



ACCADEMIA  
AMBROSIANA

CLASSE DI STUDI  
SULL'ESTREMO ORIENTE

*Sezione Cinese*  
*Sezione Giapponese*  
*Sezione Indiana*

中华文化研究所  
日本文化研究所  
भारतीय साँस्कृति विभाग

## ASIATICA AMBROSIANA

Saggi e ricerche di cultura religioni e società dell'Asia

2

2010

### CULTURE, RELIGIONI E DIRITTO NELLE SOCIETÀ DELL'ASIA ORIENTALE

**FEDERICO BORRAMEO, UNO SGUARDO VOLTO A ORIENTE**

*Nel IV Centenario dell'inaugurazione della Biblioteca Ambrosiana*

Atti del II *Dies Academicus* 30-31 ottobre 2009  
con Approfondimenti delle Sezioni di Studi su Cina e India

a cura di MARIA ANGELILLO

BIBLIOTECA AMBROSIANA

ISBN 978-88-7870-525-8

«Asiatica Ambrosiana» è in distribuzione presso l'Editore Bulzoni.  
Per l'acquisto di singoli volumi e la sottoscrizione  
di un ordine continuativo rivolgersi al medesimo.

Comitato Scientifico	Pier Francesco Fumagalli, 五野井隆史 Gonoi Takashi, 黄时鉴 Huang Shijian, Peter Kornicki, Federico Masini, Helwig Schmidt-Glintzer, राणा प ब सिंह Rana P.B. Singh
Direttore	Pier Francesco Fumagalli
Segreteria di redazione	Maria Angelillo, Chiara Piccinini, 田中久仁子 Tanaka Kuniko
Coordinamento editoriale	Maria Luisa Frosio

Con questo numero «Asiatica Ambrosiana» ha adottato il sistema di Blind Peer-Review.

© 2010  
Veneranda Biblioteca Ambrosiana  
20123 Milano (Italy) – Piazza Pio XI, 2  
Proprietà letteraria e artistica riservata

Bulzoni Editore  
00185 Roma, via dei Viburni, 14  
<http://bulzoni.it>  
e-mail: [bulzoni@bulzoni.it](mailto:bulzoni@bulzoni.it)

## SOMMARIO

ANNO II

2010

### Prefazione

राणा प ब सिंह RANA P. B. SINGH, <i>Il ruolo dell'Italia nella visione dell'Asia</i> ..... pag. 7
प्राक्कथन ..... » 13
展望亚洲: 意大利的角色 ..... » 16
アジア再考におけるイタリアの役割 ..... » 21
Italy's role in envisioning Asia ..... » 29

ATTI del II Dies Academicus, 30-31 ottobre 2009  
Culture, religioni e diritto nelle società dell'Asia Orientale

### Relazioni

#### SEZIONE INDIANA – भारतीय साँस्कृति विभाग

##### Introduzione

DONATELLA DOLCINI, <i>Considerazioni sul rapporto dharma-diritto in India</i> ..... pag. 39
श्याम मनोहर पाण्डेय SHYAM MANOHAR PANDEY, <i>Yogī and Sufis in Medieval India</i> ..... » 49
राणा प ब सिंह RANA P. B. SINGH, <i>The Sun goddess festival, "Chathā" in Bhojpur Region, India: an Ethnogeography of Intangible Cultural Heritage..</i> » 59
ANTONIO RIGOPOULOS, <i>Dagli ordini di vita agli stadi di vita: note sull'ideologia brahmanica della rinuncia</i> ..... » 81
GIULIANO BOCCALI, <i>Il Dio infinito della religione hindu</i> ..... » 97
MARIA ANGELILLO, <i>Enrico Fasana in Ambrosiana</i> ..... » 107

#### SEZIONE GIAPPONESE – 日本文化研究所

##### Introduzione

ANNIBALE ZAMBARBIERI, <i>Sguardi al presente e al passato del Giappone</i> ..... pag. 125
---

五野井隆史 GONOI TAKASHI, 16、17世紀日本におけるキリスト教 —その進展と消長— .....	pag. 131
<i>Il cristianesimo in Giappone durante i secoli XVI e XVII: sviluppi e tramonto</i> .....	» 147
MASSIMO RAVERI, <i>Il mondo religioso tradizionale nell'impatto con la modernità in Giappone</i> .....	» 161
RICCARDO FINSTER, <i>La stagione delle riforme strutturali e la trasformazione della società giapponese</i> .....	» 177

FEDERICO BORROMEO, UNO SGUARDO VOLTO A ORIENTE  
Nel IV Centenario dell'inaugurazione della Biblioteca Ambrosiana

ADRIANA BOSCARO, <i>La stamperia gesuita nel Giappone del XVI secolo: motivazioni e risultati</i> .....	pag. 187
---	----------

SEZIONE CINESE – 中华文化研究所

Introduzione

ALESSANDRA LAVAGNINO, <i>Società, religione e diritto in Cina</i> .....	pag. 211
HELWIG SCHMIDT-GLINTZER, <i>Culto del Cielo, credenze negli spiriti e vincoli sociali in Cina</i> .....	» 215
杨熙楠 DANIEL H.N. YEUNG, <i>The Phenomenon of Sino-Christian Theology from the Perspective of a Proponent</i> .....	» 225
ANGELO CATTANEO, <i>La cartografia in Cina, Corea, Giappone e mondo arabo (sec. XIV-XVI): studio della carta universale Honil kangni yöktae kukto chi to (Corea, c. 1479-85) in una prospettiva comparata</i> .....	» 235

COMUNICAZIONI – APPROFONDIMENTI  
delle Sezioni di studi su Cina e India

CHIARA PICCININI, <i>Matteo Ricci e la mnemotecnica</i> .....	pag. 283
GIUSEPPINA MERCHIONNE, <i>Le parole del divino: come sono state rese in cinese alcune locuzioni religiose cattoliche</i> .....	» 295
BETTINA MOTTURA, <i>Studenti cinesi nelle università milanesi: un rapporto preliminare</i> .....	» 301
王美秀 WANG MEIXIU, 徘徊于不宽容与宽容之间. -从基督教与中国社会政治文化的互动角度看 .....	» 310
<i>Alternanze fra intolleranza e tolleranza. Un esame dei rispettivi punti di vista del cristianesimo e della cultura, politica e società cinese</i> .....	» 322

MATTEO NICOLINI-ZANI, <i>Aloysius Jin Luxian, vescovo 'ufficiale' di Shanghai. Appunti dalla lettura delle sue Memorie (1916-1982)</i> .....	pag. 341
PIETRO LORENZO MAGGIONI, <i>Il sorriso del Buddha tra arte e letteratura con una speciale indagine nella tradizione mahāyāna</i> .....	» 363
TOMMASO SBRICCOLI, <i>Una questione di villaggio. Analisi di una disputa inter-castale nel Godwar (Rajasthan)</i> .....	» 392
<i>Devī Māhātmya. Il manoscritto 4510 della Biblioteca Civica Vincenzo Joppi di Udine. The logic behind the project (Presentazione di ALESSANDRO PASSI)</i> .....	pag. 411

Informazioni Accademiche e Statuto

Informazioni accademiche .....	pag. 419
STATUTO dell'Accademia Ambrosiana .....	» 431
आम्ब्रोज़ियाना अकादमी का विधि संग्रह .....	» 435

Indici

Indice dei nomi di persona .....	pag. 439
----------------------------------	----------

ANTONIO RIGOPOULOS

DAGLI ORDINI DI VITA AGLI STADI DI VITA:  
NOTE SULL'IDEOLOGIA BRAHMANICA DELLA RINUNCIA

L'incorporazione degli ideali e stili di vita ascetici nell'orizzonte teologico del brahmanesimo fu attuata tramite la creazione degli "ordini di vita", gli *āśrama*. Come ha magistralmente documentato Patrick Olivelle, il sistema fu ideato *ex novo* probabilmente intorno al V secolo a.C., il termine *āśrama* essendo assente nel vocabolario più antico<sup>1</sup>. La prima formulazione degli ordini di vita la si rinviene nei quattro *Dharmasūtra* ("Aforismi sulla norma") a noi giunti<sup>2</sup>. Il *Baudhāyana Dharmasūtra* (2.11.28) attribuisce l'invenzione degli *āśrama* all'asceta Kapila, figlio di Prahlāda, identificato come un demone (*asura*). Qui l'impianto teorico è marcatamente diverso da quello destinato a divenire 'classico' e attestato in fonti quali il *Mānavadharmasāstra* ("Il trattato di Manu sulla norma")<sup>3</sup>. In origine, il sistema postulava quattro modalità di vita *alternative*, accessibili a maschi adulti "due volte nati" (*dvija*): quella di studente brahmanico (*brahmacārin*), di capofamiglia (*gṛhastha*), di anacoreta nella selva (*vānaprastha*) e di rinunciante (*saṃnyāsīn*). Ciascun *āśrama* era riconosciuto quale condizione e vocazione permanente.

1. LA SUCCESSIONE DEI QUATTRO ĀŚRAMA

Si tratta di un istituto volto all'inclusione, alla legittimazione della nuova teologia della rinuncia entro la sfera del *dharma*, della norma giuridica ed etico-religiosa che viene ora a espandersi quale ombrello categoriale<sup>4</sup>. Il *dharma* è infatti suddiviso in "attivo" (*pravṛtti*) e "non attivo"

<sup>1</sup> P. OLIVELLE, *The āśrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, New York, Oxford University Press, 1993.

<sup>2</sup> P. OLIVELLE (ed.), *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha*, New York, Oxford University Press, 1999.

<sup>3</sup> P. OLIVELLE (ed.), *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānavadharmasāstra*, New York, Oxford University Press, 2004.

F. SQUARCINI – D. CUNEO (edd.), *Il trattato di Manu sulla norma*, Torino, Einaudi, 2010.

<sup>4</sup> P. OLIVELLE, *Power of Words: The Ascetic Appropriation and the Semantic Evolution of dharma*, in Id., *Language, Texts, and Society. Explorations in Ancient Indian Culture and Reli-*

(*nivṛtti*), ove il primo è il *dharma* sociale, riferito all'uomo che vive nel mondo, e il secondo è il *dharma* della rinuncia al mondo. Anche l'antica classificazione dei tre fini della vita (*trivarga*), comprensiva della ricerca del piacere (*kāma*), dell'utile/ricchezza (*artha*) e del *dharma*, venne ampliata con l'inclusione del quarto, sommo fine della liberazione (*mokṣa*) dal ciclo delle rinascite (*saṃsāra*). Di fatto, il *mokṣadharmā* – palese contraddizione in termini per l'antica teologia vedica – diverrà un rispettato ambito del *dharma*.

Originariamente, ogni *dvija* era libero di scegliere tra uno dei quattro ordini di vita e la scelta si compiva dopo che il giovane aveva portato a termine il suo alunnato. Egli poteva anche optare per il primo *āśrama* a vita, e continuare a dimorare presso il maestro (*ācārya*) e i familiari di lui quale studente perfettamente casto (*naiṣṭhika brahmacārin*; *Āpastamba Dharmasūtra* 1.4.29; *Mānavadharmasāstra* 2.243). Era lecito dibattere circa quale *āśrama* e “dovere peculiare” (*svadharmā*) fosse preferibile, eleggendo poi quello che si ritenesse il più indicato per sé. La libertà di scelta (*vikalpa*) evidenzia l'elemento individualistico. Pare logico desumere che una tale apertura non sia ascrivibile agli alfieri della teologia brahmanica più conservatrice, ancorata al villaggio, bensì ad ambienti ‘progressisti’ presumibilmente urbanizzati e connessi ad ambienti *kṣatriya*, di corte. Inevitabilmente, la scelta porta con sé il dubbio (*saṃśaya*) circa quale sia la cosa più giusta da fare. Se l'influenza delle soteriologie extra-brahmaniche buddhiste e jaina fu certo rilevante, si deve sottolineare come tale dilemma sia di fatto un conflitto *interno* alla tradizione sacerdotale, che oppone un *dharma* attivo e sociale a un *dharma* passivo e individuale fondato sul primato di una scelta etica non-violenta.

A partire circa dal I secolo d.C., il sistema degli *āśrama* si irrigidisce perdendo l'originaria libertà vocazionale. A quest'epoca le istituzioni della rinuncia erano state ampiamente metabolizzate dal brahmanesimo. I quattro *āśrama* vengono trasformati in quattro ideali che ogni *dvija* è chiamato a realizzare nell'arco della propria esistenza. Gli *āśrama* non figurano più quali modalità alternative di vita, aperte alla scelta individuale, ma quali *stadi di vita obbligatori* da percorrersi *in graduale successione* uno dopo l'altro: non più singole vie lungo cui incamminarsi liberamente, ma sorta di *scala* ove ogni *āśrama* costituisce un gradino. Gli *āśrama* sono dunque convertiti da vocazioni permanenti a stili di vita temporanei. Idealmente, si deve transitare da un *āśrama* all'altro in ordinata progres-

sione, a tempo debito. Dalla nascita alla morte, l'esistenza è suddivisa in quattro periodi i quali comportano differenti compiti e responsabilità. L'ingresso in ogni *āśrama* prevede un rito di passaggio, che segna la fine di una fase della vita e l'inizio di una nuova.

Il ‘viaggio’ attraverso gli *āśrama* è inaugurato dall'iniziazione vedica del ragazzo, rituale d'ingresso nel primo stadio di vita, della durata più o meno *standard* di dodici anni. Il fatto che il primo *āśrama* coincida con l'alunnato brahmanico (*brahmacārya*) lo consacra quale stadio di vita per giovani e non più anche per adulti: una *praeparatio* al matrimonio (*vivāha*), il fondamentale rito di passaggio immettente al secondo stadio di capofamiglia (*gārhasthya*) della durata *standard* di venticinque anni. I primi due *āśrama* codificano gli ideali vedici antichi. Ma l'*āśrama* del capofamiglia, che per la teologia ortodossa era la più alta vocazione di vita e, anzi, l'unica legittima, è ora non più definitiva, bensì a termine. Una volta assolti i propri doveri nei confronti della società e dei figli, lo *dvija* è chiamato ad accedere al terzo stadio, quello eremitico/anacoretico di ritiro nella selva (*vānaprasthya*), anch'esso della durata *standard* di venticinque anni. Per tutto questo periodo, pur incurante del proprio corpo e spesso lasciandosi crescere unghie e capelli, l'anacoreta mantiene i fuochi sacri e una serie d'obblighi rituali. Egli può anche votarsi a vita anacoretica insieme alla moglie.

Il tempo del ritiro nella selva è identificato col tempo della ‘pensione’. Tale volontario (e più o meno incoraggiato) esilio dal mondo poté esser favorito da considerazioni d'ordine socio-economico, ossia di un generazionale passaggio di consegne dall'anziano padre al figlio primogenito. J. F. Sprockhoff<sup>5</sup> ha in particolar modo insistito sul fatto che l'origine della rinuncia vada ricercata nella pratica d'estromissione dei maschi anziani da case e villaggi: il *vānaprasthya*, considerato alla stregua di una speciale varietà di *gārhasthya*, si configurerebbe quale primo passo in tale direzione. Peraltro, va osservato come questo stadio sia divenuto obsoleto sin dai primi secoli della nostra era. Il riferimento al *vānaprasthya* è infatti stato confinato all'ambito della leggenda o dello schema ideale. La maggior

<sup>5</sup> J.F. SPROCKHOFF, *Samnyāsa: Quellenstudien zur Askese im Hinduismus. I – Untersuchungen über die Samnyāsa-Upaniṣads*, «Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes», 42.1, Wiesbaden, Franz Steiner, 1976.

J.F. SPROCKHOFF, *Kaṭhaśruti und Mānavasrautasūtra: eine Nachlese zur Resignation*, «Studien zur Indologie und Iranistik», 13/14, 1987, pp. 235-57.

J.F. SPROCKHOFF, *Versuch einer deutschen Übersetzung der Kaṭhaśruti und der Kaṭharudra-Upaniṣad*, «Asiatische Studien/Etudes Asiatiques», 43, 1989, pp. 137-63.

J.F. SPROCKHOFF, *Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur* (Pt. 3), «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens», 35, 1991, pp. 5-46.

gion, Firenze, Firenze University Press-Munshiram Manoharlal, 2005, pp. 121-35 (Collected Essays, 1).

parte dei codici di *dharma* stabiliscono che chi sia desideroso d'abbracciare la vita ascetica può tranquillamente saltarlo, accedendo direttamente al quarto *āśrama* (in taluni casi s'afferma persino che il *vānaprasthya* sia da evitarsi nell'attuale era di *kali*). S'osservi che dal punto di vista del brahmanesimo più conservatore, il triplice debito nei confronti di *ṛṣi* (i "vati/veggenti" che hanno udito/visto i *Veda*), dèi e antenati è da ritenersi assolto con l'attraversamento dei primi due stadi di vita. Saldati i debiti, che l'uomo transiti per il terzo stadio, ancora comportante l'esecuzione di pratiche rituali, o acceda direttamente al quarto, poco importa.

Negli ultimi anni di vita, lo *dvija* è chiamato ad accedere al quarto e sommo stadio, quello della rinuncia (*saṃnyāsa*), modello esemplare della condizione ascetica<sup>6</sup>. Ora si rinuncia definitivamente alla condizione di uomini sposati, all'offerta di sacrifici e al mantenimento dei fuochi sacri. Da questo stadio finale, contrassegnato dal perfetto distacco (*vairāgya*) e in cui ogni legame sociale e castale è reciso, non può esserci ritorno. Il termine *saṃnyāsin* identifica *strictu sensu* uno *dvija* che ha fatto il suo ingresso nel quarto *āśrama*. Il fatto che nella storia indiana non si sia mai data una singola istituzione corrispondente a questo stadio, ma piuttosto una pluralità di *saṃnyāsin* appartenenti a diverse tradizioni settarie, non diminuisce il carattere distintivo della rinuncia brahmanica.

Tale schema generale degli *āśrama* è costrittivo, vincolante. In esso non c'è posto per coloro i quali non siano qualificati (e obbligati!) a compiere i riti vedici: *śūdra*, donne, persone con disabilità fisiche o 'deficit' di moralità. A tutti questi l'accesso alla conoscenza salvifica e, quindi, alla rinuncia, è precluso. Naturalmente, nel caso degli *śūdra* come in quello delle donne si deve prestare attenzione a distinguere la questione della legittimità teologica dal dato storico. Il fatto che pressoché tutte le autorità brahmaniche considerino gli *āśrama* appannaggio esclusivo degli *dvija* e soprattutto dei brahmani, non va confuso con l'evidenza storica che attesta come molti *śūdra*, persone di bassa casta e anche donne abbiano abbracciato l'ascesi venendo tollerati dall'autorità civile e religiosa.

Il sistema classico degli *āśrama* è volto a 'costringere' nell'arco di un'unica vita alla realizzazione degli ideali tanto dell'antica teologia vedica (i primi due *āśrama*) quanto della nuova (il terzo e soprattutto il quarto *āśrama*). Il compimento degli ideali della teologia sacrificale centrata sul rito e gli obblighi di casta rimane fondamento primo, destinato ad assorbire la gran parte della vita attiva. La soddisfazione degli ideali della teolo-

gia ascetica – ancorché li si riconosca volti all'attingimento del sommo fine del *mokṣa* – è di fatto *postposta* e riservata alla vecchiaia (allorché il ricorso a vita celibataria è pressoché inevitabile!), in una prospettiva di *meditatio mortis*.

## 2. LA COSTRUZIONE IDEOLOGICA DEL VARṆĀŚRAMADHARMA

La costruzione ideologica del *varṇāśramadharmā*, del "dharma relativo alle categorie sociali e agli stadi di vita", rimarrà pietra angolare del brahmanesimo. Si tratta di una armonizzazione di polarità opposte, in tutt'evidenza un compromesso che suggella un addomesticamento della nuova teologia da parte dell'antica. Quest'ultima, d'altro canto, non può non fare spazio ai valori ascetici e deve anzi riconoscerli come supremi, seppur rinviandoli all'ultima fase della vita. L'inerente tensione tra una religione sociale e una religione ascetica, di *fuga mundi*, permarrà nei secoli<sup>7</sup>. Se il rinunciante è per definizione un *ativarṇāśramin*, "uno ch'è oltre le categorie sociali e gli stadi di vita", nondimeno l'accesso al *saṃnyāsa* presuppone l'ordinamento del *varṇāśramadharmā*. Detto altrimenti, per il brahmanesimo la rinuncia trae la propria legittimazione dal *varṇāśramadharmā*, quest'ultimo essendone la *precondizione*.

D'altro canto, se la formulazione degli *āśrama* è volta a mitigare il conflitto posponendo la rinuncia all'assolvimento degli obblighi familiari e sociali – il saldo del triplo debito contratto alla nascita essendo *conditio sine qua non* per rinunciare al mondo – dal punto di vista della nuova teologia, viceversa, non è mai troppo presto per lasciare la casa e votarsi al *saṃnyāsa*. Quando maturi il distacco, il *vairāgya*, esattamente quello è il momento di rinunciare, indipendentemente dall'età: così sostengono le cosiddette *Upaniṣad* della rinuncia come anche il celebre maestro del Vedanta nondualistico Śaṅkara (VIII secolo). Il *summum bonum* del *mokṣa* non può attendere o essere rinviato alla 'pensione'!

Il *saṃnyāsin*, che abbandona il suo stesso nome, è equiparato a un morto. Il rito che segna il suo ingresso nel quarto *āśrama* è un rito funebre, officiato il quale cessa ogni obbligo rituale (poiché solo la morte esenta dal rito). Ecco allora che il morire al mondo del rinunciante legittima il 'morire al rito' e viceversa. Il suo paradossale essere già morto ancorché in vita, lo colloca in una posizione liminale e ambivalente rispetto al

<sup>6</sup> P.V. KANE, *History of Dharmasāstra. Ancient and Medieval Religious and Civil Law*, 5 voll., 8 Pts., Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1968-77.

<sup>7</sup> P. OLIVELLE (ed.), *Rules and Regulations of Brahmanical Asceticism. Yatidharmasamuccaya of Yādava Prakāśa*, Albany, State University of New York Press, 1995.

brahmanesimo, di potenziale impurità: l'uomo comune non può nutrirsi del cibo d'un *saṃnyāsin* in quanto esso è considerato contaminante. Con la morte al mondo del rinunciante il vincolo matrimoniale è dissolto, i suoi beni sono spartiti tra gli eredi, ed egli è sgravato da ogni eventuale debito pregresso.

Il *saṃnyāsin* è un uomo "privo di fuoco" (*anagni*), chiamato a trasferire entro di sé il fuoco sacrificale. Il trascendimento della dimensione rituale è enfatizzato dall'abbandono di due fortissimi segni identitari: egli deve recidere il ciuffo (la *śikhā*, costituita da un numero variabile di ciocche lasciate intonse al momento del primo taglio di capelli) e disfarsi del cordoncino sacro (*yajñopavīta*). Da ciò si desume che il rinunciante fosse generalmente un brahmano. A partire da circa il VII-VIII secolo, la maggioranza degli autori di *dharmaśāstra* tenderà a restringere l'accesso alla rinuncia ai brahmani, i "migliori tra i due volte nati" (*dvijottama*, *vipra*), che soli hanno la necessaria "qualificazione" (*adhikāra*) a liberare se stessi. La rigida posizione di Śaṅkara è emblematica al riguardo.

L'unico obiettivo del rinunciante è la liberazione, da attingersi con una vita di nullificazione dell'io sorretta dalla conoscenza (*jñāna*, *vidyā*). Ogni dovere dharmico cessa giacché il *dharma* pertiene alla vita ordinata nel mondo, al *saṃsāra*, mentre il *mokṣa* è il dominio della libertà, dell'affrancamento da ogni vincolo. Come accennato, ancorché si possa parlare di un *mokṣadharmā* o *nivṛttidharma* ("il *dharma* dell'inazione o rinuncia al mondo"), c'è chiaramente uno iato tra i piani di *mokṣa* e *dharma*. Fin dalle *Upaniṣad* si delinea un'opposizione tra il *dharma* e il *Brahman*, l'Assoluto, che si riflette nella gerarchia dei fini umani (*puruṣārtha*) e nell'inferiorità del *dharma* rispetto al *mokṣa*.

### 3. LA GERARCHIA DEI RINUNCIANTI

Nel *saṃnyāsa* si è chiamati a vivere una vita di mortificazione e contemplazione, di silenzio e itineranza nella selva (*araṇya*), senza mai prefiggersi mèta alcuna e badando a tenersi lontani dal proprio luogo d'origine. Il rinunciante non possiede pressoché nulla e si può nutrire quale mendico (*bhikṣu*) solo di cibo spontaneamente offerto e cotto da altri, dal momento che non può usare il fuoco. Al *saṃnyāsin* non è consentito fare provviste. La questua è pratica quotidiana e si può ben dire che la giornata del rinunciante sia scandita dai giri di questua. Il *saṃnyāsin* ideale, anche detto *parivrājaka* ("vagabondante"), è senza fissa dimora: egli non può risiedere in un villaggio per più di un giorno e in una città per più di cinque. Egli è esortato a trascorrere le notti in case diroccate e deserte o

presso templi, fienili o termitai, ai piedi o nelle cavità di alberi, sulle rive sabbiose di fiumi, in caverne o nei campi. Solo durante i quattro mesi della stagione delle piogge (giugno-settembre), quando viaggiare diviene difficile e pericoloso, gli è consentito risiedere in uno stesso luogo. Questi mesi di residenza forzata diverranno un tempo particolarmente propizio per la pratica contemplativa, un tempo santo.

Almeno a partire dall'*Āśrama Upaniṣad* (circa IV secolo), si affermerà una quadruplica classificazione dei rinuncianti in seno alla teologia brahmanica, spia di una originaria varietà e pluralità di stili di vita ascetici. Tale gerarchia, attestata anche nell'epica del *Mahābhārata*, esprime il grado di maggiore o minore distacco dall'ambito sociale e dalla pratica rituale. In ordine ascendente, si menzionano le categorie seguenti: i *kuṭīcara/kuṭīcaka*, i *bahūdaka*, gli *haṃsa* e i *paramahaṃsa*. Essi si distinguono dal modo di mendicare il cibo e dalle poche cose che possiedono. Le prime tre categorie sono di fatto inferiori, dal momento che serbano degli attaccamenti e contravvengono ad alcune caratteristiche del rinunciante ideale. I *kuṭīcara* continuano a vivere presso la propria casa o in capanne, e mantengono rapporti con la famiglia dalla quale mendicano il cibo. I *bahūdaka*, senza più contatto con i familiari, mendicano il cibo da altre famiglie di brahmani, mantengono i simboli del ciuffo di capelli e del cordoncino sacrificale, e quale emblema della loro condizione impugnano, come i *kuṭīcara*, il *tridaṇḍa* (un bastone fatto di tre canne di bambù legate assieme). Gli *haṃsa* sono invece *ekadaṇḍin*, ossia recano un'unica canna/bastone, si sono disfatti del ciuffo ma mantengono il cordoncino sacrificale.

I rinuncianti perfetti abbandonano il bastone e ogni altro emblema, in genere gettandoli in acqua: sono i *paramahaṃsa*. Il termine significa "suprema oca selvatica", a designarne l'eccellenza ascetica. L'oca selvatica (*Anser indicus*) che si leva dalle acque e vola alta nel cielo migrando verso Nord, la direzione dell'immortalità, è simbolo del sole come anche del cuore umano e, quindi, dell'anima (*ātman*<sup>8</sup>). I *paramahaṃsa*, paradigma di distacco e equanimità, dal comportamento imprevedibile e a volte simulanti la follia, s'aggirano senza mèta avvolti in un semplice perizoma o in vesti logore, mendicando il cibo da una qualsiasi della quattro categorie sociali hindu. La questua ideale è chiamata *mādhukara* ("al modo dell'ape"). Come l'ape raccoglie il nettare un poco per volta attingendolo da vari fiori, allo stesso modo un rinunciante dovrebbe mendicare il cibo da cinque, sette case scelte a caso. Come l'ape non lede i fiori da cui sug-

<sup>8</sup> J.P. VOGEL, *The Goose in Indian Literature and Art*, «Memoirs of the Kern Institute», 2, Leiden, 1962.

ge il nettare, così il *saṃnyāsin* non dovrebbe mendicare più di un boccone di cibo da ciascun capofamiglia. Il rinunciante dovrebbe rimanere equanime sia che gli si offra del cibo sia che glielo si neghi, indifferente alla bontà/qualità d'esso e ai piaceri del palato. L'attaccamento al cibo è infatti pericoloso, il gusto essendo ritenuto il senso più difficile da domare (persino più dell'appetito sessuale). Terminato il giro di questua e raccolte nella ciotola le offerte, egli se ne nutre rimescolandole insieme e riguardandole quale mera medicina necessaria al sostentamento. I *saṃnyāsin* sono invitati a mangiare poco: alcune fonti raccomandano d'ingerire soltanto otto bocconi al giorno. I rinuncianti che abbandonano l'uso della ciotola ricevono il cibo nelle mani e subito se ne nutrono: sono i *pāṇipātrin*, "coloro che usano le mani quale ciotola". Altri rinunciano anche all'uso delle mani. A imitazione delle vacche (*go*), essi raccolgono con la bocca il cibo depresso in terra e sono chiamati *udarapātrin*, "coloro che usano lo stomaco quale ciotola". Vi sono poi asceti che rinunciano a ricercare attivamente il cibo. Stesi al suolo, immobili, essi mangiano qualunque cosa la gente del luogo – di propria iniziativa e non richiesta – voglia eventualmente portare loro. È il "voto del pitone" (*ajagaravrata*), poiché allo stesso modo del serpente il sant'uomo attende passivamente che il cibo venga a lui. In casi estremi, l'asceta rifiuta d'aprire la bocca e deve essere imboccato a forza.

La *Nārada-parivṛājaka Upaniṣad* (circa metà del XII secolo) aggiunge altre due categorie di rinuncianti, superiori al *paramahansa*: i *turīyātīta* ("coloro che han trasceso il quarto stato [di coscienza]") e gli *avadhūta* ("coloro che han scosso via/sciolto [i legami del mondo]"), invero non chiaramente distinguibili tra loro (anche le differenze rispetto al *paramahansa* appaiono minime). Epifania della trascendenza divina, perfettamente liberi da ogni attaccamento e dalla condotta imprevedibile, essi sono regola a se stessi. Questi asceti vagano nudi e si pongono oltre la sfera etico-normativa, indifferenti a ogni ingiunzione e/o proibizione. Ancorché molti teologi si premurino di sottolineare come anche gli *avadhūta* siano tenuti a comportarsi conformemente al *dharma*, non offrendo materia di scandalo, l'antinomismo di questi soggetti è frequentemente attestato e addirittura prescritto in alcune fonti. L'alterità rispetto al dominio mondano, alle sue convenzioni e leggi morali, non potrebbe essere più netta. Il rinunciante supremo, privo d'ogni segno distintivo, è incurante di tutto, anche del suo corpo. Le regole ascetiche che, ad esempio, prevedono per lo stesso *paramahansa* la periodica tonsura, non hannò più alcun signifi-

cato per lui: piuttosto, egli asseconda la natura lasciandosi crescere unghie e capelli<sup>9</sup>.

Come codificato nell'antica e da molti secoli estinta scuola *śaiva* dei Pāsupata, l'adepto è istruito a dissimulare la sua santità<sup>10</sup>. Egli dovrebbe accogliere come benvenuto l'insulto della gente e dovrebbe rallegrarsi d'essere maltrattato e vilipeso: in tal modo sarà lasciato in pace e potrà più facilmente soggiogare l'io. L'antinomismo dell'*avadhūta* si riflette nel fatto che egli, ancorché sano di mente, si comporti in modo infantile come un bimbo (*bāla*), oppure come un idiota/folle (*unmatta*) o addirittura come un demone (*piśāca*) dalle abitudini repellenti. La follia o un comportamento eccentrico sono frequentemente associati alla santità e alla 'possessione' da parte d'un dio o d'una dea. Infatti, la condizione del liberato è ritenuta implicare un trascendimento della razionalità comune. Ne consegue che l'asceta 'folle', estremo, anche se raccolto (o attivamente ricercato!) il disprezzo del mondo, sarà comunque riconosciuto quale santo potente, personalità divina<sup>11</sup>.

La condotta antinomistica riflette il rigetto per la società e la cultura e la volontà di reintegrarsi al dominio della natura ricorrendo all'imitazione animale, come nel caso delle diverse strategie per cibarsi. L'*imitatio* animale è testimoniata trasversalmente tanto nelle fonti hindu quanto in quelle buddhiste e jaina. Così vari asceti son detti imitare il cane e camminare nudi a quattro zampe, giacendo in terra e nutrendosi di quel che trovano. Anche il Buddha prima dell'illuminazione è descritto camminare a quattro zampe (*Majjhimanikāya* 1.79). Nel *Buddhacarita* (7.14-15, 17) del poeta buddhista Aśvaghōṣa (prima metà del I secolo d.C. circa) si legge:

<sup>9</sup> P. OLIVELLE (ed.), *Samnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, New York, Oxford University Press, 1992.

<sup>10</sup> D.H.H. INGALLS, *Cynics and Pāsupatas: The Seeking of Dishonor*, «Harvard Theological Review», 55, 1962, pp. 281-98.

D.N. LORENZEN, *The Kāpālikas and Kālāmukhas: Two Lost śaivite Sects*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1972.

M. HARA, *A Note on the Pāsupata Concept of Purity (śauca)*, in K.V. RAMESH (ed.), *Svasti Śrī: Dr. B. Ch. Chhabra Felicitation Volume*, Delhi, Agam Kala Prakashan, 1984, pp. 237-44.

<sup>11</sup> D.R. KINSLEY, *Through the Looking Glass: Divine Madness in the Hindu Religious Tradition*, «History of Religions», 13, 1974, 4, pp. 270-305.

A. FELDHAUS (trad.), *The Deeds of God in Rddhipur*. Translated from the Marāṭhī and Annotated. With Introductory Essays by A. Feldhaus and E. Zelliot, New York-Oxford, Oxford University Press, 1984.

J. McDANIEL, *The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

G. FEUERSTEIN, *Holy Madness: The Shock Tactics and Radical Teachings of Crazy-Wise Adepts, Holy Fools, and Rascal Gurus*, New York, Arkana Books, 1990.



«Secondo la dottrina tradizionale, i mezzi di sussistenza degli asceti sono: cibo che non venga dall'abitato e acqua di sorgente; in altri termini: foglie, acqua, frutta e radici. Eccoti poi enumerate le varie forme di penitenza: alcuni vivono, come gli uccelli, di chicchi di grano spigolato; altri, come le gazzelle, brucano erbe; altri ancora, facendo compagnia ai serpenti, campano d'aria e diventano come tanti formicai (in quanto che, non movendosi mai, le formiche si ammassano e si moltiplicano intorno e sopra i loro corpi). [...] Quelli, sommergendosi nell'acqua come pesci, vi dimorano coi corpi atteggiati in forma di testuggine»<sup>12</sup>.

Il *saṃnyāsīn* deve esercitare pieno distacco nei confronti del proprio corpo e delle donne, le due più potenti sorgenti d'attaccamento. Il corpo è paragonato a un'abitazione irrimediabilmente sporca, preda della malattia e della sofferenza: nessun lavacro o abluzione rituale può purificare quella ch'è ritenuta la causa prima d'ogni impurità. Come una persona che desideri abbracciare l'asceti si lascia casa e si consacra a una vita d'itineranza, allo stesso modo un rinunciante deve distaccarsi dal 'rivestimento' del corpo – equiparato alla casa/prigione nella quale l'anima è rinchiusa – in vista dell'emancipazione dalla materialità. Per l'asceta il corpo è l'inquinante per antonomasia: dai suoi nove orifici (occhi, orecchie, narici, bocca, ano e pene) fuoriesce ogni genere di sporcizia. Per questo egli è chiamato a disidentificarsi da esso e a contemplarlo quale cadavere. La liberazione definitiva coincide infatti con la condizione disincarnata, nella quale l'anima s'affranca da ogni appesantimento materico.

Se possibile, ancor più velenoso e immondo del proprio corpo è il corpo delle donne, giovani o vecchie che siano. Si tratta di un *topos* della letteratura ascetica. Con accenti d'odio e paura, la donna è sempre rappresentata negativamente quale eccitante la lussuria. Ciò rimane vero ancorché vi sia evidenza storica dell'esistenza di rinuncianti donne, tanto all'interno che all'esterno del brahmanesimo (si pensi ai rami monastici femminili jaina e buddhista; è noto tuttavia come il Buddha lo istituì contro voglia). La presenza di ascete rivendicanti la propria autonomia è attestata in vari *dharmasāstra* come anche nell'*Arthasāstra* e nel *Mahābhārata* (ad esempio Sulabhā, dibattente col re Janaka circa la superiorità dell'asceti sulla vita nel mondo; *Mahābhārata* 12.308). Sia come sia, la scelta di vita ascetica da parte di donne è incontestabilmente fenomeno minoritario e, soprattutto, la legittimazione teologica della rinuncia fem-

<sup>12</sup> R. GNOLI (ed.), *La rivelazione del Buddha*, Milano, Mondadori, 2001, p. 1011.

minile in ambito brahmanico è rarissima<sup>13</sup>. Sintomatico è il fatto che il sistema dei quattro *āśrama* sia un orizzonte ideologico declinato esclusivamente al maschile. Per il brahmanesimo la donna è chiamata a essere moglie e madre, sempre sotto il controllo e l'autorità dell'uomo e mai indipendente, come s'evince dalla prassi rituale nella quale è passivamente presente accanto al marito o al figlio.

La mera vista di una donna è avvertita come intossicante per il *saṃnyāsīn*. La potenza anche intellettuale dell'asceta è direttamente proporzionale alla tesaurizzazione dello sperma, alla sublimazione dell'energia sessuale che non va mai dissipata. Ricorrendo all'arte demoniaca della seduzione, la donna quale sirena ingannatrice è detta attrarre a sé il maschio, distrarlo e perderlo, carpendogli le forze. L'organo sessuale femminile risucchiante il seme virile è descritto come la quintessenza della sozzura, matrice del *saṃsāra*: sorta di buco nero nel cui gorgo vorticoso il maschio annega, in balia dei marosi di rimorti e rinascite senza fine.

#### 4. ISTITUZIONE E RITUALITÀ

L'istituzione del *saṃnyāsa* rispose dunque alla volontà d'uniformare i vari stili di vita ascetici, riconducendoli a un modello. Lo stesso termine *saṃnyāsa* ("rinuncia", "abbandono") è nuovo e non generico: non lo si riscontra negli antichi testi vedici ed è proprio della sola tradizione brahmanica<sup>14</sup>. Nella letteratura sul *dharma* esso compare per la prima volta in *Baudhāyana Dharmasūtra* 2.17.1, ove si presenta il rito della rinuncia (i capitoli 2.17 e 2.18, peraltro, sono quasi certamente un'aggiunta posteriore). Il vocabolo è riferito specificatamente all'*abbandono d'ogni tipo di attività rituale*, d'ogni *karman* motivato da una qualche ingiunzione: è

<sup>13</sup> C. CLEMENTIN-OJHA, *Condition féminine et renoncement au monde dans l'hindouisme*, «Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient», 73, 1984, pp. 197-222.

L.T. DENTON, *Varieties of Hindu Female Asceticism*, in J. LESLIE (ed.), *Roles and Rituals for Hindu Women*, London, Pinter, 1991, pp. 211-31.

A. RIGOPOULOS, *Women and Ritual: The Experience of a Contemporary Marāṭhīāśram*, «Annali», 53, 1993, 3, pp. 279-302.

V. RAMASWAMY, *Walking Naked: Women, Society, Spirituality in South India*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1997.

M. KHANDELWAL, *Women in Ochre Robes: Gendering Hindu Renunciation*, Albany, State University of New York Press, 2004.

<sup>14</sup> P. OLIVELLE, *Contributions to the Semantic History of saṃnyāsa*, «Journal of the American Oriental Society», 101, 1981, pp. 265-74.

P. OLIVELLE, *Renunciation in Hinduism: A Medieval Debate*, 2 voll., Vienna, University of Vienna Institute for Indology, 1986-87 (Publications of the De Nobili Research Library, 13-14).

questa la caratteristica saliente della rinuncia brahmanica, che procede per sottrazione al fine di sancire uno stato di vita 'negativo'. L'eccezionalità della condizione del rinunciante a fronte di qualunque altra categoria umana è che egli è definito in base a ciò che ha abbandonato e non da ciò che egli fa o gli corre obbligo di fare (come in tutti gli altri casi). Nell'orizzonte ideologico brahmanico, trattasi dell'unica condizione esistenziale non rituale o a-rituale riconosciuta come legittima. Come sentenza lo *Yatidharmaparakāśa* (1.2), un testo sulla rinuncia ascritto a Vāsudevāśrama<sup>15</sup>, presumibilmente composto tra il 1675 e il 1800:

«Il *saṃnyāsa* è l'abbandono di riti conosciuti attraverso ingiunzioni positive (*vidhi*, "comandamenti", azioni obbligatorie prescritte nei *Veda* o nelle *Smṛti*) – gli *śrauta* e *smārta*, i permanenti, gli occasionali e gli opzionali – dopo aver recitato la chiamata (*praiśa*; la formula da ripetersi tre volte al cospetto dei presenti e di tutti gli esseri: "Io rinuncio", *saṃnyastam mayā*)».

Nella cerimonia di consacrazione al *saṃnyāsa*, l'adepto, dopo la recitazione della *praiśa*, fa voto di non-violenza con l'*abhayamudrā*, il "gesto/sigillo della non-paura", che consiste nel tenere la mano sollevata con la palma aperta rivolta in avanti. Se la prima parte del rituale realizza simbolicamente la morte del futuro rinunciante, la seconda lo consacra a nuova vita. Egli deve infatti togliersi le vesti rimanendo nudo "come alla nascita" (*jātarūpadhara*) e compiere cinque passi verso Nord. Allora il suo futuro *guru* – un *saṃnyāsin* di lungo corso – lo saluta e lo riveste con l'abito ocra del rinunciante. Il neo-*saṃnyāsin* quindi si siede e prega il maestro d'istruirlo, volendolo benignamente accettare quale discepolo. Segue l'iniziazione (*dīkṣā*). Innanzitutto, il *guru* lo asperge con acqua (*abhiśeka*) recitando una formula propizia. Gli comunica poi il *mantra* della *om* e i fondamenti teologici dell'ordine. Il maestro lo consacra a discepolo imponendogli la mano destra sul capo e proferendo queste solenni parole: «Sotto la mia volontà pongo il tuo cuore; la tua mente seguirà la mia. Devoto a me soltanto, ti diletterai nella mia parola. Possa Bṛhaspati unirti a me!» Il *guru* lo dota poi dei suoi pochi accessori/emblemi (*liṅga*): tipicamente, oltre alla veste, un bastone, una ciotola per le elemosine, un recipiente per l'acqua, una fascia e un perizoma. L'adepto li riceve devotamente recitando degli appositi *mantra*, a sottolineare la sacertà di tali oggetti. Infine, il *guru* gli impone un nome nuovo, consacrandolo come

appartenente alla sua stessa famiglia monastica. Il neo-*saṃnyāsin* rimarrà sotto la direzione spirituale del maestro per almeno un anno.

A suo tempo, il discepolo potrà eventualmente assurgere a *guru* egli stesso col rito dell'investitura dello *yogapaṭṭa* ("scialle meditativo"), che il maestro gli conferirà allorché ne avrà acclarato la piena dignità quale 'ricettacolo' della divina potenza. Allora il neo-*guru*, quale autorità sovrana e nuovo tassello nell'ininterrotta catena della trasmissione iniziatica (*guruparamparā*), potrà a sua volta insegnare e ordinare discepoli.

In accordo con la *forma mentis* ritualistica del brahmanesimo, il *saṃnyāsa* è fatto oggetto di ingiunzioni negative ossia di "proibizioni" (*niśedha*). In altri termini, i rinuncianti non celebrano alcun rito poiché a essi è espressamente fatto divieto di compierli. Peraltro, le diverse tipologie di rinuncianti sono soggette a un *dharma* loro peculiare. Esso stabilisce le azioni che sono loro prerogativa specifica, quali mendicare il cibo in tempi stabiliti e in base a modalità precise, l'indossare tipi particolari di vesti o anche il non indossarne alcuna, l'uso o meno del bastone e del recipiente per l'acqua, etc. Tali ingiunzioni positive rivolte al rinunciante sono interpretate quali eccezioni confermantì la regola generale relativa alla proibizione (*utsarga*) per essi di compiere atti rituali. Si tratta d'ingiunzioni speciali (*apavāda*, *niyama*) – sempre ritenute più forti della norma generale – che fanno capo a una categoria detta di "specificazione/applicazione esclusiva" (*parisaṃkhyā*). Tali ingiunzioni hanno *forma positiva* ma contengono *prescrizioni negative*. Esse impongono una determinata modalità di comportamento solo nel caso il rinunciante decida d'intraprendere un certo tipo d'azione: esse tuttavia non gli impongono di compiere alcuna azione in particolare. Ad esempio, la norma circa la questua è volta a escludere tutti i modi di procurarsi cibo che non siano l'elemosina. Se un rinunciante desidera mangiare, tale regola lo costringe a ottenere cibo solo e soltanto tramite la questua. Egli tuttavia non è obbligato a mangiare e, se decida di digiunare, sarà ovviamente dispensato dal dovere di mendicare.

È oltremodo significativo che il termine *saṃnyāsa* identifichi il rito della rinuncia, la procedura rituale comprensiva della *praiśa* che legittimamente immette alla condizione a-rituale. Esso comporta in primo luogo l'abbandono dei fuochi sacri: i bastoncini lignei e ogn'altro ammennicolo del rito sono arsi. Parimenti, sono bandite le formule rituali quali *svāhā* e *svadhā* (accompagnanti le offerte rese a dèi e antenati rispettivamente) e ogni genere di *mantra* a cominciare dalla sacerrima *gāyatrī*. L'unico *mantra* a fare eccezione è la sillaba *om*, venerata quale concretizzazione sonora dell'Assoluto.

<sup>15</sup> P. OLIVELLE (ed.), *Yatidharmaparakāśa of Vāsudevāśrama*, 2 voll., Vienna, University of Vienna Institute for Indology, 1976-77 (Publications of the De Nobili Research Library, 3-4).

## 5. INTERIORIZZAZIONE DEL SACRIFICIO

L'appropriazione della teologia ascetica da parte della casta sacerdotale è invero efficace e conduce a un esito apparentemente paradossale: la rinuncia è infatti interpretata quale realizzazione ultima della vita rituale. L'abbandono del rito è spiegato come la conseguenza finale di un processo d'interiorizzazione del rito medesimo, ossia di *perfezionamento* d'esso e non di reiezione. Quale replica microcosmica di Puruṣa/Prajāpati, il Signore delle creature, il rinunciante è il sommo sacerdote di se stesso, sovraneamente libero e indipendente. La perfetta equanimità dell'asceta è interpretata quale realizzazione del sacrificio perfetto: in esso sacrificante, ara sacrificale e oggetto del sacrificio coincidono. Il rinunciante che ha annichilito l'io assurge a epifania mobile del *Brahman* trascendente, ben superiore alle immagini e alle icone (*mūrti*) venerate nei templi ch'egli può permettersi di benedire e santificare con la sua mera presenza<sup>16</sup>.

La 'perfezione del rituale', coronata dalla gnosi (*jñāna*), coincide con la vita stessa del rinunciante interpretata quale cerimonia sacrificale incessante. I fuochi esteriori sono 'depositati' all'interno del corpo del *saṃnyāsin*, riuniti/identificati con il 'fuoco interno' dello stomaco, permanentemente acceso e responsabile del processo digestivo. Qualunque cosa egli mangi è equiparata a offerta sacrificale resa in quel fuoco, ch'egli alimenta a ogni respiro. Il corpo e ogni sua funzione sono trasfigurati e equiparati all'altare del fuoco vedico, il luogo ove si celebra un rito sacrificale senza intermissione, destinato a durare sino alla morte. In tale prospettiva, il rinunciante non abbandona i fuochi rituali ma continua a possederli in forma più completa, sublime. L'interpretazione del corpo del *saṃnyāsin* quale puro/santo, non contraddice la costruzione culturale che vede nel corpo il condensato d'ogni impurità. Infatti, la santificazione del ricettacolo corporeo è esito finale, e si compie allorché si sia realizzata la disidentificazione dallo stesso, ossia se ne sia propedeuticamente coltivato il disprezzo.

La teologia dell'interiorizzazione dei fuochi sacrificali non nasce dal nulla. Essa è già prefigurata in una prescrizione vedica relativa al caso in cui ci si debba mettere in viaggio. Un brahmano che si fosse trovato nella necessità di partirsene da casa poteva utilizzare l'*escamotage* di 'depositare' i sacri fuochi in se stesso (scaldandosi le mani sui fuochi e portandole poi alla bocca, recitando formule acconce; *ātmasamāropa*). Quando gli

fosse servito un focolare per i sacrifici, gli sarebbe stato sufficiente soffiare su di un qualsiasi fuoco recitando i *mantra* prescritti. Un'altra possibilità era quella di 'depositare' i fuochi nel grembo/utero di Agni, il Fuoco personificato, ossia nei bastoncini lignei (*araṇi*) utilizzati per farlo sprizzare. Questo era l'uso forse più antico e comune, che consentiva d'accendere i propri fuochi in qualunque luogo ci si trovasse. Era anche consentito 'depositare' i fuochi in un pezzo di legno fatto debitamente annerire nel fuoco sacrificale. Vi sono indubbe analogie tra la situazione di un brahmano che si trovi nella necessità di viaggiare e la vita d'itineranza del rinunciante. L'ovvia differenza è che il brahmano farà rientro a casa e riattizzerà i suoi fuochi, mentre il rinunciante non rivedrà mai più casa: la sua interiorizzazione di Agni è per sempre.

Anche il cordoncino sacrificale è interiorizzato, venendo sostituito dall'invisibile 'cordoncino della gnosi', emblema del perfetto brahmano. Ugualmente, non la ciocca di capelli ma la conoscenza liberatrice è detta costituire la vera *śikhā*. In tal modo l'appropriazione del modello ascetico può dirsi compiuta. Il rinunciante è magnificato come colui che incarna la quintessenza della brahmanicità (*brāhmaṇatva*): egli è l'autentico brahmano, non colui che ne porta i meri segni esteriori!

Il rituale d'accesso al *saṃnyāsa* è anche creduto produrre benefici effetti, che si rifletterebero automaticamente tanto sul rinunciante quanto sui suoi familiari. Il 'fuoco' della *praiṣa*, che recide *ipso facto* il legame matrimoniale e ogn'altro legame mondano – compreso ogni diritto ereditario o di proprietà – è detto incenerire tutti i peccati del rinunciante. Anche la rinuncia in punto di morte (*āturasaṃnyāsa*), con la proclamazione orale o solo mentale della *praiṣa*, è ritenuta assicurare una rinascita in un mondo beatifico e cancella il periodo d'impurità che consegue al decesso. La *praiṣa* garantisce accesso immediato alla condizione di antenato (*pitṛ*), evitando la temuta esistenza liminale quale spirito inquieto (*preta*). E per questo motivo che nel caso di un rinunciante i riti funebri ordinari (*sapīṇḍīkaraṇa*), volti a guidare/nutrire il defunto nel suo viaggio verso il mondo degli antenati, non sono officiati.

Per quanto concerne i familiari del rinunciante, il *saṃnyāsa* assicura a tutti costoro la rinascita in mondi divini. Nelle *Samnyāsa Upaniṣad* s'afferma che uno *dvija* che abbracci la rinuncia garantisce l'attingimento di mondi celesti a decine o anche centinaia di generazioni che l'hanno preceduto. Con ogni probabilità, l'assicurazione di tali strabilianti effetti si rese necessaria a motivo del *vulnus* che l'opzione della rinuncia recava all'ideologia brahmanica tradizionale. La radicalità di tale scelta, spezzante il vincolo padre-figlio e la catena generazionale, non era accettata facilmente dai familiari. La promessa di benefici karmici che questi ultimi

<sup>16</sup> J.P. WAGHORNE - N. CUTLER - V. NARAYANAN (edd.), *Gods of Flesh, Gods of Stone: The Embodiment of Divinity in India*, New York, Columbia University Press, 1985.

lucrerebbero in conseguenza dell'ingresso d'un proprio congiunto nel quarto *āśrama* è volta ad allentare la tensione tra le due opposte polarità costituite da *pravṛttidharma* e *nivṛttidharma*<sup>17</sup>. L'assicurazione di un 'buon *karman*' ai familiari, determina un legame invisibile tra il rinunciante e il mondo ch'egli lascia. E d'altro canto, se in linea ideale il rinunciante è separato dai suoi cari, nella realtà egli mantiene con essi una qualche forma di rapporto, soprattutto con i genitori e con i figli (in ambito buddhista, l'obbligo per i *bhikṣu* di soccorrere e persino mantenere economicamente i genitori è documentato negli statuti del *vinaya*<sup>18</sup>).

Anche l'infausta decisione di 'smonacarsi' uscendo dal *saṃnyāsa* – che, lo si rammenti, è ritenuto definitivo come la morte – ha effetti rituali. L'ardire un tale strappo è considerato vero e proprio abominio, più pernicioso di tutti i peccati mortali messi insieme in quanto non c'è per esso alcuna possibilità d'espiazione. Gli apostati e i loro figli sono relegati al rango di fuori-casta e alcuni testi giuridici decretano che siano ridotti in schiavitù<sup>19</sup>. Destinato alla perdizione è anche chi abbracci il *saṃnyāsa* ipocritamente, per vivere quale parassita alle spalle della società elemosinando il cibo e fingendo una vita di rinuncia. In ogni tempo la schiera di falsi rinuncianti è stata numerosissima. Il falso *saṃnyāsin* trova il suo paradigma nel demone Ravaṇa, che nel *Rāmāyaṇa* si travestì con la veste color ocra per rapire Sītā, la moglie dell'eroe Rāma. Per converso, emblema del genuino, sommo *saṃnyāsin* è il "maestro originario" (*ādiguru*) Śaṅkara, venerato quale "discesa nel mondo" (*avatāra*) di Śiva. Egli è l'iniziatore dell'indirizzo vedantico del non-dualismo puro (*kevalādvaita*), cui s'ascrive la fondazione di dieci ordini di rinuncianti noti come *daśanāmin* ("dai dieci nomi")<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> G. BAILEY, *Materials for the Study of Ancient Indian Ideologies: pravṛtti and nivṛtti*, «Publicazioni di Indologica Taurinensia», 19, 1985.

<sup>18</sup> G. SCHOPEN, *The Buddhist bhikṣu's Obligation to Support His Parents in Two Vinaya Traditions*, «Journal of the Pali Text Society», 29, 2007, pp. 107-36.

<sup>19</sup> P. OLIVELLE, *Renouncer and Renunciation in the Dharmasāstras*, in R. LARIVIERE (ed.), *Studies in Dharmasāstra*, Calcutta, Firma K.L. Mukhopadhyay, 1984, pp. 81-152.

<sup>20</sup> W. CENKNER, *A Tradition of Teachers: Śaṅkara and the Jagadgurus Today*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1983.

W.H. DAZEY, *Tradition and Modernization in the Organization of the Daśanāmi Saṃnyāsins*, in A. CREEL - V. NARAYANAN (edd.), *Monastic Life in the Christian and Hindu Traditions. A Comparative Study*, Lewiston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1990, pp. 281-321.

M. CLARK, *The Daśanami-Saṃnyasis: The Integration of Ascetic Lineages into an Order*, Leiden, Brill, 2006.