pa 1987, 51), sent by the first Ming emperor, Chengzu, who invited the abbot of Bodhgayā and under whose rule several models of the Mahābodhi temple at Bodhgayā were made (cf. Stoddard 1975, 92, pl. 65, Pathak 1986, pls. 45-48, Lo Bue 1994b, 102, pl. 61, and Weldon-Singer 1999, 46-47, pls. 7, 7a and 7b).

19. Cf. Tāranātha (?) 1983, 51-52, and 'Jigs med grags pa in Tucci 1980, 665-666.

20. 'Jigs med grags pa 1987, 66-68.

21. Cf. Tucci 1980, 686, n. 93, Lo Bue-Ricca 1990, 272, pl. 92, 274-275, 456, pl. 179, and 459-460, Ricca-Lo Bue 1993, 15, and Lo Bue 1996, 125, fig. 3, and 131.

22. During the second month of the male water dragon year 1412 the king's father, the *bdag chen* Kun dga' 'Phags pa, went to sBad cod to give a feast on the occasion of the arrival of the emperor Chengzu's ambassador (*ta bzhin*), who had come to invite Kun dga' bkra shis rgyal mtshan, and gave lavishly gifts to the ambassador and to his retinue of about five hundred people ('Jigs med grags pa 1987, 44). For the title *ta bzhin* referring to Ming ambassadors see 'Jigs med grags pa in Tucci 1980, 686, n. 91, and Tucci 1980, 703, n. 818.

travelled to Tibet on three different occasions and eventually settled in the Nepal Valley.<sup>23</sup> Vanaratna's journey to Gyantsé took place some time after 1426. That Indian master was an expert in the tantric tradition of the *Kālacakra*, which played a fundamental iconographic role at Gyantsé first in the *vimāna* of the palatine temple in the royal fortress on the rNam rgyal rtse mo, towering above the city, then in the *vimāna* at the top of the gTsub lag khang and eventually in the Great Stupa, particularly its topmost chapel. The importance given to the *Kālacakra* in Gyantsé is also related to the ties of its Dharmarājas with the princes of Zhwa lu, of whose monastery the great Tibetan scholar Bu ston, who had been especially trained in that tantric system, had been the abbot, and in particular with Thugs sras Lo tsā ba Rin chen rnam rgyal (1318-1388), Bu-ston's spiritual son, who made the *Kālacakra* the main object of his teachings.<sup>24</sup>

With the construction and furnishing of the most significant and complex religious monuments in Tibet, and with his new edition of the *bKa' gyur*, the most important canonical collection of Buddhist texts in Tibet, Rab brtan kun bzang 'Phags pa was the last great Dharmarāja of Tibet since the imperial period. His life represents a combination of lay power and religious faith characterized by a broad-minded attitude towards all religious schools, including Bon, which was unusual in a hierocratic society in which political power tended to be a prerogative of the clergy and of competing religious orders, eventually the dGe lugs pa under the Dalai Lama's succession system.

The date of the foundation of the dPal 'khor chos sde, 1418, and its attribution primarily to mKhas grub rje as reported in Tibetan, Chinese and English on the stele set at the entrance of the monastic compound in 1993, reflect the 5<sup>th</sup> Dalai Lama's view of the relationship of its founder, the Dharmarāja Rab brtan kun bzang 'Phags pa, with Tsong kha pa's famous disciple mKhas grub rje dGe legs dpal bzang (1385-1438), called *mKhas grub Rin po che* by the 5<sup>th</sup> Dalai Lama in his short account of the dynasty of Gyantsé, in which the "Great Fifth" describes mKhas grub's relationship with the King of Gyantsé in the foundation of the "Glorious Dharma Enclave" as a *mchod yon* ("patron-priest") one.<sup>25</sup>

23. gZhon nu dpal, who received initiations from Vanaratna, tells his life in some detail in his *Deb ther sngon po*, where he refers to Rab brtan kun bzang as "Si tu Rab bstan pa" ('Gos lo 1984, 935). Portraits of Vanaratna were made in Tibet and Nepal: cf. Prats 2000, 208, fig. 176, where the portrait is not identified properly, and Jackson 2011, 94-98, figs. 3.20-3.21.

24. Cf. Ricca-Lo Bue 1993, 17.

25. Dalai Lama V 1967, 110; on this term see in particular Ruegg 1991. Calling mKhas grub Rin po che *mKhas grub rje* in the *Vaidūrya ser po*, the Great Fifth states that at some point the relationship between mKhas grub rje and the Dharmarāja of Gyantsé ended (cf. Tucci 1980, 646 and 696, n. 412). Be that as it may, from 1431 the former declined the latter's repeated invitations to go to Gyantsé (Jia-He 1990, 164).

However, Tsong kha pa's disciple mKhas grub dGe legs dpal is not mentioned in relation to the foundation of the dPal 'khor chos sde in the history of the Dharmarājas of Gyantsé, whose author mentions instead mKhas grub chen po 'Jigs med grags pa, the author of the eulogy of the Lam 'bras Temple related to the Sa skya tradition reported at the end of the translations included in this article, who is mentioned elsewhere in the same history<sup>26</sup> and whose name is different from that of Tsong kha pa's disciple.<sup>27</sup>

Portraits of masters of the dGe lugs order, including Tsong kha pa, are conspicuous for their absence from the original iconographic programmes in the dPal 'khor chos sde and no chapel is devoted to that school out of the eleven opening on the fourth storey of the Great Stupa, illustrating the chief Buddhist traditions in Tibet, from the rNying ma to the bKa' gdams one. There are instead portraits of mKhas grub chen po Bo dong Phyogs las rnam rgyal, a scholar expert in the *Kālacakra* tradition who had a special relationship with Gyantsé, in the chapel devoted to the *Kālacakra* tradition on the fourth storey of the sKu 'bum,<sup>28</sup> and of the

26. For example in 'Jigs med grags pa 1520?, Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 50. mKhas grub chen po 'Jigs med grags pa should not be confused with the author of the history of the kings of rGyal-rtse, who was "the learned Śākya monk" (*Shā kya'i mang du thos pa dge slong*) known by the title of Phyogs thams cad las rnam par rgyal ba ("Victorious in All Quarters"); cf. 'Jigs med grags pa 1520?, Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 926, and Tucci 1980, 669.

27. 'Jigs med grags pa 1987, 63 and Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 148. The Great Fifth's identification has remained unchallenged presumably because of his reputation also as a scholar and has been followed by Tibetan as well as Western scholars who have not noticed the confusion of mKhas grub chen po 'Jigs med grags pa with mKhas grub rje dGe legs dpal bzang. There are several precedents of such confusions in the Indo-Tibetan tradition, which has mixed up at least two Nāgārjunas, eight Indrabhūtis, two Mar pas and half a dozen Ma gcigs (cf. Lo Bue 1994a) in spite of the fact that in his *Blue Annals* 'Gos gZhon nu dpal gives different dates and hagiographies for them, as well as two different Kashmirian Buddhist female practitioners named Lakṣmī (cf. Lo Bue 2015, 296, n. 103). Several important masters bearing the title of *mKhas grub* (*paṇḍitasiddha*) were present at Gyantsé in connection with the construction of the dPal 'khor chos sde during those years: mKhas grub dByangs can dga' ba, who wrote a eulogy on the occasion of the consecration of the private apartment (*gzim khang*) known as *gSer po mkha' spyod* in the abbot's palace (*bla ma'i pho brang*, 1418; cf. 'Jigs med grags pa 1520?, Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 237-239); mKhas grub chen po Phyogs las rnam rgyal from Bo dong (1375-1451), who wrote verses praising the Mahābodhi statue (1420-1421) in the main temple as well as the ceremony of consecration of the wall paintings (1422-1423) in its deambulatory and in the circumambulation passages of the assembly hall facing it (see relevant translations below; cf. 'Jigs med grags pa 1987, 72 and 83, and Lo Bue 2016), and who in 1438 would be invited to Gyantsé to perform the ceremonies commemorating the Awakening of Siddhārtha (cf. 'Jigs med grags pa in Tucci 1980, 666, and Lo Bue-Ricca 1990, 303); mKhas grub gSang ba bde chen and mKhas grub 'Chi med grub pa, who wrote verses in praise of the main temple, housing the Mahābodhi image ('Jigs med grags pa 1984, 75); and mKhas grub chen po mKha' 'gro dbang po, who wrote verses in praise of the Chos rgyal lHa khang (1423; see relevant translation below and cf. 'Jigs med grags pa 1987, 78). The title *mKhas grub chen po* (*mahāpaṇḍitasiddha*) appears also in 'Jigs med grags pa 1987, 49.

28. Cf. Tucci 1941.II, 222, and Ricca-Lo Bue 1993, 295.

Dharmarāja Rab brtan kun bzang identified by inscriptions on the first floor of the gTsug lag khang and in temples on the fifth storey of the sKu 'bum (cf. Fig. 7)<sup>29</sup>.

Significantly, in the male earth dog year 1418 Rab brtan kun bzang went to the monastery of Sa skya to receive the titles of *ta'i bwsī tu, nang chen* and *tukang*,<sup>30</sup> which the Yüan emperors had already granted to his grandfather,<sup>31</sup> and then, in the summer of the same year, he laid the foundations of the gTsug lag khang in the *chos sde*.<sup>32</sup> No wonder that in 'Jigs med grags pa's account the date of the foundation of the monastic compound is preceded by specific references to the Sa skya, not dGe lugs, religious and political context, mentioning important masters such as Sa skya Paṇḍita (cf. Fig. 5) and as his nephew and successor 'Gro ba'i mGon po 'Phags pa, who had accepted Mongol rule and become viceroys of Qubilai Khan in Tibet since 1249, 'Phags pa having received the title of *ti sbri (tishe*, "Master of the Emperor") from Qubilai in 1260, a title conferred under the Yüan dynasty also to another Sa skya master, Kun dga' blo gros rgyal mtshan dpal bzang po (1299-1327).<sup>33</sup>

Therefore the inscription on the stele at the entry of the Vihāra of Gyantsé reflects the later Great Fifth's attempt to involve his order in its foundation for the purpose of obscuring the crucial role played by other Buddhist schools and religious orders, primarily the Sa skya one supported by King Rab brtan kun bzang 'Phags pa, whose ancestors had served the monastery of Sa skya also in its military expansion in south Tibet,<sup>34</sup> and to celebrate the dGe lugs religious and political hegemony over southwest Tibet (gTsang), including Myang and the gTsug lag khang of Gyantsé, following the 5<sup>th</sup> Dalai Lama's conquest of that region in 1642 thanks to his Mongol ally, the Mongol ruler Gushri Khan, whom he appointed "King" (*rGyal-po*) of Tibet in reward for his military support.

King Rab brtan kun bzang 'Phags pa, unlike the 5<sup>th</sup> Dalai Lama,<sup>35</sup> was an enlightened and non-sectarian ruler, as confirmed by the edict he issued in 1440, in

29. The portrait illustrated in Fig. 7 is found in the Prajñāpāramitā Temple, facing north in the *bum pa* on the fifth storey of the Great Stupa, and is identified as *Mi dbang Kun bzang 'Phags* in the general inscription running along the painted walls. In reporting that inscription Tucci (1941.II, 115) places it wrongly in what he calls "Tempio primo", whereas it is found in the northern temple housing the statue of the Prajñāpāramitā, the third one according to Tucci's order proceeding clockwise from the first and main temple facing south and housing a statue of the Bhāgavata Mahāmuni. Cf. Lo Bue 2000, 389, fig. 3, and 392.

30. Tāranātha (?) 1983, 52: *thus dkon*.

31. For more details see Ricca-Lo Bue 1993, 19.

32. Cf. Tāranātha (?) 1983, 52-53, 'Jigs med grags pa 1987, 63, and Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 147, and Jia-He 1990, 165-166.

33. Cf. 'Jigs med grags pa 1987, 63, and Lo Bue-Ricca 1990, 279, n. 87.

34. See 'Jigs med grags pa in Tucci 1980, 662-663.

35. See for example the references in Lo Bue 2015, 27, n. 27.

which he invited all Buddhist monks, *mantrins* and followers of *bon*<sup>36</sup> to be zealous each in the virtues of his own *dharma* traditions, and thanked those subjects of his who had supplied compulsory labour, a usual substitute for taxation in Tibet, suffering greatly from tax-collectors, and exempted them from taxes for a three-year period.<sup>37</sup>

The section translated below describes the images and wall paintings, mostly covered by the smoke of candles and incense as well as the dust of almost six centuries, in the circumambulation passages along the main assembly hall and in the ambulatory surrounding the main temple housing the statue of Mahāmuni, the main image in the gTsug lag khang at the northern end of the hall, reflecting its author's high degree of religious devotion as well as iconographic competence.<sup>38</sup> Better preserved images such as those of the Indian master Atīśa, who played a crucial role in the renaissance of Buddhism in Tibet in the 11<sup>th</sup> century and is unmentioned in 'Jigs med grags pa's description, were painted after the dGe lugs takeover of the country in the 17<sup>th</sup> century.

36. 'Jigs med grags pa in Tucci 1980, 668 and 746: *ban de kun dang/ sngags bon rnam*.

37. Cf. *Ibid.*, 666.

38. On this chapel see Lo Bue 2016.

## Translation

### *The Circumambulation Passages of the Hall*

Regarding the sequence of what is found externally,<sup>39</sup> as for the criterion on whose basis the images of the Sugata are painted in the circumambulation passages (of the) hall<sup>40</sup> as a whole, there are the images of: the vast realm (of) mThong ba don ldan<sup>41</sup> described in the Mañjuśrī root tantra, painted on cotton<sup>42</sup> on the surface to the right of the door of the three deliverances;<sup>43</sup> with that, the realm of the *nirmāṇakāya* of the Buddha Vairocana surrounded by the whole (of his) circle (and) “sons”<sup>44</sup> to the right side of the circumambulation passage;<sup>45</sup> the realm of the *jīna* Ajita surrounded by the sixteen Noble Mahāsthaviras on the central door’s left surface; with that, the Tathāgata Nageśvararāja surrounded by his “sons” and disciples on the side to the left of the circumambulation passage; and, above the door, the triad of the ancestral Dharmarājas<sup>46</sup> (with) the Tārās fulfillers (of) good auspices.

Then, westwards,<sup>47</sup> there are the images represented in the figures of the realm of the venerable Mañjuḥoṣa surrounded by all sorts of *kāmadevas* on the right surface (in relation to) the door (of) the Vajradhātu Temple;<sup>48</sup> to its right the realm

39. Along the corridors in the hall and the ambulatory, surrounding respectively the assembly hall and main temple on the ground floor.

40. 'Jigs med grags pa 1987, 80: *khyams bskor khang*.

41. *Ibid.*: “Meaningful to Behold”, name of a Buddha image the sight of which brings merit and success to anyone.

42. 'Jigs med grags pa 1987, 80: *ras bris*, painted on cloth here applied to the wall, according to a technique documented also in Himalayan areas from Ladak to Bhutan, as well as in the Tibetan settlements in Karnataka, south India.

43. “Left” and “right” are used from the point of view of the main image in the temple, not from that of the visitor.

44. Related Bodhisattvas, next to the previous painting.

45. 'Jigs med grags pa 1987, 80: *bskor lam*.

46. *Ibid.* and Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 191: *chos rgyal mi dbon rnam gsum*, presumably for: *chos rgyal mes dbon rnam gsum*, the three ancestral Dharmarājas regarded by Tibetans as having played the most important role in the first spread of Buddhism in Tibet (7<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> century) and who are portrayed in the temple east of the assembly hall.

47. From the point of view of the deities painted on the wall facing that direction, towards the entrance of the Dharmarāja Temple opposite, across the hall.

48. The Vajradhātu Temple, opening on the west side of the assembly hall.

of the noble Cittaviśrāmaṇa Avalokiteśvara surrounded by the divine assembly of Avalokiteśvara drawn from the respective *sādhanas*; to its right the realm of the Bhāgavata Vajrapāṇi surrounded by a multitude of deities in addition to the *kāma-devas*; on the west side of the wall to the left of the door,<sup>49</sup> the vaster realm where the way in which the Twelve Deeds of the Bhāgavata Mahāmuni himself (Fig. 8) were performed is unfolded;<sup>50</sup> to its right the door guard Krodha Acala together with the assembly of the manifestations of his circle; on the left surface in relation to the door of this temple,<sup>51</sup> the realm of Amitābha's *nirmāṇakāya* surrounded by the detailed representation of the field of Sukhāvātī; to its left the realm of the Bhāgavata Ratnasambhava surrounded by his fourfold circle; to its right the realm of the Bhāgavata Bhaiṣajya Guru surrounded by the seven Sugata attendants together;<sup>52</sup> east, on the right surface (in relation to) the door (of the) Dharmarāja Temple,<sup>53</sup> the Bhāgavata Akṣobhya surrounded by the detailed representation of the field of Abhiratī; to its right the realm of the *nirmāṇakāya* of the Tathāgata Amoghasiddhi with his attire, surrounded by a divine assembly in addition to Buddhas, Bodhisattvas and Śravakas drawn for the "Four Continents" of the "One Hundred Thousand";<sup>54</sup> to its right the realm of the Buddha Ratnagarbha, truly perfect guide of old,<sup>55</sup> surrounded by a divine assembly drawn for the *sūtra* of the *Great Realization*;<sup>56</sup> and on the side (to the) left of the door,<sup>57</sup> the realm of the venerable Tārā<sup>58</sup> surrounded by the goddesses of the "Purest Uṣṇīṣa Ornament" and by the Tārās protecting from the eight fears on the basis of the vision of the

49. 'Jigs med grags pa 1987, 80: *yar khyu*. Tucci (1941, I, 157) interprets this technical term as indicating the "wall to the left of the door". If in this compound *khyu* refers to a section of the wall, since *yar* means "above, higher, upper", it may be suggested that *yar khyu* refers to the higher sections of the wall next to a door, suiting the description of the temples on the ground floor of the gTsub lag khang, where however I could not find a corresponding compound *mar khyu* to indicate the wall to the right of a door. As usual "left" and "right" are used from the point of view of the main image in the temple, not from that of the visitor.

50. This realm as well as the *krodha* mentioned below are visible on the main entrance wall left as one enters the hall, but right *more tibetico* from the point of view of the main image in the main temple looking towards the entrance from the end of the hall.

51. The Vajradhātu Temple mentioned in note 48, whose paintings on the western wall facing east are mentioned here.

52. The so-called Medicine Buddhas.

53. The temple housing the three ancestral Dharmarājas mentioned above, across the assembly hall opposite the Dharmadhātu Temple.

54. "One Hundred Thousand Verses", extended version of the *Prajñāpāramitā*.

55. This Buddha lived and taught infinite aeons ago (cf. Tucci 1936, 146).

56. 'Jigs med grags pa 1987, 81: *rTog* (for *rTogs*) *chen gyi mdo*, namely the *Mahāmokṣa-sūtra*.

57. Of the same temple, the Dharmarāja one. As usual "left" and "right" are used from the point of view of the main image in the temple, not from that of the visitor.

58. 'Jigs med grags pa 1987, 81: *rje btsun ma la*, but *rje btsun ma sGrol ma la* in the Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 193.

dPyal translator;<sup>59</sup> to its left the field of the noble Mārīcī described in the (relevant) chapter,<sup>60</sup> surrounded by several Mārīcīs drawn from their respective *sādhana*s; to its right the field of the Bhāgavatī<sup>61</sup> Uṣṇīṣavijayā Navātmaka surrounded by her circle<sup>62</sup> described in the respective *sādhana*; on the eastern side of the wall to the left of the door,<sup>63</sup> the vast field of the Bhāgavata Mahāmuni, “Father Meeting His Son” (*Pitāputrasamāgama*);<sup>64</sup> to its left the door guard Hayagrīva as ruler of the Krodhās surrounded by the assembly of his manifestations; and, above the door of the hall, the Bhāgavatīs (Mahā)pratisarā, (Mahā)sāhasrapramardanī, Mahāmāyūrī, (Mahā)mantrānudhārīnī, (Mahā)śītavaṇī, Grahamāṭṛkā<sup>65</sup> (and) Vasudhārā.

### *The Ambulatory*

There are, in full, the *jinas* Amitābha and Amitāyus dwelling as main figures surrounded by one thousand images identical to them on the west side of the “navel”<sup>66</sup> of the ambulatory; the three Mahāmunis<sup>67</sup> found as chief figures surrounded by images of the same ones on the northern side of the “navel”, and the two Akṣobhyas found as chief figures according to the school of the Lord (Atīśa) and the school of Bu (ston), surrounded by a thousand images identical (in) shape to them on the eastern side of the “navel”, and the images of Mañjuśrī, Vajrapāṇi (and) Avalokiteśvara found as chief figures surrounded by the three Families’ thousand figures of *nāthas* on the western side leftwards, Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha, Amoghasiddhi, Vairocana found as chief figures surrounded by the five Families’ thousand images on the northern side leftwards; Grahamāṭṛkā Mahāvidyā, Sita Tārā Cintāmaṇi Cakra<sup>68</sup> (and) Dhvajāgrakeyūrā surrounded by

59. Chos kyi bzang po (12th-13th century) of the dPyal clan, claiming descent from Khri srong lde brtsan (cf. Lo Bue–Ricca 1990, 286-287).

60. In the same *sūtra* mentioned above.

61. bCom ldan dpal gTsug tor in ’Jigs med grags pa 1987, 81, but bCom ldan ma gTsug tor, in the Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 193.

62. Of eight deities, making a total of nine deities altogether.

63. ’Jigs med grags pa 1987, 81: *yar khyu’i shar phyogs la*; cf. note 49. As usual “left” and “right” are used from the point of view of the main image in the temple, not from that of the visitor.

64. The 16th section of the *Ārya-Mahāvratnakūṭa-sūtra*.

65. ’Jigs med grags pa 1987, 82 gZa’ yum, the Great Mother of the Planets, namely Grahamāṭṛkā Mahāvidyā; cf. Chandra 1991, 375, no. 1007, and Tucci 1941 I, 190.

66. ’Jigs med grags pa 1987, 82: *lte ba*, namely the main and ideally central portion of the *gtsang khang*, the main temple where the main image in the Vihāra is housed. See Lo Bue 2016.

67. Presumably the Buddhas of the Three Times.

68. ’Jigs med grags pa 1987, 82, sGrol dkar yid bzhin nor bu ’khor lo, literally “Sita Tārā’s Wish-fulfilling Wheel”; cf. Chandra 1991, 250, no. 647.



a thousand images of Vasudhārā, Sita Tārā (and) Khadiravaṇī Tārā, eastwards to the left side;<sup>69</sup> (and) the divine assembly described in the *dPang skongs phyag rgya pa*,<sup>70</sup> in full, on the inner surface of the balcony:<sup>71</sup> in the male water tiger year [1422] the thirty-four-year-old<sup>72</sup> Dharmarāja had requested that all those should be made.

Concerning the consecration ceremony, endowed with the six excellences,<sup>73</sup> performed by 'Jam dbyangs rin rgyal ba, the great abbot of gNas rnying, the Paṇḍi-tasiddha Phyogs las rnam rgyal<sup>74</sup> praised it fully like this:

“As to the third of the eighteen excellences,

This gTsub lag khang beautified by four great projections<sup>75</sup> (on different levels,

Refined because of one hundred levels (of) precious timber,<sup>76</sup>

Embarassing the *vimāna*,<sup>77</sup>

It is the third of the eighteen excellences”.

I thank Guido Vogliotti, Cesmeo and Ernani Orcorte, Giada Rossi, Charles Bills, the Nyingje Lam Collection and Rossi & Rossi for allowing me to illustrate this contribution with their pictures.

69. Continuing the circumambulation clockwise and reaching the eastern wall of the ambulatory of the main temple housing the statue of Mahāmuni at the end of the assembly hall.

70. 'Jigs med grags pa 1987, 82. This might possibly correspond to the Vinaya text *Pan gong phyag rgya pa*.

71. Of the gallery on the upper floor; cf. 'Jigs med grags pa 1987, 82, where a note by the editors specifies that the old register (*dkar chag*) simply reports that “As for the hall circumambulation (here: *skor*) passages on the whole, there are forty-four realms (*zhing kham*s) including large painted figures”.

72. *More tibetico*, that is counting the whole of the first and last year taken into consideration.

73. 'Jigs med grags pa 1987, 82: *bzang po drug*, literally “the excellent six”, referring also to six precious ingredients, such as medicinal spices and drugs.

74. Bo dong Phyogs las rnam rgyal (1375-1451), who would be invited to Gyantsé to perform commemorative ceremonies of Siddhārtha's Awakening in 1438. Cf. 'Jigs med grags pa in Tucci 1980, 666, Lo Bue–Ricca 1990, 303, and, for the dates, Jackson 1983, 9, and Jackson–Jackson 1984, 146, 148, 179.

75. The vestibule, eastern and western wings with their two levels, and the three-storey tower rising from the main temple in the Vihāra.

76. Cf. 'Jigs med grags pa 1987, 83, where a note by the editors adds what is reported by an early document: “The abbot of the congregation of Jo (mo nang gi) gdan (sa, founded by Dol bu pa Shes rab rgyal mtshan) hesitated in relation to (such) features, apart from the errors made in the understanding of the same”.

77. Almost putting to shame the incomparable palace of the gods on Mount Meru.

*List of Illustrations*

Fig. 1. The Vihāra and the Great Stupa of Gyantsé.

Fig. 2. Gayadhara. Gyantsé Vihāra. Lam 'bras Temple. 1425 © Cesmeo and Ernani Orcorte (1.8.1987).

Fig. 3. Śrī Śāriputra. Gyantsé Vihāra. Lam 'bras Temple. 1425 © Guido Vogliotti (17.8.1996).

Fig. 4. The Mahābodhi statue. Gyantsé Vihāra. Main Temple. 1420-1421.

Fig. 5. Qubilai Khan and Sa skya Paṇḍita. Gyantsé Vihāra. Lam 'bras Temple. 1425 © Charles Bills.

Fig. 6. Vanaratna. Ca. 1468. Nyingjey Lam Collection. Courtesy: Nyingjey Lam Collection and Rossi & Rossi.

Fig. 7. King Rab-brtan-kun-bzang. Gyantsé Great Stupa. Fifth Storey. Prajñāpāramitā Temple. 1430s © Guido Vogliotti (17.8.1996).

Fig. 8. The Bhāgavata Mahāmuni. Gyantsé Vihāra. Assembly Hall. 1422 © Giada Rossi (11.2013).

## References

- 'Gos lo 1984 = 'Gos lo gZhon nu dpal, *Deb ther sngon po*, vol. II, Si khron Mi rigs dPe skrun khang, Chengdu 1984.
- 'Jigs med grags pa 1520? (see note 2 in this article), ms kept in the Tucci Tibetan Fund in Rome (see below, De Rossi 2003).
- 'Jigs med grags pa 1987 = 'Jigs med grags pa, *rGyal rtse chos rgyal gyi rnam par thar pa dad pa'i lo thog dngos grub kyi char 'beb*, Bod-ljongs Mi-dmangs dPe-skrunkhang, Lhasa 1987.
- Chandra 1991 = Lokesh Chandra, *Buddhist Iconography*, International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, New Delhi 1991.
- Dalai Lama V 1967 = 'Nag dBañ Blo bZan [sic] rGya mTsho, *rGyal rabs rdzogs ldan g'zon nu'i dga' ston (Early History of Tibet)*, (no indication of publisher), Delhi 1967.
- Davidson 2002 = Ronald Davidson, *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*, Columbia University Press, New York 2002.
- De Rossi 2003 = Elena De Rossi Filibeck, *Catalogue of the Tucci Tibetan Fund in the IsIAO Library*, vol. II, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma 2003.
- Jackson 1983 = David Jackson, *Commentaries on the Writings of Sa-skya Pañdita. A Bibliographical Sketch*, «The Tibet Journal» 8, 3 (1983), 3-23.
- Jackson 2011 = David Jackson, *Mirror of the Buddha. Early Portraits from Tibet* (with contributions by Christian Luczanits), Rubin Museum of Art, New York 2011.
- Jackson-Jackson 1984 = David Jackson, Janice Jackson, *Tibetan Thangka Painting. Methods & Materials*, Serindia, London 1984.
- Jia-He 1990 = Jia Xiang Yun, He Zongying, *By Whom and When Was the Pal-khor Chode Monastery Founded?*, *Tibet Studies*, «Journal of the Tibetan Academy of Social Sciences (Lhasa)» 2, 2 (1990), 161-166.
- Lo Bue 1994a = Erberto Lo Bue, *Ma-gcig Labs-sgron and Ma-gcig Zha-ma. A Case of Mistaken Identity*, in Per Kvaerne (ed.), *Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992*, vol. II, The Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo 1994, 481-490.

- Lo Bue 1994b = Erberto Lo Bue, *Tesori del Tibet. Oggetti d'arte dai monasteri di Lhasa*, La Rinascente, Milano 1994.
- Lo Bue 1996 = Erberto Lo Bue, *The Sacred Enclave of Gyantse*, in Pratapaditya Pal (ed.), *On the Path to Void. Buddhist Art of the Tibetan Realm*, Marg Publications, Mumbai 1996, 122-141; and «Marg» 47, 4 (1996), 38-57.
- Lo Bue 2000 = Erberto Lo Bue, *On Some Inscriptions in the Temples of the bum-pa of the Great Stupa at Gyantse*, «East and West» 50, 1-4 (2000), 387-437.
- Lo Bue 2015 = Erberto Lo Bue, *Considerations on the gTsong lag khang in the dPal 'khor chos sde of rGyal rtse*, in Olaf Czaja, Guntram Hazod (eds.), *The Illuminating Mirror. Tibetan Studies in Honour of Per K. Sørensen on the Occasion of His 65th Birthday*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 2015, 283-302 and 596-600.
- Lo Bue 2016 = Erberto Lo Bue, *A Tibetan Mahābodhi. The Main Image in the dPal 'khor chos sde of rGyal rtse*, in Elena De Rossi Filibeck, Michela Clemente, Giorgio Milanetti, Oscar Nalesini, Federica Venturi (eds.), *Studies in Honour of Professor Luciano Petech. A Commemoration Volume 1914-2014*, «Rivista degli Studi Orientali» (Supplemento n. 1) 89 (2016), 133-146.
- Lo Bue–Ricca 1990 = Erberto Lo Bue, Franco Ricca, *Gyantse Revisited*, Le Lettere, Firenze 1990.
- McKeown 2010 = Arthur McKeown, *The Life & Times of Sariputra (ca. 1335-1426)*, (PhD thesis) Harvard University 2010.
- Pathak 1986 = Suniti Kumar Pathak (ed.), *The Album of the Tibetan Art Collections*, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna 1986.
- Prats 2000 = Ramon Prats (ed.), *Monasterios y lamas del Tibet*, La Caixa, Barcelona 2000.
- Ricca–Lo Bue 1993 = Franco Ricca, Erberto Lo Bue, *The Great Stupa of Gyantse. A Complete Tibetan Pantheon of the Fifteenth Century*, Serindia, London 1993.
- Ruegg 1991 = David Seyfort Ruegg, *mchod yon, yon mchod and mchod gnas/yon gnas: On the Historiography and Semantics of a Tibetan Religio-Social and Religio-Political Concept*, in Ernst Steinkellner (ed.), *Tibetan History and Language. Studies Dedicated to Uray Géza on His Seventieth Birthday*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Wien 1991, 441-453.
- Schroeder 2006 = Ulrich von Schroeder, *Empowered Masters. Tibetan Wall Paintings of Mahāsiddhas at Gyantse*, «Orientations» 37, 2 (2006), 91-98.
- Shastri 2002 = Lobsang Shastri, *Activities of Indian Panditas in Tibet from the 14th to the 17th Century*, in Henk Blezer (ed.), *Tibet, Past and Present. Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, vol. II.1, Brill, Leiden–Boston–Köln 2002, 129-145.
- Smith 2006 = E. Gene Smith, *Siddha Groups and the Mahāsiddhas in the Art and Literature of Tibet*, in Rob Linroth (ed.), *Holy Madness. Portraits of Tantric*

- Siddhas*, Rubin Museum of Art–Serindia Publications, New York–Chicago 2006, 63-69.
- Stoddard 1975 = Heather Karmay Stoddard, *Early Sino-Tibetan Art*, Aris and Phillips, Warminster 1975.
- Tāranātha (?) 1983 = lHag pa tshe ring ed., Tāranātha (?), *Myang yul stod smad bar gsum gyi ngo mtshar gtam gyi legs bshad mkhas pa'i 'jug ngogs zhes bya ba*, Bod-ljongs Mi-dmangs dPe-skrun-khang, Lhasa 1983.
- Templeman 2007 = David Templeman, (book review of) Rob Linroth (ed.), *Holy Madness. Portraits of Tantric Siddhas*, «Marg» 58, 3 (2007), 69-71.
- Tucci 1936 = Giuseppe Tucci, *Indo-Tibetica*, vol. III: *I templi del Tibet occidentale e il loro simbolismo artistico*, part II: *Tsaparang*, Reale Accademia d'Italia, Roma 1936.
- Tucci 1941 I = Giuseppe Tucci, *Indo-Tibetica*, vol. IV: *Gyantse ed i suoi monasteri*, part I: *Descrizione generale dei tempi*, Reale Accademia d'Italia, Roma 1941.
- Tucci 1941 II = Giuseppe Tucci, *Indo-Tibetica*, vol. IV: *Gyantse ed i suoi monasteri*, part II: *Inscrizioni. Testo e Traduzione*, Reale Accademia d'Italia, Roma 1941.
- Tucci 1980 = Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, vol. II, Rinsen Book Co., Kyoto 1980.
- Weldon–Singer 1999 = David Weldon, Jane Casey Singer, *The Sculptural Heritage of Tibet*, Laurence King, London 1999.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5

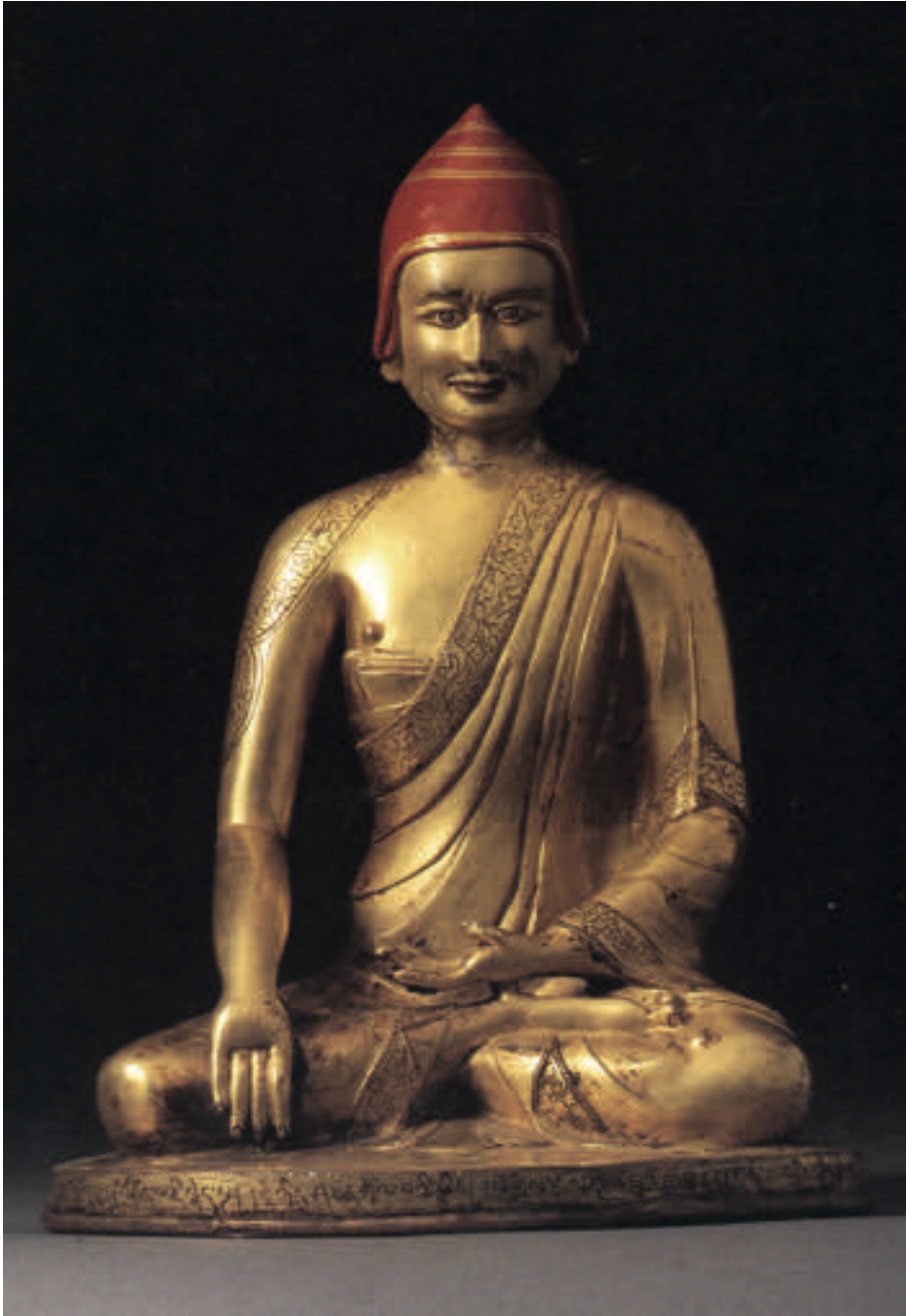


Fig. 6





Fig. 7



Fig. 8

## In Search of Lamayuru's *dkar chag*

*Elena De Rossi Filibeck*

Before entering into the discussion of my research report about the *dkar chag* – or guide book –, let me briefly explain how I came into possession of the manuscript. In September 2010, just a month after the mudslide had damaged a part of Ladakh, I nonetheless went ahead with a trip to Lamayuru which had been organized much earlier at a time when I had not been able to foresee the flood. Thanks to the presentation by Lama Konchog Rigzin of the Central Institute of Buddhist Studies at Choglamsar (Leh) and by Lama Paljin of the Centro Mandala in Milan, my colleague and friend Kristin Blancke and I were received by the rTogs ldan rin po che.<sup>1</sup> He helpfully opened the library of the monastery for us. At my request he allowed me to take photos of the *dkar chag* manuscript owned by the monastery.

In his *Kingdom of Ladakh*,<sup>2</sup> as far as the events of the Dogra conquest are concerned, Professor Petech refers to three sources quoted by Gergan which he himself had been unable to consult. These included: «An account of the mishaps and destructions undergone by the Lamayuru monastery during the war, compiled in 1862 by its *bla zur* dKon mchog rang grol».<sup>3</sup>

Observing the colophon where author and date were reported, I later realized it could be the same text.

On my return to Italy, before translating the text, I checked to see if it was already known.

For this purpose the only person I knew who could help me was the late Gene Smith. As far as he knew, the manuscript was indeed unrecorded<sup>4</sup> and he asked me to send it to the TBRC Centre as soon as I had finished my work, which I shall certainly do. He also suggested that I contact the Chetsang rin po che of the Deh-

1. Name: dKon mchog bstan dzin thub bstan rgyal mtshan, the ninth of the series, born in Durbuk in 1939. Part of this paper was presented at IATS 2013 (International Association of Tibetan Studies, Ulan Bator).

2. Petech 1977, 138.

3. Gergan 1976, 594.

4. It was only in 2014 that I found mention of this text in the article by Blancke 2014, 274, n. 1. She wrote «[...] it is being translated by K. H. Everding». Unfortunately this translation, if it exists, was not available to me.

radun Songtsen Library to find other versions. I spent the first week of May 2012 there and spotted two more *dkar chag-s*<sup>5</sup> but did not find the one I was looking for. On my last day in Dehradun, just a few hours before leaving, Dehradun Kagyu College's *mkhan po* Shes rab appeared. Knowing about my research, he brought me a copy of the manuscript written in capital letters (*dbu can*).<sup>6</sup> It was a great joy for everybody. The Library employee went away to photocopy the text but unfortunately after just a few pages the machine broke down.

A month later I found a pdf copy of the manuscript in *dbu can* in my inbox, sent and prepared by the *mkhan po*, whom I sincerely thanked.

When I started the work I realized that the original manuscript was missing some pages. Thus, without the pdf I received from Dehradun *mkhan po* – to whom Gene Smith had referred me – I would not have been able to come into possession of the complete text of the manuscript.

Since this is not the place to present a translation of the whole text, I will just mention the most noteworthy information about it.

The manuscript (1a-15b) titled //g.yung drung dgon dang po ji ltar chags rabs dang da ltar ji gnas tshul gyi rnam dbye bi dza har ti sma// (from now on text A1) is written in *dbu med*, measures 20 x 5 cm, and contains seven lines per page. The margins of the pages are marked by two red vertical lines.

The author of the text was *bla zur* dKon mchog rang grol nyi ma, who wrote the *dkar chag* in 1862 when the monastery was restored. He was also given the title of Bakula – the second of the series. He was born in sKyid ring to the family called Gong ma steng pa. We also know he learned how to read and write at the g.Yung drung monastery. At the age of 18, he went to Tibet where he took the vows of *dge bsnyen* in 'Bri gung thel. He completed his studies, and after seeing 'Bri gung skyabs mgon in a dream, he decided to come back to Ladakh.<sup>7</sup>

The author does not refer to his sources but writes relying on notes from the oral tradition (*thos lo*).

5. Text B //Thub bstan g.yung drung thar pa gling// de yang mang yul la dvags gsham phyogs phyi nang sa mtshams su thub bstan g.yu (*sic*) drung dgon gyis lo rgyus sa bcad tsam bkod pa la// 59-79 (modern print, s.l.s.a.).

Text C //g.Yung drung thar gling dgon gyi chags tshul dang// rten gsum ji ltar bzhengs dang bzhugs pa dang// 'dus sdes bslab gsum nyams len mdzad tshul sogs// cung zad gleng la lhag ltas gngang bstsol// 633-658 (modern print, s.l.s.a.).

6. Text A2, 1-28.

7. This information can be found in Text C, 664. See also Nawang Tsering Shakspo 1988, 439: «sKin dyang born Bakula dKon mchog Rang gro Nyi ma (*sic*)». See also Gergan 1976, 594.

*Origin of Lamayuru*

The author claims to tell the history of Lamayuru before the arrival of the Tibetans: «At that time in Ladakh *stod* there were no villages and everything was a complete desert. Later the K<sub>l</sub>a k<sub>l</sub>o, called 'Bro<sub>g</sub> pa<sup>8</sup> settled in the region of Sham, but since it was infested by bandits fighting each other, they built a little fortress in every valley».<sup>9</sup>

According to the oral tradition the *arhat* Nyi ma gung pa or Arya Madhyantika arrived in one of these valleys. He was the first to prophesy that the place where the monastery would be built would also be a centre for the propagation of the Buddha's doctrine.

He miraculously arrived in Yu ru from India, crossing Kashmir, Zangs skar and Gar zha. Performing the ritual of *chu gtor* he freed the lake from the Klu or Naga, who had been living there since ancient times.

As he pointed to the lake with his hermit's stick the lake itself drained.<sup>10</sup> It is told that the mountain on the east side of Yu ru from which the *arhat* foretold the future of Lamayuru was called sKam bur<sup>11</sup> because it was an arid (*skam*) protuberance ('bur).

The origin of the name of the future monastery is explained as follows:

Because of the movement of the waves of the lake the offerings made once in the *chu gtor*, were gathered from all directions at the centre of the lake, and these mixed with the humid air and earth upon the protuberance of the soil. And in the place where the monastery would arise since *g.yung drung*-shaped grains of corn were born, it was given the name of *g.yung drung* or swastika.<sup>12</sup>

It is important to remark that Tucci<sup>13</sup> found the erudite form of Yu ru, the original name of the village in the toponym g.Yung drung. It was then to be linked to the names of places in *ru*, highly recurrent in Indian Tibet toponymy – such as Miru, Suru and Taru. In the manuscript the toponym Yu ru is always kept distinct from the name of the monastery indicated as g.Yung drung dgon pa.

8. They are Dardi people, see Petech 1977, 6, and Vohra 1988, *passim*.

9. Text A1, 2a.

10. As we know, settling in a saintly place (chapel or monastery) which had previously been a lake seems to be a *topos* in Tibetan literature. See Venturi 2002, 55, and Sorensen–Hazod 2005, 56–57.

11. The place is recorded with this name on Francke's map (Francke 1926, II, 148), precisely between Lamayuru and Kalartse.

12. See Thubstan Paldan 1976, 8.

13. Tucci 1932, 69.

The origin of the name Seng ge sgang is also explained, which, as we know, is the oldest building in Lamayuru: «When Nyi ma gung pa made the lake miraculously drain, two swampland lions appeared. Later in that place the chapel named after that event would be built».<sup>14</sup>

The author refers the spread of the Buddha's doctrine to the presence of the Indian *siddha* Naropa (956-1040), remarking that the spread was not confined to the Yu ru area:

It is told that Naropa came from India to Kashmir and stopped in rDzong khul plug in Zangs dkar. Then he arrived here and took refuge on the top of the protuberance where the grains of corn were born. And even now it is said that in many regions such as Pu rig and sBal ti there are signs of the presence of the doctrine, such as statues, deserted shrines (*lha khang brul po*), *ma ni* and old *mchod rten*.<sup>15</sup>

It is worthwhile noting that in Rin chen bzang po's biography, the draining of the lake is due to Naropa's presence and action.<sup>16</sup> The author speaks of ancient hearsay (*da lta rags rim tsam gyi thos lo ni*), which said that in the past a *dpon po* lord called Bhag dhar skyabs ruled over the region from the borders of Kashmir to Mar yur (*ka che'i sa mtshams nas mar yul la tshun chab srid du bzung ste*).<sup>17</sup> This fact is interesting because Vitali<sup>18</sup> remarks that the modern Ladakhi author Thub bstan dpal ldan claims that before the tha Nyi ma mgon conquest, Ladakh was ruled by the family Jo Bhag dhar skyabs. The supremacy of this family is then to be placed in a remote scenario. The author of the manuscript sets the supremacy of the *dpon* Bhag dhar skyabs before the arrival of Rin chen bzang po giving evidence of the vitality of some oral traditions, which, although uncertain, are still remembered. This tradition is also present in an article by Abdul Ghani Sheikh<sup>19</sup> who writes:

Western Tibet and Ladakh broke into small principalities. Tibet fell prey to internal strife and its monarchy came to an end. Upper Ladakh was then ruled by the Gyapa Cho, while Lower Ladakh was divided into small chiefdoms with the Dard chief Cho Broqdor Skyabs as the most prominent ruler.

This means that sKyi lde Nyi ma gong arrived after the Dard chief Cho Broqdor Skyabs / Jo Bhag dar skyabs. The author of this article found the information in a

14. Text A1, 2b; Text A2, 3.

15. *Ibid.*, 3b; Text A2, 4.

16. Snellgrove–Skorupski 1977, 76.

17. Text A1, 3b, Text A2, 5.

18. Vitali 1996, 324, n. 510.

19. Ghani Sheikh 2007, 11.

modern text by Kacho Sikandar Khan (1987) – an expert whom scholars trust.<sup>20</sup> We also know from both Ladakh rgyal rabs – translated by Francke –<sup>21</sup> and from Vitali's work that a *khri dpon* Bhag dar skyabs is remembered in an inscription by Wan la as the «ruler of the La dvags gsham and Pu rig», and also as the founder of *gsum brtseg* of Wan la in the 13<sup>th</sup> century. Vitali, knowing that, according to tradition, the existence of *khri dpon* can be located in ancient times, adds: «[...] unless Bhag dhar skyabs is a collective name addressing a high ranking family of non Tibetan people of Ladakh».<sup>22</sup>

Vitali considers the domain of the Bhag dhar skyabs of the Wan la inscription to be set in 1240. As far as its origin is concerned, he writes: «[...] the people of rGya kingdom were of Iranic stock».<sup>23</sup>

And also: «Judging from the artistic evidence of his Wan la gsum brtsegs its images are stylistically close to those of Bla ma g.yu ru Seng ge sngang and a date to about 1240 is sound». This is also consistent with Tucci's<sup>24</sup> hypothesis ascribing the oldest building in Lamayuru to a *bka' gdams pa* era.

### *History of the Monastery*

The Lamayuru microhistory mingles with Ladakh macrohistory and with the religious history of Tibet.

Referring to the arrival of Rin chen bzang po in mNga' ris, the author writes: «In this monastery of g.Yung drung the *bka' gdams* doctrine spread, and since that time it was established the rule that the abbot or *mkhan po* of g.Yung drung had to come from central Tibet».<sup>25</sup> And then:

Some generations of kings (*rgyal rabs*) later this monastery adopted the religious system of the *zhva dmar pa* and, specifically, of the monastery grva rgyun Byang yangs pa can.<sup>26</sup> It was the *zhva dmar gdan sa* location, and it was customary to go there since a monastery called Jo me lung was established there as a representative monastery (*do ma/ tshab ma*) of g.Yung drung.<sup>27</sup>

20. See Bredi 2010, 26 ff.

21. Francke 1926, 273.

22. Vitali 1996, 325. See also Tropper 2007, 105-140.

23. Vitali 1996, 388.

24. Tucci 1932, 62-63.

25. Text A1, 44; Text A2, 6.

26. The monastery is located 20 miles north of mTshur pu. It was founded in 1489 by Mus ras 'byams pa thugs rje dpal. Then it decayed and was converted to the dGe lugs pa in the years of the war with the Gorkha (1792). See Richardson 1998, 339, and Wylie 1962, 78, 150.

27. Text C, 636. /'di ga'i jo me lung zhes pa'i gnas der dgon pa do ma de yod par bshad/.

The author ascribes the spread of the doctrine to the first kings of the second dynasty:<sup>28</sup>

After the war with the 'Brog pa from Sham, the people grew and multiplied thanks to the establishment of many villages. Later the rGyal ba nyi ma'i gnyen (Buddha) doctrine spread among those from La dvags stod sham. According to old rumours the holy law spread to the South as far as those subjects of the king of Ladakh – including those from the country of Gar zha – were living, to the West – Kashmir – from Pu rig, to the North-West in Bru sah and Gilgit (*'gyil lid*). And, even now, those who arrive there can see *mchod rten*, chapels (*lha khang*) and rock engravings with their eyes (*mig lam*). Regarding the spread and the decline of the faith, in Ladakh and in the borderlands, – a king protector of justice having succeeded – the holy law had once again increased till now. Many monasteries such as 'Brug pa, Sa skya pa and rNyig ma pa were built.<sup>29</sup>

The author here accounts for many events happening at the same time, also making references to the foundation of Leh and Chu bi.<sup>30</sup>

Then he accounts for irrigation works involving the building of channels to convey water. The conquest of the borderlands is however set later, in a period known as the golden age of Ladakh (1550-1650).

Between 1350 and 1550, Ladakh underwent several invasions, which are recalled by the author just to affirm that during wars, the wealth and richness of the monastery would decrease: «Once the decay had risen from Yar khen in the country, Mongols and Balti disturbed the borders and this monastery became impoverished».<sup>31</sup> This was probably an allusion to the invasion by Mirza Haidar from Yarkand who assailed Ladakh in 1532.<sup>32</sup>

In the text the macrohistory remains in the background, letting names and anecdotes emerge:

Later, according to a prophecy made by rJe 'Bri gung pa 'Jig rten mgon po (1143-1217), the g.Yung drung monastery was granted to the 'Bri gung pa; the prophecy says: «In the West, as far as Bru sha and Gilgit the doctrine is practised». And, according to it, the doctrine spread and grew in this monastery and it is said that many

28. Petech 1977, 25-37.

29. Text A1, 5a; Text A2, 7, 8.

30. *Ibid.*, the author just says: «An heir of the royal lineage of Tibet».

31. Text A1, 6b; Text A2, 11.

32. See Petech 1977, 26-28. Other invasions were in 1545 and 1548. See also Mohammed 2005, 148.

great *siddhas* such as Grung pa rdzong pa<sup>33</sup> and others arrived from Tibet because here the doctrine was supported, shielded and spread by saintly people.<sup>34</sup>

Moreover, the reconstruction of the story of the arrival of 'Bri gung pa in Ladakh contains a mistake that still occurs nowadays.<sup>35</sup> It consists in attributing the encounter with the *chos rje* lDan ma of the 'Bri gung pa to the king 'Jam dbyangs rnam rgyal (reign ca. 1595-1616) rather than to bKra shis rnam rgyal (reign c. 1555-1575). The king gave him the land where afterwards the *chos rje* would have founded the monastery of sGang sngon bkra shis chos in Phyi dbang. Here follows the account:

The king Jam dbyangs rnam rgyal<sup>36</sup> fell ill and any healing rite was useless. Gods through prophecies and lamas through decrees asked for the 'Bri grung monastery of Ti se where there was a particularly saintly lama, a *yogin* of realization, whose name was Chos rje mDan ma.<sup>37</sup>

The prophecies say: «If you call him to perform the rite the king will instantly be healed from leprosy (*mdze*)», being invited, he became the spiritual advisor of the king. After the king had given him a *chos gzhis* he founded the monastery of sGang sngon bkra shis chos rdzong. The king also offered, as *chos srid gdan sa*, this monastery gYung drung which on that occasion gained the name of Thar pa gling because, according to the rule, whosoever entered the monastery was freed from sin.<sup>38</sup>

It also says that a relic or *nang rten* belonging to sGang sngon was the horn of the yak on which the *chos rje* lDan ma had ridden to come to sGang sngon.

The historical figures mentioned, such as dGa' ldan Tshe dbang,<sup>39</sup> the lama general sent by the fifth Dalai Lama in Ladakh, are described as being linked with some event regarding the monastery. We have to keep in mind that we are in the period of the siege of Basgo (1683). During this siege, the king of Ladakh bDe legs rnam rgyal (ca. 1680-1691) and his minister asked the Moghul governor of Kashmir (*Kha chul*) to intervene. He sent an army that beat the Mongol-Tibetan forces.<sup>40</sup> According to Petech the Tibetan Ladakhi Moghul war had a great political importance for the Western Himalayas. He wrote:

33. Unidentified: grub thob chen po grung pa rdzong pa zhes pa la sogs.

34. Text A1, 3b; Text A2, 4.

35. See Thubstan Paldan 1976, 14.

36. *i.e.* bKra shis rnam rgyal.

37. *i.e.* *rdzo rdzin pa* lDan ma kun dga' grags pa. Petech 1977, 29-30. For the history of the 'Bri gung pa in Ladakh see Petech 1988b, 355-368.

38. Text A1, 7a; Text A2, 12

39. He was the Mongol lama of Tashilumpo who had conquered mNga' ris for Tibet in 1679-1683. Petech 1977, 71-73.

40. Petech 1939, 157, and Petech 1988a, 33-34.



It determined the ruin of the short-lived Himalayan empire of the Ladakhi kings [...]. The border between Tibet and Ladakh, as settled in the peace which closed this war, is the modern border between Tibet and India, and the whole territorial status determined at that time has remained the same to this day, except only that Kashmir has absorbed and supplanted Ladakh.<sup>41</sup>

The monastery's main statue (*nang rten gyi gtso bo*) was an image of a lama called Chos rje Bya btang pa.<sup>42</sup> The texts says:

It was so powerful that any prayers to that image were immediately realized. And because someone would hide the *nang rten* in the country of Wam la, being impossible to conceal it, the throne for the statue which is still there was built in a place close to the Wam la river. Later, when the army of Kashmir returned, the commander wanted to bring the *nang rten* to Kashmir, but nobody could move it. And, although they tried to destroy it smashing it into pieces, it repaired itself. Thus there were marvellous signs for the diffusion of the doctrine.<sup>43</sup>

The tradition of *lo phyag* established with the treaty of Timogang (1684) – namely the payment of a tribute in homage to the authorities of Lhasa – is recalled together with the fortunes and misfortunes of the monastery:

According to the document (*yig tshang*) of the bka 'shag (*sde pa gzhung gi bka 'shag*) sixty loads were granted to the abbot of the monastery. Later, with the decadence of the 'Bri gung pa order, the loads were reduced to twenty or thirty. The *lo phyag pa* Bha bha Ag mad shan<sup>44</sup> showed up with just twenty or thirty loads for the incarnate (*sku thog*) of mTsho mo gling pa.<sup>45</sup>

The period of the king Tshe dpal rnam rgyal (reign 1782-1802) and of his great minister Tshe dbang don grub is recalled because they had protected the monastery and the doctrine:<sup>46</sup>

41. Petech 1988a, 19.

42. It seems to be the same lama who visits Pu rangs, quoted in Vitali 1996, 482, n. 813, from the Zhang zhung snyan rgyud.

43. Text A1, 6a; Text A2, 10.

44. Referring to Ag mad shan we understand that the right spelling of the name is Ahmad Shah. See Petech 1977, 132: «Another special envoy of the Ladakhi king came to the Tibetan capital in 1827 with a suite of 17 men; his name is given as Ahmad khan. Probably he was one of the Muslim traders which by this time monopolized the lo phyag missions». The time is that of the Dalai Lama XI (1838-1856) when the mTsho smon gling sprul sku Ngag dbang 'jam dpal tshul khirms (1819-1844) was regent of Tibet, cf. Petech 1988c, 141-2.

45. Text A1,4b; Text A2,6.

46. Petech 1977, 127 à propos of Tshe dbang don grub: «like a mother brought the Kingdom to

Some *rdzong* of Ladakh *sham* adopted the system of the *chos khrims* rather than the *rgyal khrims*. Even the community of monks was enlarged by 300 or 400 people. The particularly saintly things – such as relics – also increased, and there was abundant wealth. And many years passed during which the monastery was a place where buddhists and non-buddhist were protected after the arrival of the lineage of the Ladakh *chos rgyal*.<sup>47</sup>

A huge war between Ladakh and Baltistan is remembered because the monastery of Lamayuru was the intermediary in order to reach an agreement concerning the borders of the two countries. Unfortunately, it is impossible to know which war – amongst the many between Ladakh and Baltistan – the author is referring to, since there were frequent attacks in 1804, 1811, 1812 and 1815.<sup>48</sup>

Then Ladakh fell under the domain of Gulab Singh (1792-1857) the raja of Jammu. The author also describes the Dogras' invasion.<sup>49</sup> This is the dramatic story:

When Tibet had to fight with bDzi Jo ra war (*i.e.* Zorawar Singh 1786-1841), *bka' blon* of Jammu, since Ladakh had an agreement with Tibet, that territory was filled with armies from Jammu, each with his commander and his army – united under the power of one called Dhe wan ha ri can –, from Kha chul to Grang tse in Ladakh.<sup>50</sup> Then all the fortresses of Ladakh, without saving North and South Sham sTod were destroyed. Even from this monastery which was right on the armies' path the men fled to the mountains. For one summer, while the armies were on the march, not only all the monasteries, but also the *bla brang* and the villages were empty after being conquered, and all the doors and the windows were open. Later, in autumn, the authorities having reached an agreement, the Jammu armies turned back and the men came back to the villages from the mountains. Inside, among all the paintings and the *rtan* of this *bla brang* (*i. e.* Lamayuru) only the plaster statue of 'Bri gung zhabs drung bsTan 'dzin padma'i rgyal mtshan<sup>51</sup> not even for one cubit was ruined. On the contrary, just a Mongolian lute remained of the furnishings, everything had been destroyed. The precious *bka' 'gyur* (the holy scripture set) was full of straw and the cattle could enter into the assembly hall and all were evil because some monks had been killed. Afterwards the whole community of monks fled each to his own village, and when they gathered again they were no more than a dozen. When they had come back from the mountain they made flower pots and

prosperity and merit».

47. Text A1, 7b-8b; Text A2, 13, 15.

48. Petech 1977, 127 ff.

49. *Ibid.*, 138 ff.

50. He is the Dewan hari chand in Cunningham 1854, 355, the Diwan in Francke 1926, 137, and the lban ha ri can in Schubert 1937, 206, 209.

51. His reliquary (*gser gdung*) is in the 'du *khang* of rGyang grags. See De Rossi Filibeck 1988, 46, 81. Regarding the monastery see Tucci 1937, 94-99.

clay tools for meditation. They settled in huts because they were desperate and miserable because of the war. The chapels of the *bla brang* emptied and the sound of evil spirits coming and going was heard (*mi ma yin*).<sup>52</sup>

### *Restoration of the Monastery*

The text also refers to the arrival of dKon mchog rang grol who started to restore the monastery:

During the summer of the next year, when he arrived in Yu ru he made offerings to everybody and, in two years time, he repaired the plaster statues, starting with the damaged ones. And after two years he also realized the new and precious *bka' 'gyur*. Some years later the necessary tools for the shrine, the dances and the offerings were realized. Then alms were given to the whole Sham s'Tod and the ruins were restored. Furthermore, lord Bakula Rang grol nyi ma<sup>53</sup> made (?)<sup>54</sup> a new meditation hat with three, four turnings of felt (*khom*), since the one of the *bka' brgyud pa* was too old.<sup>55</sup>

The last pages are dedicated to the list of the ceremonies of the monastery which we should compare with the contemporary liturgy.

In the words that Petech wrote many years ago we can find the reason for the research about the Lamayuru *dkar chag*:

Another very important source of the Ladakh *rgyal rabs* chiefly for its third section (*i.e.* Ladakhi history) must have been the *dkar chag* (*mahatmyas*) of the Ladakhi monasteries: they are works of usually very ancient origin and contain very interesting information. The notices in the third section about pious works and donation of the kings are most certainly copied from the *dkar chag* of the most important Ladakhi monasteries: for example Alchi and Lamayuru.<sup>56</sup>

52. Text A1, 10b; Text A2, 18.

53. Text A2, 9.

54. Doubtful translation.

55. Text A2, 18-23. See the image of the hat in Cunningham 1854, 372.

56. Petech 1939, 95.

*Acknowledgements*

My sincere thanks are due to many people who helped me in the search for Lamayuru's *dkar chag*, the study of which I am delighted to dedicate to Professor Giuliano Boccali. They are: the abbot rTogs ldan rin po che of Lamayuru monastery, Lama Konchog Rigzin of the Central Institute of Buddhist Studies at Choglamsar (Leh), Lama Paljin of the Centro Mandala in Milan, Dehradun Kagyu College's mkhan po Shes rab, my colleague and friend Kristin Blancke and, last but not least, my Ladakhi friend Tsering Samphel.

## References

### *Primary Sources*

Text A1 //g.yung drung dgon dang po ji ltar chags rabs dang da ltar ji gnas tshul gyi rnam dbye bi dza har ti sma// 1a-15b (*dbu med* manuscript).

Text A2 //g.Yung drung dgon dang po ji ltar chags rabs dang da ltar ji gnas tshul gyi rnam dbye bi dza har ti sma// 1-28 (*dbu can* copy, modern print s.l.s.a.).

Text B //Thub bstan g.yung drung thar pa gling// de yang mang yul la dvags gsham phyogs phyi nang sa mtshams su thub bstan g.yu (*sic*) drung dgon gyis lo rgyus sa bcad tsam bkod pa la// 59-79 (modern print, s.l.s.a.).

Text C //g.Yung drung thar gling dgon gyi chags tshul dang// rten gsum ji ltar bzhengs dang bzhugs pa dang// 'dus sdes bslab gsum nyams len mdzad tshul sogs// cung zad gleng la lhag ltas gnang bstsol // 633-658 (modern print, s.l.s.a.).

### *Secondary Sources*

Ahmad 1963 = Zahiruddin Ahmad, *Tibet and Ladakh. A History*, «St. Antony's Papers» 14 (1963), 1-58.

Ahmad 1968 = Zahiruddin Ahmad, *New Light on the Tibet-Ladakh-Mughal War of 1679-84*, «East and West» 18, 3 (1968), 340-361.

Blancke 2014 = Kristin Blancke, *Lamayuru (Ladakh) – Chenrezik Lhakhang: The Bar do Thos Grol Illustrated as a Mural Painting*, in Erberto Lo Bue, John Bray (eds.), *Art and Architecture in Ladakh. Cross-Cultural Transmission in the Himalayas and Karakorum*, Brill, Leiden–Boston 2014, 274-297.

Bray 2005 = John Bray, *Introduction. Locating Ladakhi History*, in Id. (ed.), *Ladakhi Histories, Local and Regional Perspectives*, Brill, Leiden–Boston 2005, 1-30.

Bredi 2010 = Daniela Bredi, *Scelte religiose e politica alle frontiere dell'Islam: Kargil e il regno di Purig*, «Rivista degli Studi Orientali» 82, 1-4 (2010), 9-34.

- Cunningham 1854 = Alexander Cunningham, *Ladakh, Physical, Statistical and Historical with Notices of the Surrounding Countries*, Wm. H. Allen and Co, London 1854.
- De Rossi Filibeck 1988 = Elena De Rossi Filibeck, *Two Tibetan Guide Books to Tise and La phyi*, VGH Wissenschaftsverlag, Bonn 1988.
- De Rossi Filibeck 1999 = Elena De Rossi Filibeck, *Later Inscriptions in the Tabogtsug lag khang*, in Luciano Petech, Christian Luczanits (eds.), *Inscriptions from the Tabo Main Temple*, IsMEO, Roma 1999, 189-207.
- Francke 1926 = August Hermann Francke, *Antiquities of Indian Tibet*, Archaeological Survey of India, Calcutta 1926, 2 vols.
- Gergan 1976 = Joseph Gergan (ed.), *Bla dvags rgyal rabs 'chi med gter*, S. S. Gergan (ed.), Srinagar 1976.
- Ghani Sheikh 2007 = Abdul Ghani Sheikh, *Ladakh and its Neighbours. Past and Present*, in John Bray, Nawang Tsering Shakspo (eds.), *Recent Researches on Ladakh 2007*, J&K Academy of Art, Culture & Language, Leh 2007, 11-24.
- Mohammed 2005 = Jigar Mohammed, *Mughal Sources on Medieval Ladakh*, in John Bray (ed.), *Ladakhi Histories, Local and Regional Perspectives*, Brill, Leiden-Boston 2005, 147-160.
- Nawang Tsering Shakspo 1988 = Nawang Tsering Shakspo (ed.), *Recent Researches on Ladakh 2007*, J&K Academy of Art, Culture & Language, Leh 1988.
- Petech 1939 = Luciano Petech, *A Study on the Chronicles of Ladakh*, s.n., Calcutta 1939.
- Petech 1977 = Luciano Petech, *The Kingdom of Ladakh c. 950-1842*, IsMEO, Roma 1977.
- Petech 1988a = Luciano Petech, *The Tibetan-Ladakhi-Moghul War (1679-1683)*, in Id., *Selected Papers on Asian History*, IsMEO, Roma 1988, 19-44.
- Petech 1988b = Luciano Petech, *The 'Bri gung pa Sect in Western Tibet and Ladakh*, in Id., *Selected Papers on Asian History*, IsMEO, Roma 1988, 355-368.
- Petech 1988c = Luciano Petech, *The Dalai-Lamas and Regents of Tibet. A Chronological Study*, in Id., *Selected Papers on Asian History*, IsMEO, Roma 1988, 125-147.
- Richardson 1998 = Hugh Richardson, *The Karmapa Sect. A Historical Note*, in Id., *High Peaks, Pure Hearth. Collected Writings on Tibetan History and Culture*, Serindia Publications, London 1998, 337-378.
- Schubert 1937 = Johannes Schubert, *Der tibetische Mahatmya von Lamayuru*, «Artibus Asiae» 7 (1937), 205-216.
- Shakspo 1988 = Nawang Tsering Shakspo, *The Revival of Buddhism in Modern Ladakh*, in Helga Uebach, Jampa L. Panglung (eds.), *Tibetan Studies*, Proceedings of the International Association of Tibetan Studies (Schloss Hohenkammer-Munich 1985), Kommission für Zentralasiatische Studien, Bayerische

- Akademie der Wissenschaften, München 1988, 439-488.
- Snellgrove–Skorupski 1977 = David Snellgrove, Tadeusz Skorupski, *The Cultural Heritage of Ladakh*, Aris & Phillips, Warminster 1977.
- Sorensen–Hazod 2005 = Per K. Sorensen, Guntram Hazod, *Thundering Falcon. An Inquiry into the History and the Cult of Khra 'brug, Tibet's First Buddhist Temple*, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2005.
- Thubstan Paldan 1976 = Thubstan Paldan, *A Brief Guide to the Buddhist Monasteries and Royal Castles of Ladakh*, Kapila Power Press, Nanjagud (Karnakata) 1976.
- Tropper 2007 = Kurt Tropper, *The Historical Inscription in the Gsum brtsegs Temple at Wanla, Ladakh*, in Deborah Klimburg-Salter *et alii* (eds.), *Text, Image and Song in Transdisciplinary Dialogue*, Proceedings of the International Association of Tibetan Studies (Oxford 2003), Brill, Leiden 2007, 105-140.
- Tucci 1932 = Giuseppe Tucci, *Indo-tibetica I: mC'od rten e ts'a ts'a nel Tibet indiano ed occidentale. Contributo allo studio dell'arte religiosa tibetana e del suo significato*, Reale Accademia d'Italia, Roma 1932.
- Tucci 1937 = Giuseppe Tucci, *Santi e briganti nel Tibet ignoto*, Hoepli, Milano 1937.
- Venturi 2002 = Federica Venturi, *Guide to the Rdzing Phyi Monastery*, IsMEO, Roma 2002.
- Vitali 1996 = Roberto Vitali, *The Kingdoms of Gu.ge Pu.hrang*, Indraprastha Press (CBT), New Delhi 1996.
- Vohra 1988 = Rohit Vohra, *Ethno Historicity of the Dards in Ladakh-Baltistan. Observations and Analysis*, in Helga Uebach, Jampa L. Panglung (eds.), *Tibetan Studies*, Proceedings of the International Association of Tibetan Studies (Schloss Hohenkammer-Munich 1985), Kommission für Zentralasiatische Studien, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1988, 529-546.
- Wylie 1962 = Turrel V. Wylie, *The Geography of Tibet According to the 'Dzam gling rgyas bshad*, IsMEO, Roma 1962.

*Torrente di gioventù.*  
Il manifesto della poesia tibetana moderna

*Giacomella Orofino*

Il 1983 segnò una svolta radicale nella storia della letteratura tibetana.

Nella rivista letteraria *sBrang char* ('Pioggia leggera') venne pubblicata per la prima volta una poesia in versi liberi: *Torrente di gioventù*.<sup>1</sup> Era firmata da uno pseudonimo, Rang sgrol ('Autoliberato'),<sup>2</sup> nome che celava l'identità di Don grub rGyal, una delle figure più tormentate e geniali della letteratura tibetana del Novecento, da tutti riconosciuto come il padre della poesia tibetana moderna.

Fino ad allora era apparso impensabile per i poeti tibetani scrivere in versi sciolti. Gli unici canoni accettati erano quelli ben codificati, legati alle teorie estetiche della poesia classica, molto influenzata dal *kāvya* indiano.

Il lungo poema di Don grub rGyal scosse alle fondamenta il mondo intellettuale, segnò definitivamente il passaggio alla letteratura moderna tibetana e divenne il simbolo del coraggio dei tibetani contro qualsiasi tipo di oppressione politica e culturale.

Questa poesia bellissima, profondamente lirica, così importante ancora oggi per i tibetani, viene tradotta qui per la prima volta in italiano e dedicata a Giuliano Boccali, in segno di ammirazione per il suo grande contributo agli studi sul mondo indiano.

Don grub rGyal nasce nel 1953 nel villaggio di Gurong Phowa in una sperduta regione del Tibet Nord-orientale e fin da piccolo manifesta un grande talento letterario, insieme a una notevole capacità di studio e di memorizzazione delle fonti classiche.<sup>3</sup>

Nel 1966, quando la tragedia della Rivoluzione culturale cinese esplose in Tibet, Don grub rGyal ha tredici anni. In quel periodo l'istruzione nelle scuole tibetane era ridotta all'apprendimento mnemonico di pochi precetti marxisti-leninisti, insegnati da burocrati cinesi, i quali avevano preso il posto degli insegnanti tibetani

1. Don grub rGyal 1983.

2. Sul significato ambiguo e autoironico di questo pseudonimo si veda Shakya (articolo inedito), 12.

3. Sulla vita e le opere di Don grub rGyal si vedano: Stoddard 1994, Bhum 1995, Kapstein 1999, Chos skyong 2006, Virtanen 2014 e Jabb 2015.



che erano stati tutti deportati o uccisi. Malgrado lo studio della letteratura e della storia fossero stati brutalmente vietati, Don grub riesce a formarsi clandestinamente una profonda cultura. A sedici anni viene notato dal direttore della Radio Popolare del Qinghai che lo fa trasferire a Xining, il capoluogo di quella regione, affidandogli la conduzione della Radio locale. Lì ha modo di migliorare le proprie conoscenze della lingua tibetana, stringendo amicizia con A khu bSam gtan Tsang, un vecchio insegnante sopravvissuto ai campi di concentramento e autore di un dizionario della lingua tibetana moderna.

In seguito, grazie all'aiuto economico del direttore della Radio di Xining, si iscrive all'Università delle Minoranze Nazionali di Pechino. È il 1974. In quegli anni Don grub rGyal, nonostante la forte censura del regime continuasse in modo inesorabile, ha modo di approfondire la poesia classica e la storia antica del Tibet. Nel 1976 ritorna a lavorare per la Radio di Xining. Con la morte di Mao Zedong, l'imprigionamento della Banda dei Quattro e l'abolizione della Rivoluzione culturale, ha inizio un periodo di relativa liberalizzazione politica. Il 1980 segna un ulteriore passo in avanti nelle libertà che le autorità cinesi concessero alla minoranza tibetana, grazie al nuovo corso intrapreso da Deng Xiaoping. Nel maggio di quell'anno il segretario del partito comunista Hu Yaobang aveva visitato la Regione Autonoma del Tibet e in un discorso memorabile aveva chiesto pubblicamente scusa ai tibetani, ammettendo il fallimento politico del partito comunista in quella Regione. Quell'anno viene considerato l'inizio di una "Nuova Era" per il popolo tibetano.<sup>4</sup> Viene consentito agli artisti e agli scrittori di riprendere le loro attività creative, dopo dodici anni di divieto assoluto. Viene fondata la prima rivista letteraria tibetana, *Bod kyi rstom rig sgyu rtsal* ('Arte e letteratura tibetana'), in Tibet centrale a Lhasa, seguita nel 1981 da *sBrang char* ('Pioggia leggera') in Tibet orientale nella regione del Qinghai. Inizia un periodo di profondo ripensamento del canone letterario tibetano. Durante la Rivoluzione culturale, le uniche espressioni poetiche ammesse dal partito comunista erano state quelle di propaganda, in lode della "Grande Madre Cina" e dell'unità delle minoranze etniche. D'altra parte, i trattati di poesia classica, come la traduzione tibetana del *Kāvyaḍarśa* di Daṇḍin, che aveva determinato i canoni estetici della poesia tibetana classica, non corrispondevano più alle nuove esigenze della società contemporanea. Anche i valori della religione buddhista, per secoli l'unica forma di filosofia e religione contemplata in Tibet, avevano perso autorevolezza. La ricerca di un linguaggio nuovo, però, stentava a prendere forma. Don grub rGyal è uno dei principali animatori del dibattito sull'importanza della modernizzazione e del progresso, in antitesi alle idee legate alla società tibetana tradizionale. Le sue trasmissioni radiofoniche, attraverso le

4. Cf. Shakya 1999, 394-398 e Shakya (articolo inedito), 7.

quali manda in onda canzoni popolari tibetane e racconti epici, diventano un vero e proprio culto per i giovani.

Nel frattempo continua i suoi studi storici. Pubblica un saggio sulla storia medievale dell'impero tibetano e la traduzione dal cinese in tibetano degli *Annali della Dinastia T'ang*, relativi alla storia del Tibet. La sua tesi di laurea pubblicata solo nel 1985, *Storia e forme della poesia tibetana (mGur glu'i lo rgyus dang khyad chos)*, conferma il suo interesse per la storia del periodo imperiale tibetano (VII-IX sec.), ma mette a fuoco l'obiettivo vero dei suoi studi: quello di delineare la storia dell'evoluzione della lingua letteraria tibetana, intesa come strumento di identità nazionale, dai fasti del passato al suo potenziale futuro.<sup>5</sup> In questi anni inizia una fervente attività creativa. Sotto gli pseudonimi di "Radio Vittoria" (*rLung 'phrin rgyal*) e di "Autoliberato" (*Rang sgrol*) pubblica numerosi racconti e romanzi. La sua notorietà cresce rapidamente e diventa per i giovani un esempio da emulare.

A farlo conoscere a un pubblico ancora più vasto è soprattutto un volume pubblicato nel 1981, *L'alba della letteratura popolare ('Bol rtsom zhogs pa'i skya rengs)*,<sup>6</sup> che raccoglie per la prima volta in forma sistematica i suoi scritti apparsi fino ad allora in varie riviste. Il libro è una miscellanea di brani appartenenti a generi diversi: racconti, diari, poesie. L'autore esplora diversi registri linguistici, alternando la maniera della prosodia classica, derivate dal *kāvya* indiano, alla prosa narrativa in versi settenari e si cimenta anche nella scrittura di racconti popolari in dialetto o in descrizioni paesaggistiche ispirate alla letteratura cinese. Emerge con chiarezza la ricerca di un linguaggio personale, basato più che sulla rottura con l'eredità letteraria precedente, su un'intensa e appassionata rielaborazione di essa, e sulla contaminazione e mescolanza di modelli e stili disparati.

Il genio di Don grub rGyal e la portata di quell'operazione sono subito chiari: *L'alba della letteratura popolare* apre una nuova fase della letteratura tibetana svincolandola dal carattere didascalico, religioso, storiografico o epico che sia. La scrittura apre le sue porte alla società laica e contemporanea, con la sperimentazione di nuove forme di espressione e di nuovi campi di ricerca, abolendo il confine tra cultura alta e cultura popolare. Quello che Don grub rGyal prospetta è la nascita di una letteratura tibetana moderna che possa avere un suo posto tra quelle degli altri paesi del mondo.

Quando nel 1983 viene pubblicato *Torrente di gioventù* è come se una ventata di speranza e fiducia attraversasse i circoli intellettuali. I giovani iniziano a prendere

5. Su un'attenta analisi degli intenti nazionalisti sottesi alle ricerche storiche di Don grub rGyal, nel contesto più ampio degli studi sulla costruzione delle identità delle minoranze politiche e il loro rapporto con le culture colonialiste egemoni, si veda Shakya (articolo inedito), 10. Si veda inoltre Gamble 2015, 122-132.

6. Don grub rGyal 1981a.

coscienza della propria identità nazionale. In modo nuovo, mai prospettato fin ad allora, quel lungo canto in versi liberi diventa il manifesto della nuova poesia tibetana.<sup>7</sup>

L'acqua del corrente che scorre vorticoso da una roccia scoscesa è una metafora che rappresenta la forza e l'energia del giovane popolo tibetano.<sup>8</sup> Il suo movimento impetuoso simbolizza il desiderio di libertà e di rinnovamento, la necessità di riscatto dalle ombre del passato, pur conservando i valori culturali e artistici sedimentati durante il corso della storia. Il poeta risponde in modo chiaro al dibattito che si stava sviluppando in Tibet sull'esigenza da un lato di modernizzazione e di sviluppo e dall'altro di rottura con gli schemi arretrati e inadeguati della società passata. Nel suo manifesto i giovani devono compiere ogni sforzo per il progresso culturale del Tibet, eliminando qualsiasi forma di oscurantismo e di superstizione, senza però cancellare il patrimonio culturale del passato, ma rilanciando le arti, le scienze, la medicina e lo studio della storia e della lingua classica tibetana. Il canto è privo di riferimenti religiosi o di figure retoriche buddhiste ed esprime una visione radicalmente laica e progressista.

Pur rivoluzionando lo stile della poesia classica, i versi scorrono con un ritmo serrato, in molte stanze si ripete uno schema sillabico regolare che imprime grande musicalità al componimento. L'autore fa uso, per la prima volta in un componimento poetico, di brevi interiezioni bisillabiche all'inizio di ogni strofa: *e ma* ('meraviglia!'), *stos dang* ('guarda!'), *nyon dang* ('ascolta!'), *'di ni* ('questo!'). È un espediente usato per coinvolgere in modo diretto il lettore e dare un ritmo che richiami il suono dell'acqua.<sup>9</sup>

La ricerca linguistica e la sperimentazione di Don grub vengono sottolineate anche dal modo in cui dispone il testo, che assume le forme di una poesia viva. I versi sono disposti in modo asimmetrico, sono inseriti segni grafici che non appartengono alla scrittura tibetana e conferiscono alla poesia un grande impatto visuale.

7. Salutato subito da molti critici tibetani contemporanei come il primo poema in versi liberi della loro letteratura, si disse che Don grub aveva spezzato radicalmente le catene della scrittura passata e iniziato una nuova dimensione della letteratura contemporanea, dando origine a quella che fu definita 'poesia nuova' (*snyan ngag gsar pa*), ossia composizioni in versi liberi non più legate alle regole metriche del *kāvya*, o di qualsiasi altra norma stilistica precedente. Pema Bhum scrive di lui: «In the minds of young writers and intellectuals in Tibet today Dhondup Gyal is not only the founder of a new literary path but he has become something of a model for courage against oppression and a fighter for national honor». Cf. Bhum, 1995, 28. Si vedano pure Lha rgyal 1999, 1, Tshe grub 2005, 10 e dPal ldan, 1989, 70.

8. Per un'analisi approfondita dell'uso metaforico dei temi legati alla natura nell'opera di Don grub rGyal si veda Virtanen 2011 e 2014.

9. Sullo stile in versi liberi della poesia tibetana contemporanea si veda Robin 2002 e Robin 2005.

La poesia viene accolta con estremo favore dai giovani e dai circoli intellettuali tibetani, anche se non mancano critiche da parte delle frange più conservatrici.

La fama di Don grub, comunque, inizia a crescere in modo eccezionale e, come spesso succede nelle comunità tibetane, le grandi doti intellettuali e la notevole conoscenza del poeta vengono ritenute frutto di capacità spirituali elevate. Già da qualche anno circolava la voce che Don grub rGyal fosse la reincarnazione di un lama tibetano, gli era anche stata mandata una delegazione da un monastero per conferirgli il titolo di “prezioso maestro reincarnato”. Ma il giovane poeta reagisce energicamente a questo riconoscimento. Di tutta risposta scrive un racconto, *Il reincarnato* (*sPrul sku*),<sup>10</sup> sulle vicende di un impostore che cerca di trarre vantaggio personale dalla devozione popolare, denunciando i modelli inadeguati dell’antica società feudale e teocratica del Tibet. Il suo atteggiamento agnostico e scettico gli attira la critica e il sospetto dei circoli tibetani più conservatori. Viene accusato di blasfemia e di avversione al buddhismo e ben presto isolato. Il suo carattere irrequieto e ribelle, portato alla continua contraddizione delle regole e delle idee convenzionali, alimenta ulteriormente la sua solitudine. Spesso si ubriaca e gioca d’azzardo. La sua vita sentimentale è burrascosa e disordinata. Per la sua condotta anticonformista, il suo atteggiamento provocatorio e per il carattere nazionalista dei suoi scritti, si attira anche il sospetto dell’Accademia cinese. Viene trasferito in una sede universitaria di provincia, nella lontana prefettura di Tsholo, in Qinghai. Non incontra più nessuno, a parte alcuni suoi giovani studenti e pochi altri amici che condividono le sue idee controcorrente. Il suo carattere si fa man mano sempre più chiuso e aggressivo. A dispetto di ciò, la sua fama aumenta di giorno in giorno. Scrive moltissimo, alternando saggi e ricerche sulla storia della letteratura tibetana (memorabili i suoi studi e le sue brevi note sullo sviluppo del *Kāvyaādarśa* di Daṇḍin in Tibet)<sup>11</sup> a racconti, romanzi brevi e poesie che pubblica sulle riviste letterarie *sBrang char* e *Bod kyi rtsom rig sgyu rtsal*. Alcune sue poesie, musicate da un amico musicista, diventano veri e propri *hits* nelle regioni abitate dai tibetani.<sup>12</sup>

Il 1985 è un anno molto difficile per Don grub. Per sottrarsi alle ostilità dei suoi colleghi, cerca di farsi assumere in altre università, ma nessuna risponde favorevolmente. È diventato un personaggio molto scomodo. Sul versante familiare, il matrimonio con la seconda moglie è insostenibile. Quelli che lo frequentarono in quel periodo riferiscono un brusco cambiamento nella sua personalità. Si era lasciato andare, beveva in continuazione, non era più animato dall’entusiasmo e dalla fidu-

10. Don grub rGyal 1981b. Per una riflessione sul racconto di Don grub rGyal nel contesto del Tibet Nord-orientale, dove già dal diciannovesimo il sistema tibetano delle reincarnazioni aveva iniziato a subire alcune trasformazioni e a destabilizzarsi, si veda Kapstein 2002.

11. Cf. Lin 2008.

12. Le sue opere complete sono state pubblicate postume in sei volumi a Pechino nel 1997 in una ricca e attenta edizione a cura di Ban kho and bKra rgyal. Cf. Don grub rGyal 1997.

cia in sé che un tempo lo avevano caratterizzato. Il 30 novembre 1985, rimasto in casa da solo dopo un ennesimo litigio coniugale, scrive alcune lettere, una all'amico Zla ba Blo gros, un'altra a sua moglie, forse una terza ancora, e si suicida con il gas della cucina.<sup>13</sup> Ha trentadue anni.

In quegli ultimi scritti dichiara che quel gesto deve essere inteso come il suo estremo tentativo per risvegliare i tibetani dal loro torpore. I vecchi schemi devono essere rimossi e nuovi orizzonti devono dischiudersi, altrimenti non ci può essere alcuna speranza per il futuro della loro gente.

La notizia del suo suicidio si sparge velocemente. È un vero e proprio *shock*, soprattutto nei circoli intellettuali giovanili. Incominciano a diffondersi molti sospetti su quella morte tragica e inaspettata. Che sia stato ucciso dai quadri del partito comunista? Che sia rimasto vittima di una congiura ordita dai lama tibetani? Che sia scappato in India? La leggenda di Don grub rGyal prende forma. Si organizzano diverse commemorazioni che vedono la partecipazione di centinaia di tibetani. La commozione e il forte senso d'identità nazionale che le caratterizzano inducono il partito comunista cinese a vietare la celebrazione indetta per il primo anno dalla sua morte. Questo episodio alimenta il sentimento di resistenza dei tibetani e contribuisce alla costruzione del mito dell'eroe Don grub rGyal, come simbolo dell'autodeterminazione del popolo tibetano.<sup>14</sup> Vengono stampate tutte le sue opere inedite. Molti giovani artisti gli dedicano le loro composizioni. Vengono organizzati convegni in suo onore sia in Cina sia in India, a Dharamsala, nelle comunità della diaspora tibetana. Tra le opere a lui dedicate, nel 1993 viene pubblicata una raccolta di testi di giovani scrittori tibetani dal titolo *Torrente di gioventù (Lang tsho'i rBab chu)*,<sup>15</sup> un omaggio al suo poema più famoso, dove la metafora del torrente che irrompe dall'alto di una roccia assume il significato di una civiltà che, nonostante le gravi ferite inferte dalla storia, tenta a ogni costo di sopravvivere.

Una civiltà che trova in Don grub rGyal il suo dolente e tragico cantore.

13. Sul numero e il contenuto di queste lettere si vedano Chos skyong 2006, 148-152, 153-160, Bhum 1995 e Stoddard 1994, 825-826. Pema Bhum fa riferimento a due lettere, una indirizzata a Zla ba e l'altra alla moglie. Chos skyong invece riferisce di tre lettere, una delle quali sembra essere scomparsa.

14. Cf. Kapstein 1999, 47-48.

15. Cf. 'Gyur med 1993.

*Traduzione con testo a fronte*

ལང་ཚོའི་རྒྱལ་ཁབ།

སྤོ་ཞིང་བསངས་པའི་ནམ་མཁའ།

དྲོ་ཞིང་འཇམ་པའི་ཉི་འོད།

ཡངས་ཤིང་ཚེ་བའི་ས་གཞི།

མཛེས་ཤིང་སྐྱུག་པའི་མེ་ཏོག།

མཚོ་ཞིང་བརྒྱུད་པའི་ལྗང་པོ་ ... ..

ཨོ་མ། —

དེ་ལས་ཀྱང་ཉམས་དགའ་བ་ནི།

མདུན་ཕྱོགས་ཀྱི་བྲག་དོས་གཟར་བོན།

རྗེ་ལ་རྗེ་ལ་དུ་འབབ་པའི་རྒྱལ་ཁབ།

ལྷོ་ས་དང་།

རྒྱ་བའི་རྒྱབས་ཕེང་དཀར་ཞིང་དྲི་མ་མེད་ལ།

འོད་ཀྱི་ཐིག་ལེ་ནི་རྒྱ་བའི་རྗེ་མདོངས།

ནི་ཅོའི་རྗེ་ཕུ་ཐུ།

ཟེ་འོག་གི་རི་མོ།

དབང་བའི་གཞུ་རིས་... ..

ཉོན་དང་།

རྩ་ལི་བཞུར་སྐྱུ་གསལ་ཞིང་སྐྱེན་འཛིབས་ལྗང་ལ།

ལང་ཚོའི་སྐྱུ་དབྱེངས་ནི་དྲི་ཐའི་སྐྱུ།

ཚངས་པའི་དབྱེངས།

དབྱེངས་ཅན་དག།

ཁྱུ་བྱུག་གཤེད་... ..

ཀྱེ — འདི་ནི་རང་བཞིན་གྱི་རྒྱལ་ཁབ་དཀྱིལ་མ་ལོན་ཏེ།

བརྒྱུད་ཅིང་རྒྱལ་པའི་ཉམས།

འཛིགས་པ་མེད་པའི་སྤིང།

ཞུས་པ་མེད་པའི་དཔའ།

དར་ཞིང་རྒྱས་པའི་ལས།

མཛེས་ཤིང་འཕྲུང་བའི་རྒྱན།

སྐྱེན་ཞིང་འཛིབས་པའི་སྐྱུ་... ..

འདི་ནི། —

བོད་གངས་ཅན་གྱི་གཞོན་ནུ་རྒྱམས་ཀྱི་ལང་ཚོའི་རྒྱལ་ཁབ།

འདི་ནི། —

དུས་རབས་ཉི་ཤའི་ལོ་རབས་བརྒྱུད་ཅུང་མོད་རིགས་གཞོན་ནུ་རྒྱམས་ཀྱི་གསར་གཏོད་ཀྱི་སྤྲིང་སྤོངས།

འཐབ་འཛིང་གི་ཉམས་འགྲུང།

ལང་ཚོ་ལི་སྐྱུ་རྒྱ་རེད།

ཀྱེ་ཀྱེ། — རྒྱལ་ཁབ་ལི་ལང་ཚོ་ལ།

ལང་ཚོ་ལི་རྒྱལ་ཁབ།

— རྒྱུད་ལ་འཛིགས་པ་མེད་པའི་སྤིང་སྤོངས་དང་།

— ཞུས་པ་མེད་པའི་སྤོངས་པ།

*Torrente di gioventù*

Cielo profondo di indaco puro,  
 Luce solare di dolce calore,  
 Vaste sconfinite pianure,  
 Freschi fiori di leggiadra armonia,  
 Alti maestosi monti...

Ah meraviglia! —  
 Ma più incantevole ancora,  
 Sul ripido fronte di una roccia scoscesa,  
 Un torrente di acqua vorticoso.

Guarda!  
 Candidi freschi fiotti di onde turbinose,  
 Gocce di luce, iridescenti piume di pavone,  
 Manti di pappagalli,  
 Arabeschi di seta,  
 Archi di Indra...

Ascolta!  
 La chiara melodia dell'acqua che scorre,  
 Il canto della gioventù è il canto degli dei.  
 Il suono di Brahmā, la voce di Sarasvatī.  
 Il canto del cuculo...

Incanto! — Questo non è un torrente qualunque.  
 Ha una forza maestosa,  
 Un cuore impavido,  
 Un coraggio intrepido,  
 Un corpo vigoroso,  
 Gioielli magnifici,  
 Canti meravigliosi...

Questo! —  
 È il torrente di gioventù del giovane popolo del Tibet, il Paese delle nevi.  
 Questo! —  
 È nuova energia creatrice  
 È espressione della lotta dei giovani tibetani  
 nell'ottantesimo anno del ventesimo secolo.  
 È il suono del canto della gioventù.

Ehi! — Gioventù del torrente sì!  
 Torrente di gioventù  
 — Tu! Ma come hai sviluppato il tuo intrepido cuore?  
 — Il tuo grande coraggio?



—ཉམས་པ་མེད་པའི་ཟིལ་གྲགས།  
—འཇོན་མཐའ་མེད་པའི་སྤོངས་གྲགས་འདི་ལྟ་བུ་ཞིག་ཇི་ལྟར་རྒྱས་པ་ཡིན།

རེད་ལགས།  
དཔྱིད་གསུམ་མཁའ་ནས་བབས་པའི་རྩེ་རྒྱ།  
དབྱུང་གསུམ་སྐྱོལ་བའི་རྩེ་མིག།  
སྤོན་གསུམ་སང་དང་སེར་བའི་སྤྱིང་བཅུད།  
དགུན་གསུམ་གངས་དང་ཁ་བའི་ཡང་བཅུད།

གཞན་ཡང་།  
གངས་རྩེ་རྩེ་རྩེ་གཡའ་རྩེ་ནགས་རྩེ་  
ན་རྩེ་རྩེ་རྩེ་ལུང་རྩེ་ལ་རྩེ་ལ་ལུང་རྩེ་

མདོར་ན།  
—བཀྲ་ཤིས་པའི་རྒྱ།  
—དགོ་ལེགས་འབྲུང་བའི་རྒྱ།  
—དོན་འགྲུབ་པའི་རྒྱ།  
—ཡན་ལག་བརྒྱན་ལྡན་གྱི་རྒྱ།  
—ཡུན་སྲུང་ཚོགས་པའི་རྒྱ་སྤོ།

རྒྱ་ལྡན་མི་གཅིག་བརྒྱ་དང་བརྒྱད།  
རྒྱ་སྤོ་མི་གཅིག་ཁྲི་མ་འབུམ།  
ཁྲི་དེ་ནི་མཐུན་སྤྱི་ལ་གྱི་རྩེ་ཞིག་ཡིན་པས།  
གཡའ་དག་མཐུན་གྱི་བྲག་ལས་འབབ་པར་མེད།  
ཁྲི་དེ་ནི་ཡོངས་འདུས་གྱི་རྩེ་ཞིག་ཡིན་པས།  
ངམ་གྲིག་གི་གཡའ་ལས་མཚོང་བར་སྤོབས།

ཁྲི་ལ་གསུམ་བྱུང་གི་རྩེ་སྤྱི་བསྐྱེད་པའི་སྤོངས་པ་དང་ལྡན་པས།  
ཁྲི་ལ་གྱི་སྤོངས་ཆེ་ཞིང་ལས་སྤོངས་དར་ལ་ཟིལ་གྲགས་ཆེ།  
ཁྲི་ལ་ཞིངས་པ་སྤངས་ཤིང་བྲིགས་པའི་དྲི་མ་མེད་པས།  
ཁྲི་ལ་གྱི་བཞུར་རྒྱན་རིང་ལ་འབབ་རྒྱན་དྲག།  
ཁྲི་ལ་སྤོངས་མ་འདོར་ཞིང་སྤྱིང་བཅུད་གཞིབ་པའི་ནུས་པ་དང་ལྡན་པས།  
ཁྲི་ལ་གྱི་ལས་སེམས་གཅོང་ལ་ལང་ཚའི་དཔལ་ཡོན་རྒྱས།

རྩེ་རྩེ་ཡ།  
ཁྲི་དེ་ནི་ལོ་རྒྱུས་གྱི་དཔང་བོ་དང་།  
མ་འོངས་པའི་ལམ་འདྲན་རེད།  
ཁྲི་ལ་གྱི་དྲི་མ་བུ་ལ་བའི་རྩེ་ཐིགས་མེ་རེའི་ནང་དུ།  
གངས་ཅན་བོད་གྱི་འཕེལ་འགྲིབ་འཁོད་ཡོད་ལ།  
ཁྲི་ལ་གྱི་གཞེགས་མ་འབར་བའི་རྩེ་ལ་ཕན་མེ་རེའི་ནང་དུ།  
བསིལ་ལྡན་ཁ་བའི་ལྷོངས་གྱི་དར་རྒྱུད་འདུས་ཡོད།

ཁྲི་ལ་མེད་ན།  
སྤྱི་རིག་པའི་རལ་གྱི་ལ་ངར་ཇི་ལྟར་རྒྱུད།

ཁྲི་ལ་མེད་ན།  
བཟོ་རིག་པའི་རྩེ་གྱི་ལ་རྩེ་ཇི་ལྟར་འཇོག།

— La tua fiera energia?  
 — Il tuo furore immane?

Sì!

Pioggia che cade dal cielo in primavera,  
 Sorgenti che spuntano dalla terra in estate,  
 Fluidi di brina e grandine in autunno,  
 Elisir delle nevi e dei ghiacci in inverno.

E ancora!

Acqua dei monti innevati — Acqua delle rocce — Acqua delle slavine —  
 Acqua delle foreste  
 Acqua dei prati — Acqua delle montagne — Acqua delle valli — Acqua degli  
 alti pascoli — Acqua delle pianure

In breve!

— Acqua di fortuna,  
 — Acqua di felicità,  
 — Acqua che realizza i desideri,  
 — Acqua degli otto segni di buon auspicio,  
 — Acqua dagli attributi perfetti.

Non un semplice rivolo, ma centootto.

Non una sola fonte, ma diecimila, centomila.

Tu sei l'acqua dell'unione, perciò

Ti lanci temeraria dalle aspre rocce.  
 Tu sei l'acqua dell'universo, perciò  
 Ti tuffi intrepida negli abissi profondi.

Tu che fiera accogli le nuove correnti,  
 Tu dalla mente aperta, il corpo vigoroso, la grande forza,  
 Tu priva di superbia e di ogni ombra di arroganza,  
 Tu dalle origini antiche, dalle forti tradizioni,  
 Tu che rifiuti il marciume e bevi il nettare dell'essenza,  
 Tu dalla mente e il corpo puri, luce della gioventù che divampa.

Torrente!

Tu sei testimone della storia,  
 La strada che conduce al futuro.  
 In ogni tua limpida goccia  
 Si specchiano l'ascesa e il declino del Tibet, il Paese delle nevi.  
 In ogni tuo atomo scintillante,  
 Si fondono l'inizio e la fine del Regno delle nevi eterne.

Senza te,

Come si tempera la spada del linguaggio?

Senza te,

Come si affila il pugnale delle arti?

ཁྲིད་མེད་ན།

གསོ་བ་རིག་པའི་ལྗོན་པ་རྣམས་མི་ཐབ་ལ།  
ཚད་མའི་མེ་ཏོག་དང་ནང་རིག་འབྲོས་བུང་སྤྲིན་མི་སྲིད།

གཅིག་བྱས་ན་—

ཁྲིད་གྱི་རྒྱ་ཤེལ་དང་འདྲ་བའི་སེམས་ལ་འང་།  
ལོ་རྒྱུས་གྱི་རྒྱ་ལ་དང་།  
དམ་ལཱ་འབྲུག་གི་ནད་རྒྱིང་།  
སྒོར་ས་དད་གྱི་རྒྱ་བར།  
རྒྱིང་ཞེན་གྱི་རྒྱལ་མན་སོགས་མཆིས་ཀྱང་སྲིད་མོད།

ཡིན་ན་ཡང་།

ཁྲིད་ལ་ལང་ཚེའི་རྣམ་བཞིན་དང་སྤྲེས་སྲོབས་གྱི་དཔལ་དང་ལྡན་པས།  
དགུན་གསལ་གྱི་ཅོག་གིས་ཁྲིད་གྱི་སེམས།  
—འབྲུག་རྩོམ་གྱི་སྒྲོམ་དྲ་འཇག་པའི་གོ་སྐབས་ནི་ནམ་ཡང་མ་མཆིས་ལ།  
རྒྱང་འཆུབ་གྱི་སྤྲེས་ཁྲིད་གྱི་བཞུར་རྒྱན།  
—ལན་བརྒྱུར་གཏུབས་ཀྱང་ཚད་པའི་ངས་པ་ནི་དེ་བས་ཀྱང་གལ་ཡོད།

རྒྱ་མཚན་ནི་—

ཁྲིད་གྱི་རྒྱ་མགོ་གངས་དང་འབྲེལ་ཞིང་།  
ཁྲིད་གྱི་རྒྱ་རྒྱ་མཚོར་འདྲེས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།  
ཁྲིད་གྱི་ལོ་རྒྱུས་གྱི་བཞུར་རྒྱན་རིང་མོས།  
ད་ཚེལ་གཟེ་བཞིན་དང་ལ་རྒྱ་བཅང་བ་དང་།  
ཁྲིད་གྱི་དམ་རབས་གྱི་བཞུར་རྒྱ་སྤྲན་མོས།  
ད་ཚེལ་སྤུལ་མ་དང་སྤྲོབས་འཕགས་བསྐྱེལ་བུང་།

གསལ་བྱུང་ངམ་—རྒྱབ་ཆ་ལགས།  
ཤད་གངས་ཅན་གྱི་གཞིན་ལྷ་རྣམས་གྱི་དྲི་བ་འདི་དག་ཁྲིད་གྱིས་གསལ་ན་པ།

ལོ་བྱུང་།

སྤྲན་དག་གི་རྒྱ་མཚོ་གསོམ་པས་བདུང་ན་ཇི་ལྟར་བྱ།  
སྲིབ་སྒྲོར་གྱི་སྐྱང་ཚེན་ཚ་བས་གཅོས་ན་ཇི་ལྟར་བྱ།  
མའོན་བརྗོད་གྱི་སེང་གོ་དྲིགས་པས་གཟེར་ན་ཇི་ལྟར་བྱ།  
ཆོས་ལཱ་གྱི་བུ་རྒྱུད་དུ་ཕྱག་ཏུ་ལས་ན་ཇི་ལྟར་བྱ།  
སྤྲན་རྣམས་གྱི་ལོ་ཤེལ་སྲིང་བར་ལས་ན་ས་ཡོས་འཇིན།  
ཚན་རིག་གི་གཞིན་ལྷ་མག་པར་ཡོན་ན་བས་བཇི་ལྟར་བགྱིད།  
ལག་རྒྱལ་གྱི་བུ་མོ་བག་མར་བས་ན་ཁྲི་བོ་སྤེལ་བྱ།

ལགས་སོ་—རྒྱབ་ཆ་ལགས།

ཁྲིད་གྱི་དམ་ཤིང་གསལ་ལ་སྤྲན་ཞིང་འཇེབས་པའི་སྤྲ་སྐྱེལ་བུང་བའི་ལན་དེ་དག་  
—ད་ཚེའི་སེམས་སྤྲོལ་རི་མོ་བརྗོད་པ་ལྟར་བཟང་ཡོད།

ངོ་མ།

མཚོར་སྤྲུག་འོད་སྲོང་འབར་བའི་སྤོན་ཚད་གྱིས་ད་ལྟའི་ཚབ་བྱེད་མི་རང་ལ།  
བ་རྗེའི་དྲི་དང་འབྲོགས་པའི་ཁ་སང་གིས་དེ་རིང་གི་སྒྲོམ་པ་གལ་མོད།

Senza te,

L'albero della medicina non può crescere,  
 Il frutto della religione e il fiore della filosofia  
 Non possono maturare.

Forse —

Nella tua mente simile al cristallo persistono ancora  
 Le ferite della storia,  
 Il male antico di guerre e conflitti,  
 Le cicatrici della superstizione,  
 La polvere del conservatorismo.

Però!

Tu hai la luce, la forza innata della gioventù.  
 Il ghiaccio dell'inverno non potrà mai penetrare la tua mente  
 con il suo gelo.  
 — Spade taglienti come potranno interrompere,  
 pur frammentandolo in mille parti,  
 — il turbine impetuoso della tua acqua?

Perché —

Le tue sorgenti stanno sui monti di neve,  
 Le tue foci si fondono con l'acqua degli oceani,  
 Il flusso della tua storia è profondo  
 Suscita in noi ammirazione e fiducia.  
 Il canto del tempo che scorre  
 È per noi forza e ispirazione.

Hai sentito? — Torrente?

Ascolta le domande dei giovani del Tibet, il Paese delle nevi!

Hei!

Come puoi lasciar soffrire di sete il nobile cavallo della poesia?  
 Come puoi far patire per il caldo l'elefante della metrica?  
 Come puoi far marcire nel sudiciume il leone  
 dell'ermeneutica?  
 Come alleverai, se lo abbandoni, l'orfano della drammaturgia?  
 Chi manterrà la tradizione dell'astrologia, se la svuoti di senso?  
 Chi darà il benvenuto al giovane sposo della scienza?  
 Chi prenderà in sposa la giovane fanciulla della tecnologia?

Si! — Torrente!

Le risposte che giungono dal suono del tuo chiaro, dolce canto  
 — Si incidono nelle nostre menti come disegni scalfiti sulla roccia.

In verità

Le mille meravigliose luci del passato non possono sostituirsi al presente.  
 L'acqua salata di ieri come può calmare la sete di oggi?





སྐབ་ཚའི་ལང་ཚོ་ལ་ཡལ་བ་མེད་ཅིང་།  
ལང་ཚོའི་སྐབ་ཚུ་ནི་དེ་བས་ཀྱང་ཉམས་པ་མེད།

ལདྲི་ནི་—

པོད་གངས་ཅན་གྱི་གཞོན་རབས་རྣམས་ཀྱི་ངག་ལས་བྱུང་བའི་ལང་ཚོའི་སྐབ་ཚུ་རེད།

ལདྲི་ནི་—

པོད་གངས་ཅན་གྱི་གཞོན་ལྷ་རྣམས་ཀྱི་སེམས་ན་འབབ་པའི་ལང་ཚོའི་སྐབ་ཚུ་རེད།

La gioventù del torrente non svanirà,  
Il torrente di gioventù non si inquinerà.

Questo —

È il torrente di gioventù che nasce dalle voci dei giovani del Tibet,  
il Paese delle nevi.

Questo —

È il torrente di gioventù che prorompe dalle menti dei giovani del  
Tibet, il Paese delle nevi.



## Riferimenti bibliografici

### *Opere in tibetano*

- 'Gyur med 1993 = 'Gyur med (ed.), *Lang tsho'i rbab chu* (Torrente di gioventù), mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, Xining 1993.
- Chos skyong 2006 = Chos skyong, *Rang grol zhib 'jug: don grub rgyal gyi mi tshe dang gsar gtod kyi snying stobs* (Uno studio su Rang sgrol. La biografia di Don grub rGyal e il suo coraggio innovativo), Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, Gansu 2006.
- Don grub rGyal 1981a = Don grub rGyal, *'Bol rtsom zhogs pa'i skya rengs* (L'alba della letteratura popolare), mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, Xining 1981.
- Don grub rGyal 1981b = Don grub rGyal, *sPrul sku*, «sBrang char» 3 (1981), 3-24.
- Don grub rGyal 1983 = Rang grol, *Lang tsho'i rbab chu* (Torrente di gioventù), «sBrang char» 2 (1983), 56-61.
- Don grub rGyal 1997 = *dPal don grub rgyal gyi gsung 'bum* (Opere complete di Don grub rGyal), ed. by Ban kho, bKra rgyal, Mi rigs dpe skrun khang, Pechino 1997, 6 voll.
- dPal ldan 1989 = bKra shis dPal ldan, *Don grub rgyal gyi brtsams 'bras dang des bod rigs kyi rtsom rig gsar par thebs pa'i shugs rkyen skor* (La produzione letteraria di Don grub rGyal e la nuova letteratura tibetana), «Bod ljongs zhib 'jug» 1 (1989), 64-85.
- Lha rgyal 1999 = bDud lha rgyal, *Lang tsho'i rbab chu' – klog 'don dang rol myong* (Torrente di gioventù, lettura e sensazioni), «sBrang char» 2 (1999), 1-4.
- Tshe grub 2005 = *So lta dang gzab nyan – bod kyi snyan ngag gsar ba bdams dpyad* (Guarda e ascolta attentamente! Selezione e analisi di testi di nuova poesia tibetana), mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, Xining 2005.

### *Studi in lingue occidentali*

- Bhum 1995 = Pema Bhum, *The Life of Dhondup Gyal. A Shooting Star that Cleaved the Night Sky and Vanished*, «Lungta» 9 (1995), 17-29.

- Gamble 2015 = Ruth Gamble, 'Cosmic Onomatopoeia' or the Source of *The Waterfall of Youth: Chögyam Trungpa and Döndrup Gyal's Parallel Histories of Tibetan mGur*, in J. Rheingans (ed.), *Tibetan Literary Genres, Texts, and Text Types*, Brill, Leiden–Boston 2015, 110-135.
- Jabb 2015 = Lama Jabb, *Oral and Literary Continuities in Modern Tibetan Literature. The Inescapable Nation*, Lexington Books, New York 2015.
- Kapstein 1999 = Matthew Kapstein, *Dhondup Gyal. The Making of a Modern Hero*, «Lungta» 12 (1999), 45-48.
- Kapstein 2002 = Matthew Kapstein, *The Sprul-sku's Miserable Lot. Critical Voices from Eastern Tibet*, in Tony Huber (ed.), *Amdo Tibetans in Transition. Society and Culture in the Post-Mao Era*, Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies (Leiden 2000), Brill, Leiden–Boston–Köln 2002, 99-113.
- Lin 2008 = Nancy G. Lin, *Döndrup Gyel and the Remaking of the Tibetan Ramayana*, in Lauran R. Hartley, Patricia Schiaffini-Vedani (eds.), *Modern Tibetan Literature and Social Change*, Duke University Press, Durham–London 2008, 86-111.
- Robin 2002 = Françoise Robin, *The Unreal World of Tibetan Free Verse Poetry. A Preliminary Study on Topics and Themes in Contemporary Tibetan Free Verse Poetry*, in Henk Blezer (ed.), *Religion and Secular Culture in Tibet*, Brill, Leiden 2002, 451-470.
- Robin 2005 = Françoise Robin, *L'avènement du vers libre au Tibet: une forme littéraire de l'intime au service d'un projet collectif*, in Jean-Louis Bacqué-Grammont, Angel Pino, Samaha Khoury (eds.), *D'un Orient l'autre. Actes des troisièmes journées de l'Orient*, «Cahiers de la Société Asiatique. Nouvelle série» 4 (2005), 573-601.
- Shakya (articolo inedito) = Tsering Shakya, *Dondrub Gyal and the Search for Tibetan Modernism* (per gentile concessione dell'autore).
- Shakya 1999 = Tsering Shakya, *The Dragon in the Land of Snows. A History of Modern Tibet Since 1947*, Columbia University Press, New York 1999.
- Shakya 2000 = Tsering Shakya, *The Waterfall and Fragrant Flowers. The Development of Tibetan Literature Since 1950*, «Manoa» 12, 2 (2000) 28-40.
- Stoddard 1994 = Heather Stoddard, *Don grub rgyal (1953-1985). Suicide of a Modern Tibetan Writer and Scholar*, in Per Kvaerne (ed.), *Tibetan Studies 2*, Proceedings of the Sixth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, The Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo 1994, 825-836.
- Virtanen 2011 = Riika Virtanen, *Dhondup Gyal and Nature. Interpreting Poetic Images of Wind and Cloud in Two Tibetan Works*, «Studia Orientalia» 109 (2011), 183-207.

Virtanen 2014 = Riika Virtanen, *Tibetan Written Images. A Study of Imagery in the Writings of Dhondup Gyal*, The University of Helsinki [Doctoral Dissertation], Helsinki 2014, consultabile al sito: <http://urn.fi/URN:I-SBN:978-952-10-7134-8>.

*Tabula gratulatoria*



Lorenza Acquarone, PhD  
 Alessandro Battistini (Kyoto University)  
 Chiara Bellini (SOAS)  
 Giacomo Benedetti, PhD  
 Laura Biondi (Università degli Studi di Milano)  
 Alessandro Boesi, PhD  
 Maria Patrizia Bologna (Università degli Studi di Milano)  
 Anna Bonisoli Alquati, PhD  
 Pierfrancesco Callieri (Università di Bologna)  
 Pinuccia Caracchi (Università degli Studi di Torino)  
 Nicoletta Celli (Università di Bologna)  
 Daniele Cuneo (Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle)  
 Florinda De Simini (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)  
 Marianna Ferrara (Sapienza Università di Roma)  
 Gian Giuseppe Filippi (Università Ca’ Foscari Venezia)  
 Elisa Ganser (Universität Zürich)  
 Saverio Marchignoli (Università di Bologna)  
 Carmela Mastrangelo (Sapienza Università di Roma)  
 Mara Matta (Sapienza Università di Roma)  
 Elena Mucciarelli (Universität Tübingen)  
 Chiara Neri, PhD  
 Giangiorgio Pasqualotto (Università degli Studi di Padova)  
 Alessandro Passi (Università di Bologna)  
 Genevienne Pecunia  
 Tea Pecunia  
 Agata Sannino Pellegrini (Università degli Studi di Palermo)  
 Roberto Perinu (Conservatorio “A. Pedrollo”, Vicenza)  
 David Pierdominici (Sapienza Università di Roma)  
 Irma Piovano (Presidente Asia Institute Torino)  
 Laura Pizzetti  
 Silvia Pizzetti (Università degli Studi di Milano)  
 Mario Prayer (Sapienza Università di Roma)  
 Serena Saccone (Österreichische Akademie der Wissenschaften)  
 Andrea Scala (Università degli Studi di Milano)  
 Massimiliano Vaghi (Università degli Studi di Milano)  
 Massimo Vai (Università degli Studi di Milano)  
 Vincenzo Vergiani (University of Cambridge)  
 Stefano Zacchetti (University of Oxford)

