

in Classical Sanskrit Literature' by Monika Nowakowska (pp. 170-84) investigates the 'language of deprecation' in the Indian Sanskrit tradition of philosophical literature. Such literature is characterised by an exchange of arguments – a 'battleground' where fair play is rarely practiced (p. 171) – where the opponents can challenge each others' competence. After discussing the 'war of speech' carried out by these philosophical opponents, the Author retraces the defining features of a paradigmatic battle scene of the Indian tradition (the battle of *Mahābhārata*). The third section of the volume includes contributions dealing with rituals of emotions in culture and society. The article by Jacek Jan Pawlik, 'Song and Dance as a Means of Control of Emotions Caused by Death: A Case Study of the Wake-Keeping Ritual among the Bassari People of Togo' (pp. 187-204), focuses on the emotions caused by death in funeral ceremonies in African context on one hand, and on the importance of song and dance in controlling emotions on the other. 'The Role of *Shinmyōng* in Traditional Korean Culture' by Ewa Rybarzewska (pp. 205-28) investigates the concept *shinmyōng*. Initially referred to as the mental and spiritual state reached by Korean shamans, the concept of *shinmyōng* underwent a deep meaning remodulation, namely losing its original sacred dimension characterised by the contact with the deity to assume a human-oriented connotation. Marzena Godzińska, in 'Ritualized Emotions - Muharrem Mourning in Alevi and Bektashi Groups in Turkey' (pp. 229-33), offers some field research-based observations of the mourning rituals and ceremonies practiced by Alevi and Bektashi communities. 'The Anger of the Gods and Anomalies in the World's Existence' by Magdalena Kapelusz (pp. 234-39) provides an overview of the reason for a god's anger and appeasement as resulting from the cuneiform texts of the Hittite culture (II Millennium BC). 'Patterns of Emotion in Japanese Society' by Iwona Kordzińska-Nawrocka (pp. 240-51) illustrates the forms and the 'appropriate patterns' (p. 240) of emotional expression followed in Japanese society. The Author provides an overview of the three principles upon which the emotional expression is based: the 'aesthetic principle' (which refers to the idea that showing feelings should mirror a person's spiritual beauty), the 'ethical principle' (that is, the combination of the concepts of *giri*, social obligation, and *ninjō*, human feelings) and the 'social principle' (a complex of concepts defining the structure of the Japanese society). The Author treats also a characteristic non-verbal form of greeting (and expressing feelings) such as the 'bow', or *ojigi*. 'Cultural Aspects of Nonverbal Code in Hausa' by Izabela Will (pp. 252-65) approaches the topic of non-verbal communication in a well-known West African culture. The Author deals with some aspects of postural semantics in Hausa, focusing on emotional states such as anger and contempt, sadness and despair, joy and love, and *kunya*, a culture key word partially corresponding to the notion of 'shame'. 'The Unwanted Muse - Some Thoughts on Music and its Role in Persian Culture' by Anna Bylińska-Naderi (pp. 266-75) tries to situate the attitude towards the music in Iran as seen by Muslim theologians and in the Sufi tradition. This book will appeal to students and scholars in linguistics, linguistic anthropology, anthropology and cross-cultural studies. Extremely rich in examples and approaches, the volume brings new insights into the study of emotions, representing a valuable tool for understanding the encoding and the context of affectivity in language, literature and culture.

GIAN CLAUDIO BATIC

Sylvain Lévi, *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa. Con tre saggi di Roberto Calasso, Charles Malamoud e Louis Renou*, traduzione di Silvia D'Intino. Adelphi, Milano 2009, 224 pp.

Sylvain Lévi (1863-1935) fu senz'altro uno studioso eclettico, decisamente figlio dell'epoca in cui visse. Tra le sue opere principali sono da ricordare: *Le théâtre indien*, Paris 1890 (riedito nel 1963 per la Bibliothèque de l'École des Hautes Études), tesi di dottorato che gli valse, nel 1894, dopo otto anni da Maître de conférences per il sanscrito all'École Pratique, la cattedra di lingua e letteratura sanscrita al Collège de France; *Mahāyanasūtrāḷaṅkāra, exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogāchāra*, Paris 1911 (riedito nel 1983 da Rin-

sen Book Co., Kyoto); *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra*, Paris 1932; *Vimśika-Vimśatika de Vasubandhu*, 2 voll., Paris 1925-32. I tre volumi *Le Népal. Etude historique d'un royaume hindou*, che raccolgono materiale sviluppato durante diverse missioni di studio, dal 1987 ai primi del Novecento, sono originariamente apparsi a Parigi tra il 1905 e il 1908. Inoltre, nel 1929, in collaborazione con lo studioso di buddhismo giapponese Takakusu Junjirō, Lévi diede alle stampe il monumentale *Hōbōgirin. Dictionnaire du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*. Come è possibile osservare già solo da questa essenziale notizia bibliografica, l'opera di Lévi indianista si è rivolta principalmente alla letteratura dell'India e al buddhismo di matrice Mahāyāna (segnatamente Yogācāra). Oltre a ciò, e solo per citare alcuni tra i suoi ulteriori campi di studio, egli fu uno dei primi ad occuparsi della lingua tokharica (parlata dalle popolazioni del bacino del Tarim, Cina dell'ovest, Turkestan, nel VII sec. a.C.) e ad avviarne la decifrazione. Nel 1920, inoltre, fu eletto presidente dell'Alliance Israélite Universelle, carica che tenne fino alla sua morte.

In questo panorama d'interessi, *La Dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, pur essendo, ad un tempo, uno scritto basilare ed essenziale per ogni studioso di indianistica, rappresenta tuttavia, per dirla con Charles Malamoud (p. 202): «una sorta di parentesi nell'opera di Sylvain Lévi. È il suo unico scritto dedicato all'India vedica, ma è anche il solo, come fa notare Louis Renou, in cui si sia veramente 'occupato del contenuto stesso delle dottrine'» – Malamoud cita qui: Louis Renou (1937) Sylvain Lévi et son œuvre scientifique, in Eli Franco (ed.) *Mémorial Sylvain Lévi*, xi-li. Paul Hartmann, Paris. Segnatamente la p. xlviii). Bisogna precisare che con «India vedica», da un punto di vista testuale e dottrinario, si fa generalmente riferimento a quel particolare filone di letteratura sacra che è andato via via costituendosi attraverso la successiva compilazione dei Veda (presumibilmente 1.500-1.000 a.C.), dei Brāhmaṇa e degli Āraṇyaka (circa XI-VII sec. a.C.), delle Upaniṣad (le più antiche VII-VI sec. a.C.). Tra queste quattro categorie di testi, i Brāhmaṇa – nei quali com'è noto si dibatte di sacrifici, offerte rituali, oblazioni, eulogie, ecc. – possono essere considerati senz'ombra di dubbio gli scritti di estrazione vedica a vocazione maggiormente teologica (davvero più degli stessi Veda!), poiché il rapporto tra l'uomo e gli dèi, che implicitamente aiuta a definire la natura dell'uno e degli altri, qui costituisce il nucleo fondamentale attorno a cui ogni trattazione concettualmente si muove (e questo fa in modo che la *Dottrina*, così concentrata su questa particolare corrente letterario-dottrina, sia a tutti gli effetti anche, ma ovviamente non solo, uno squisito resoconto di 'teologia pratica' o, espressione che sarebbe sicuramente piaciuta di più ai compilatori dei Brāhmaṇa, di 'teologia sacrificale').

*La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, originariamente apparsa in Francia nel 1898 con il titolo *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* – poi riedita nel 1966 con una prefazione di L. Renou, e nel 2003 con una postfazione di C. Malamoud –, è ora resa per la prima volta disponibile al pubblico italiano, corredata da tre scritti ancillari: il saggio d'apertura 'La foresta dei Brāhmaṇa' di Roberto Calasso (pp. 11-29), la 'Prefazione all'edizione del 1966' di Louis Renou (pp. 189-193) e la 'Postfazione all'edizione del 2003' di Charles Malamoud (pp. 197-206). L'opera, in sé, si compone di quattro riflessioni ('Il dio sacrificio, Prajāpati', pp. 45-65; 'Il sacrificio e gli dèi', pp. 67-101; 'Il meccanismo del sacrificio', pp. 103-67; 'Il sacrificio e la morale: il dio Varuṇa', pp. 169-86) che fanno seguito ad un'«Introduzione» (pp. 37-43) in cui l'Autore definisce già entro quali limiti si muova la sua ricerca, e quale ne sia l'intento: «Prossimi o lontani, i dottori dei Brāhmaṇa sono i soli veri successori dei poeti ispirati [...]. Ma l'opinione comune in occidente ha tracciato fra le due province della letteratura vedica una linea di demarcazione così profonda, che per prudenza mi sono imposto di non attraversarla [...] ho tentato di prendere i Brāhmaṇa come un corpus isolato e di trarne un inventario dottrinale. Ho limitato le mie ricerche ai testi o frammenti editi» (p. 39). Sebbene Lévi ammetta di essersi limitato a ciò che vi era di già pubblicato all'epoca, nondimeno la bibliografia del libro (desumibile dall'indice delle abbreviazioni) ci fa apprezzare la quantità di testi da lui presi in considerazione per la stesura della *Dottrina*: dallo *Śatapatha-Brāhmaṇa* (edito da Albrecht Weber a Berlino nel 1855) all'*Aitareya-Brāhmaṇa* (edito da Theodor Aufrecht a Bonn nel 1879), dal *Taittirīya-Brāhmaṇa* (edito da Ra-

jendralāla Mitra a Calcutta tra il 1855 e il 1890) al *Gopatha-Brāhmaṇa* (edito da Rajendralāla Mitra a Calcutta nel 1872) al *Sāmavidhāna-Brāhmaṇa* (edito da Arthur Coke Burnell a Londra nel 1873), ecc. L'importanza e l'ampiezza del lavoro di ricerca da cui la *Dottrina* ha tratto forma si può intuire con più chiarezza se si tiene conto che «[q]uando Lévi scriveva» – sottolinea Calasso nel suo saggio introduttivo (pp. 17-18) – «di tutta quella letteratura erano stati tradotti soltanto i primi tre volumi dello *Śatapatha-Brāhmaṇa* stesso, per opera di Eggeling, e l'*Aitareya-Brāhmaṇa*, per opera di Haug». Nondimeno, relativamente a quest'ultimo testo, è qui il caso di precisare, con Renou, che la traduzione di Martin Haug aveva ed ha un «valore controverso» (p. 190, nota 3; le traduzioni a disposizione di Lévi erano dunque: J. Eggeling [1882-94] *The Śatapatha-Brāhmaṇa According to the Text of the Mādhyandina School*. Oxford University Press, Oxford – secondo il seguente ordine cronologico: 1882, Part I, Books I-II; 1885, Part II, Books III-IV; 1894, Part III, Books V-VII, sarebbero poi apparsi: 1897, Part IV, Books VIII-X e 1900, Part V, Books XI-XIV –; M. Haug [1863] *The Aitareya Brahmanam of the Rig Veda*. Education Society's Press, Bombay).

La *Dottrina* raccoglie, organizza e sistema gli appunti delle lezioni che Lévi tenne nel 1896-1897, dietro suggerimento di uno dei suoi più illustri allievi, Marcel Mause. È sempre Calasso (p. 26) che a tale riguardo ricorda come fosse stato lo stesso Mause (nella notizia necrologica 'Sylvain Lévi', prima pubblicata nel *Bulletin de l'Institut de Civilisation Indienne* del 1935, poi in M. Mause [1969] *Œuvres*, vol. III. Éditions de Minuit, Paris) ad ammettere: «Il suo corso sui Brāhmaṇa mi era personalmente destinato. La sua *Idée [lapsus per Doctrine] du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, che è un capolavoro, è stata fatta per me. Fin dalle prime parole, mi dava la gioia della scoperta decisiva: 'L'entrata nel mondo degli dèi', era l'inizio del nostro lavoro, di Hubert e mio, sul 'Sacrificio', già trovato». Con queste parole Mause non solo confessa la diretta discendenza dalla *Dottrina* del testo sul sacrificio che egli scrisse a quattro mani con H. Hubert, l'«Essai sur la nature et la fonction du sacrifice» (pubblicato nel 1899 in *Année sociologique* 2, 29-138, attualmente è riedito come capitolo III in: M. Mause [1968] *Œuvres*, vol. I. Éditions de Minuit, Paris; la traduzione italiana è del 1981, *Saggio sul sacrificio*, Morcelliana, Bologna) ma suggerisce altresì al suo lettore la necessità di affrontare l'*Essai* solo in seguito ad un preliminare ed attento studio del testo di Lévi.

La struttura della *Dottrina* si definisce, pagina dopo pagina, principalmente attraverso una serie di citazioni dirette dei testi della tradizione brāhmaṇica, il cui originale sanscrito è puntualmente riportato in nota unitamente a passaggi paralleli (dando così al lettore esperto la possibilità di muovere, con una certa libertà, i confronti del caso). In questa successione di rinvii testuali le relativamente poche frasi intercalate dall'Autore sembrano avere il ruolo di 'blando' collante concettuale, quando non di semplice strumento parafrastico (pur adombrando, ad un'attenta analisi, illuminanti spunti di riflessione). A tutta prima, e tali potrebbero essere due tra le principali obiezioni metodologiche, questo modo di procedere potrebbe risultare, al meno, largamente arbitrario – poiché i passaggi riportati sono estrapolati da vari e differenti contesti sicuramente più ampi, di cui solo raramente si dà notizia –, al più, potremmo dire quasi scherzoso o irriverente – poiché il testo ha tutta l'aria, agli occhi del lettore inesperto, di essere un artificiale e forse giocoso *décapage* (per Calasso «Lévi procede con un invisibile *machete*», p. 18) della letteratura sacra dell'antica India. In realtà, nulla di tutto ciò! Ed è Lévi stesso, nella sua 'Introduzione', a precisare: «La composizione dei Brāhmaṇa sembra fin dal principio ridurre a una raccolta disordinata di curiosità un insieme di passi ritagliati dai testi senza rispetto per il discorso in cui sono inseriti. Non appena li si accosta, la sorpresa è notevole. Un sistema di teologia chiaro, logico, armonioso emerge spontaneamente dai materiali raccolti e li coordina» (pp. 40-41). L'operazione svolta da Lévi, dunque, non contempla né arbitrarietà, né *divertissement*, bensì si sforza di lasciare ai Brāhmaṇa tutto lo spazio disponibile, permettendo che da essi – o, meglio, da una perspicace quanto razionale riorganizzazione dei passi che essi contengono – emergano linee guida, nuclei tematici e confronti dialettici. In questo, Lévi dimostra di seguire con una certa fedeltà l'esempio lasciato dal suo maestro, A. Bergaigne (Calasso scrive, infatti, che: «Per

primo, Lévi aveva capito che i Brāhmaṇa possono essere intesi soltanto attraverso i Brāhmaṇa – in modo non dissimile da come il suo maestro Abel Bergaigne [...] aveva provato a intendere il *R̥gveda* soltanto attraverso il *R̥gveda*», p. 17; si fa riferimento, qui, ai tre volumi di *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, pubblicati da Vieweg a Paris tra il 1878 e il 1883; un quarto volume dell'opera, contenente gli indici a cura di M. Bloomfield, apparve nel 1897). Ma certamente una tale operazione non avrebbe avuto l'alto valore che ha (talmente alto da far dire a Malamoud che: «Questo libro è ancora oggi la migliore guida per penetrare nell'universo tanto sconcertante dei Brāhmaṇa», p. 205) se le traduzioni di Lévi non fossero così accurate e intelligenti. In effetti, nel rendere i termini che, di volta in volta, sono concettualmente centrali, l'Autore individua quale sia la particolare ampiezza semantica che essi assumono proprio all'interno delle specifiche tradizioni brāhmaṇiche su cui egli via via si concentra, seguendo il felice assunto secondo cui: «Le presunte etimologie di cui i Brāhmaṇa si compiacciono, senza venirne ingannati, hanno un vantaggio sulle etimologie corrette: traducono chiaramente l'idea legata alla parola in questione» (p. 105). È senz'altro questo a spingere Malamoud ad affermare quanto le traduzioni di Lévi siano condotte «con eleganza e precisione ammirevole» (p. 200).

Ad esempio, consideriamo il caso del significato del termine «sacrificio» (*yajña*) così com'è spiegato in *Śatapatha-Brāhmaṇa* III, 9, 4, 23: «Perché il nome *yajña*? Invero, lo si uccide quando si fa la spremitura [del *soma*]; quando lo si esegue, allora lo si genera; nasce estendendosi; nasce in movimento (*yañ-ja*); di qui il suo nome; *yañ-ja* è la stessa cosa di *yajña*» (p. 105; sanscrito: «*atha yasmād yajño nāma. ghnanti vā enam etad yad abhiṣuṅvanti tad yad enam janayanti sa tāyamāno jāyate sa yan jāyate tasmād yañjo yañjo ha vai nāmaitad yad yañja iti*», p. 105, nota 12). Da questo passaggio, non solo emerge come il sacrificio debba essere di necessità un'operazione estensibile – e per ciò stesso esso richiama continuità per garantire continuità – ma, poiché il testo si premura di sottolineare che il sacrificio viene ucciso, con Malamoud possiamo altresì cogliere ulteriori e peculiari risvolti semantici: «Il termine *yajña* ha infatti entrambe le accezioni (come il tedesco *Opfer*) di 'sacrificio' e di 'vittima'» (p. 201, corsivo mio). Oppure ancora: una corretta comprensione del concetto di *yajña* dovrà necessariamente tener conto della riflessione che lo *Śatapatha-Brāhmaṇa* (XI, 1, 6, 24) conduce sullo stretto legame esistente tra le acque (*āpas*) e la legge universale (*dharma*): «Le acque sono la legge; perciò, quando le acque arrivano in questo mondo, tutto va secondo la legge» (p. 176; sanscrito: «*dharmo vā āpas tasmād yademaṃ lokam āpa āgachanti sarvam evedaṃ yathādharmam bhavaty*», p. 176, nota 40). Lévi a tal riguardo commenta: «Base primordiale della creazione che esse sostengono (*dhṛ-*), le acque realizzano materialmente la legge (*dharma*), che è, in virtù del suo stesso nome, la base universale» (p. 176). È appunto a partire da riflessioni come questa che i testi vedici aprono la strada all'identificazione delle acque con il sacrificio: *āpo hi yajñah* («invero l'acqua è il sacrificio»), recita infatti *Maitrāyaṇī-Saṃhitā* III, 6, 2 (p. 176, nota 45). E dunque, sacrificio è vittima, è norma, è acque.

Un altro esempio: il termine *satya*. Già Calasso (p. 25) mette in evidenza quanto sia appropriata la traduzione di Lévi, il quale rende *satya* con «esattezza», invece dell'usuale «verità» (che pur l'Autore della *Dottrina* non disdegna, ove i testi lo richiedano: pp. 69-70, e note 21, 22, 23). Nondimeno, si può anche apprezzare come egli abbia saputo interpretare il medesimo vocabolo a seconda dei contesti in cui esso si inserisce. Ad esempio, il passaggio dello *Śatapatha-Brāhmaṇa* VII, 4, 1, 6, che recita: *tad yat tat satyam āpa eva tad āpo hi vai satyaṃ tasmād yenāpo yanti tat satyasya rūpam ity āhuḥ*, nella *Dottrina* è così tradotto: «La realtà è esattamente la stessa cosa delle acque; poiché le acque sono la realtà; per questo si dice che là dove passano le acque la realtà si manifesta», a cui si aggiunge la seguente considerazione dell'Autore – affatto di secondaria importanza –, che bene lascia scorgere la perspicacia della traduzione: «Poiché il sacrificio è la realtà unica e suprema, le acque possono rappresentarne sia la sostanza che gli elementi» (p. 176). In effetti, *satya* indica, ad un tempo, l'esattezza e la realtà, giacché, proprio come *ṛta*, è generalmente contrapposto a *nirṛti*, termine, quest'ultimo, che rimanda al «disordine», alla «mancanza» che si annida nel pericoloso vuoto dei buchi e delle cavità: è proprio questo vuoto di

realtà, questo vuoto di *satya*, a mettere a rischio, con le sue lacune, la perfezione e l'esattezza necessarie affinché il sacrificio sortisca un buon esito. E dunque: sacrificio = acque = realtà/esattezza = sacrificio; e il gioco di rimandi semantici, concettuali e dottrinari si chiude in un iper-significante circolo dialettico, ma altresì si dischiude al lettore che sappia coglierlo tra le righe delle traduzioni di Lévi.

Da questi brevi cenni già traspare come il nucleo centrale di ogni Brāhmaṇa sia il concetto di sacrificio. È quasi esclusivamente attorno a questo concetto che i Brāhmaṇa discettano, congetturano, prescrivono, vietano, ecc. Ecco perché la necessità e l'urgenza di concentrare la *Dottrina* esattamente su questo soggetto, in un'epoca in cui gli studi sulla cultura vedica iniziavano in Occidente ad assumere solida consistenza. La figura che più di ogni altra vive un rapporto identitario con il sacrificio è senz'altro Prajāpati (siffatta identità è appunto il tema del primo capitolo della *Dottrina*). Egli è a tal punto identificato al sacrificio da costituirne ogni singolo elemento: Prajāpati è infatti sia il sacrificio («Prajāpati è il sacrificio; i due termini sono identici, e i Brāhmaṇa unanimi non si stancano di ripeterlo», p. 47 e nota 7), sia il sacrificante (*Taittirīya-Brāhmaṇa* II, 1, 2, 3: «Egli fece l'offerta», p. 59; sanscrito: «*so'juhota*», p. 59, nota 71), sia la vittima sacrificale (*Tāndya-Mahā-Brāhmaṇa* VII, 2, 1: «Prajāpati offrì se stesso agli dèi sotto forma di sacrificio», p. 59; sanscrito: «*prajāpatir devebhya ātmānaṃ yajñam kṛtvā prāyacchat*», p. 59, nota 72). Ed il legame identitario tra Prajāpati e il sacrificio è sin da subito talmente forte da rimanere inalterato fino ad epoche decisamente più tarde; ne è testimonianza, ad esempio, *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad* III, 9, 6: *yajñah prajāpatir iti* («Prajāpati è il sacrificio»; tutti i frammenti delle Upaniṣad qui riportati sono tratti da: P. Olivelle [1998] *The Early Upaniṣads*. Oxford University Press, New York). Va notato che l'importanza e la centralità della figura di Prajāpati erano già state rilevate nel 1894, anno in cui venne pubblicato a Lipsia il primo volume della *Allgemeine Geschichte der Philosophie* di Paul Deussen, che contiene appunto un corposo capitolo dedicato proprio a questa divinità vedico-brāhmaṇica (P. Deussen [1894] *Allgemeine Geschichte der Philosophie* Bd. I,1: *Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads*. F.A. Brockhaus, Leipzig; oltre a prendere in considerazione l'inno a Prajāpati, *Rg-Veda* X, 121, nel breve capitolo 'Der Prajāpati-Hymnus 10, 121', che copre le pp. 128-134 della terza edizione del 1915, Deussen dedica un'intera ed approfondita sezione allo studio di questa figura divina nella tradizione brāhmaṇica: 'Geschichte der Prajāpati', pp. 181-239, ed. 1915).

Prajāpati sembra, dunque, essere il *trait d'union* per eccellenza, colui che tiene assieme l'intera trama della mitologia e della liturgia dei Brāhmaṇa. Ciò accade non soltanto perché – come si è visto – egli è identificato al sacrificio, ma anche perché in lui s'incarna la trasposizione sacrificale dell'anno: «Spesso Prajāpati si confonde con l'anno, vale a dire con il Tempo [degli dèi, dobbiamo aggiungere, poiché l'anno è il tempo proprio degli dèi, mentre il giorno è il tempo proprio degli uomini; si veda p. 121], di cui l'anno è l'immagine» (p. 47). L'identificazione di Prajāpati con l'anno è rimasto un motivo talmente radicato nello spirito vedico da lasciare traccia di sé anche in testi come le Upaniṣad, i quali non solo sono decisamente seriori rispetto ai Brāhmaṇa, ma seguono altresì un'inclinazione essenzialmente più spiritualista a tutto scapito del noto *élan* ritualista tipicamente brāhmaṇico: ad esempio in *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad* I, 5, 14, e nella ben più tarda *Praśna-Upaniṣad* I, 9.

Il nodo centrale di ogni Brāhmaṇa, quindi, sarebbe da ricercarsi nella stretta relazione che congiunge Prajāpati, il sacrificio e l'anno. Poiché l'anno (*saṃvatsara*) è il tempo degli dèi (ed è il tempo degli dèi perché Prajāpati, che è l'anno, è il padre di tutti gli dèi; il suo nome, infatti, significa «Signore della prole», appellativo che indica la sua divina onni-paternità, pp. 57-58), e poiché gli dèi sono immortali, e lo sono perché per primi hanno sacrificato, ecco che il sacrificio, chiamando implicitamente in causa il tempo dell'anno, può conferire immortalità a colui che lo compie, ovvero l'uomo: il sacrificio (*yajña*) conduce in cielo («Facendo come gli dèi, si deve arrivare come loro in cielo», p. 112; subito di seguito a questa osservazione Lévi riferisce le chiare parole di *Śatapatha-Brāhmaṇa* IV, 2, 5, 10: «il sacrificio, nel suo insieme, è la nave che porta in cielo»; sanscrito: «*sarva eva yajño nauḥ svargyā*», p. 112, nota 53) e, in questo modo, fa assa-

porare al sacrificante (*yajamāna*) l'immortalità 'annuale' squisitamente divina. È per assicurarsi che tale immortalità trovi proprio il sacrificante, e non si disperda rendendo vano o nullo l'intero sacrificio, che il campo sacrificale, lo spazio sacro entro cui il sacrificio viene svolto, e molti tra gli oggetti necessari al rito sono costruiti o stabiliti dagli officianti seguendo una precisa regola di rapporti con l'antropometria dell'offerente (*Śatapatha-Brahmaṇa* I, 3, 2, 1: «Il sacrificio è l'uomo, poiché è l'uomo che lo offre; e ogni volta che viene offerto, il sacrificio ha le dimensioni dell'uomo», p. 103; sanscrito: «*puruṣo vai yajñah. puruṣas tena yajño yad enaṃ puruṣas tanuta eṣa vai tāyamāno yāvān eva puruṣas tāvān vidhīyate tasmāt puruṣo yajñah*», p. 103, nota 7; all'inizio della cerimonia sacrificale il sacrificante si pone in piedi e a braccia alzate per essere misurato in tutta la sua estensione dagli officianti, questi ultimi poi determineranno le dimensioni dei vari oggetti rituali sulla base di multipli o frazioni della misura rilevata; ad esempio, i mattoni di forma parallelepipeda che andranno a costituire l'altare del sacrificio dovranno misurare un quinto dell'altezza del sacrificante).

Tuttavia, se è vero che gli dèi hanno ottenuto l'immortalità sacrificando per primi – è infatti per tale motivo, per non condividere l'immortalità, che essi sono talmente gelosi del sacrificio da cercare di nascondere («Quando gli dèi ebbero offerto il sacrificio, cercarono di farne scomparire le tracce per chiudere la via del cielo», p. 161), di tenerlo per sé, fino al punto di ingannare, di muovere guerre contro i temibili Asura, ricorrendo persino a sotterfugi, bassezze e meschinità: è questo, in buona sostanza, il tema del secondo capitolo della *Dottrina* –, è altrettanto vero che anche all'uomo è dato di ottenerla. L'immortalità concessa all'uomo, nondimeno, non è certo al pari dell'immortalità divina, conseguita dagli dèi una volta per tutte, ma deve essere di volta in volta riconfermata ripetendo continuamente l'atto sacrificale, che conferisce al sacrificante, da un lato, una sorta di tensione all'immortalità in questo mondo, una tensione consistente nel vivere il maggior numero possibile di alternanze tra giorno e notte e, dall'altro lato, un'immortalità *post mortem* presso i mondi divini. Ecco perché i *Brahmaṇa* insistono sul fatto che «il carattere essenziale del sacrificio è la sua continuità: non si *fa* il sacrificio, lo si *estende* come si tende la trama di una stoffa», e così è in virtù del fatto che «[l]a minima interruzione è fatale. Perciò tante precauzioni affinché il sacrificio sia 'continuo e ininterrotto'!» (p. 105). Ed ecco l'importanza di consolidare ogni singola articolazione sacrificale.

Verrebbe qui da aggiungere – a *latere* rispetto alle osservazioni di Lévi – che, siccome il sacrificio ripropone in chiave liturgica la continuità del tempo 'annuale' divino, anche le sue articolazioni essenziali dovranno per ciò stesso essere ricercate entro i limiti di una siffatta temporalità. Secondo i *Brahmaṇa*, com'è noto, l'anno presenta due giunture principali, due giorni in eccesso che lo dividono in altrettante distinte sezioni. Tali giorni sono detti *viṣuvat* (letteralmente questo termine indica un qualcosa «che divide entrambe le parti»). I *viṣuvat* sono gli equinozi, ovvero i punti temporali di separazione tra due distinti corsi del Sole: dall'equinozio di primavera il Sole procede verso l'alto, da quello d'autunno verso il basso (si consideri, ad esempio, la relativamente recente *Praśna-Upaniṣad* I, 9, che riafferma: *saṃvatsaro vai prajāpatiḥ. tasyāyane dakṣiṇaṃ cottaraṃ ca*, «Prajāpati è l'anno; di costui vi sono due corsi: quello a sud e quello a nord»); è così che esso ordina i giorni e le notti (*Kauṣītaki-Brahmaṇa* XIX, 3: *ahorātrāṇi vidadhā*, «distribuisce [anche: divide] il giorno e la notte»; ma anche *Praśna-Upaniṣad* I, 13: *ahorātro vai prajāpatiḥ*, «Prajāpati è il giorno e la notte») e garantisce altresì la cadenzata regolarità del tempo 'giornaliero' umano. Rendere in tal modo stabile la ciclicità divina dell'anno, quindi, salva ad un tempo – è proprio il caso di dirlo! – anche la dimensione temporale dell'uomo. È per questo motivo che il tragitto solare deve essere imitato dall'offerente durante il sacrificio: nella prima metà dell'opera sacrificale, infatti, è previsto che egli ascenda (*abhīvarta*) in cielo (pp. 112-117), nella seconda che ridiscenda (*pragātha*) in terra (il sacrificante, dice lo *Śatapatha-Brahmaṇa* I, 6, 3, 35, si fa carico del compito del Sole, ovvero ristabilire le articolazioni dell'anno). Tutte queste metà devono essere congiunte in modo solido e sicuro nel sacrificio, e devono essere congiunte per l'esattezza nei due punti *viṣuvat* che, appartenendo sia all'una parte, sia all'altra, sono gli unici due istanti che possono per loro natura garantire effettivamente l'unità

del tutto. Ecco perché, secondo i Brāhmaṇa, i *viṣuvat* coincidono con il mondo immortale: solo consolidando i *viṣuvat* l'immortalità può essere veramente garantita. Tuttavia, bisogna guardarsi dal fissare, dall'irrigidire tale immortalità. Infatti, il vero e proprio compimento del sacrificio – se esso deve essere una continua estensione dell'attività sacrificale – consiste, in certa misura, nel restare incompiuto. Ed è proprio in tale incompiutezza che risiede l'immortalità per l'uomo, ovvero la garanzia della ciclicità alternata di giorno e notte, del susseguirsi delle stagioni, della continuità ordinata tra le due parti dell'anno: le due estremità dell'anno sono congiunte come si congiungono assieme due metà di una ruota (*Kauṣītaki-Brāhmaṇa* V, 1: *pravṛtasyāntau sametau*, «le due parti di ciò che è circolare unite assieme»).

Ed è sempre per ottenere la tanto desiderata immortalità che, prima di compiere il sacrificio, il sacrificante deve sottoporsi preliminarmente ad una cerimonia di consacrazione, detta *dīkṣā*. Mediante la *dīkṣā* l'offerente, accanto al suo corpo mortale, acquista un corpo rituale e, per ciò stesso, immortale (p. 127) poiché simile alla sostanza costitutiva del corpo degli dèi, ovvero il sacrificio. L'importanza della *dīkṣā* è tale nella ritualità brāhmaṇica da spingere la *Maitrāyaṇī-Samhitā* III, 6, 7 ad affermare che: «L'uomo nasce solo in parte; è con il sacrificio che viene davvero messo al mondo» (p. 128; sanscrito: «*ājāto vai puruṣaḥsa vai yajñenaiva jāyate*», p. 128, nota 138). Con il sacrificio l'uomo assimila il suo tempo al tempo divino (ad esempio *Śatapatha-Brāhmaṇa* XI, 2, 7, 32, di cui abbiamo un eco più tardo in *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* I, 5, 15: *yo vai sa samvatsarah prajāpatiḥ* [...] *evamvit puruṣaḥ*, «proprio l'uomo che così conosce, [...] egli è l'anno, egli è Prajāpati»), mediante il rito egli (si) costruisce il tempo dell'immortalità. Quest'impalcatura liturgica, rituale e concettuale è messa a fuoco appunto nel terzo capitolo della *Dottrina*.

Nondimeno – ed entriamo così nel merito del quarto ed ultimo capitolo –, l'errore (la *nirṛiti*) è sempre in agguato, e per assicurarsi che il sacrificio sia compiuto a regola d'arte è necessario quindi far ricorso all'aiuto di una potenza superiore: Varuṇa, il «nemico degli errori rituali», è appunto «il protettore del sacrificio ben fatto» (p. 171). Per chiarire il ruolo che questa divinità svolge nel sacrificio, Lévi parte dalla considerazione secondo cui «[n]ella mitologia classica, Varuṇa è il dio delle acque» (p. 174) – su questo importante soggetto Heinrich Lüders pubblicherà nel 1951, il suo *Varuṇa und die Wasser* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen) – e ricorda quanto «[I]e acque e l'esattezza sono nozioni che nella dottrina dei Brāhmaṇa coincidono. Le acque superano per antichità tutto il resto della creazione [...]. Siccome hanno preceduto tutto, esse fungono da sostegno a tutto» (p. 175; quando i testi vedici e brāhmaṇici parlano di acque, al plurale, giocano sull'equivoco che tale parola implica: oltre all'elemento costitutivo della pioggia, dei fiumi, dei mari, ecc., elemento che pure viene utilizzato nel sacrificio, le acque, infatti, indicano anche il cielo inteso dal punto di vista astronomico, ovvero i corpi celesti e il loro tragitto siderale; è per tale motivo che Varuṇa può essere a buon titolo considerato sia, per usare due espressioni di Heinrich Lüders, *Wasserbewohner*, sia *Himmelsbewohner*; il suo legame con il cielo fu, nella coscienza degli antichi saggi e poeti, talmente marcato da far loro sentire l'urgenza di spingere Varuṇa, nella finzione mitologica, a confessare in prima persona, in *Rg-Veda* IV, 42, 4, di esser stato lui ad aver fissato il cielo nella sede del *ṛta*; non solo, l'operato di Varuṇa ha importanti ripercussioni anche nel mondo sublunare, infatti è sempre lui che, impiegando il Sole come metro, misura la terra, come afferma *Rg-Veda* V, 85, 5, scandendo la ciclicità di giorno e notte; ecco perché è indispensabile ingraziarsi Varuṇa al fine di condurre correttamente il sacrificio, secondo la giusta cadenza). È esattamente su queste basi concettuali che i Brāhmaṇa sono messi in grado di conferire a Varuṇa dominio sia sulle acque, sia su *satya*, sull'esattezza rituale: «quando viene commesso un errore, Varuṇa vi afferra» recita con timore la *Taittirīya-Samhitā* I, 7, 2, 6 (p. 173; sanscrito: «*anṛte khalu kriyamāṇe varuṇo grhṇāti*», p. 173, nota 25). L'esattezza rituale è tanto più concreta quanto più la realtà (*satya*) del rito si sviluppa secondo le rette procedure.

Nella correttezza dell'azione rituale (*karman*) risiede tutta la profondità della morale brāhmaṇica. Si tratta in questo caso di una morale che potremmo definire cosmica, poiché l'ordinato decorso dell'anno, ovvero del tempo divino per eccellenza, che è cifra d'immortalità, è stabilito e scandito esclusivamente dal sacrificio compiuto con esattezza e precisione. A tale proposito, Lé-

vi non sembra, tuttavia, scorgere appieno l'ampiezza del sentimento morale che impregna tutta la letteratura brāhmaṇica, tant'è vero che già nella sua 'Introduzione' egli si spinge ad affermare che «[l]a morale non trova posto in questo sistema: il sacrificio che regola i rapporti tra l'uomo e le divinità è un'operazione meccanica che agisce in virtù di una sua intima energia» (p. 41) – sorge il sospetto, peraltro suggestivo, che questo giudizio Lévi lo abbia forse maturato osservando per lo più le perfide astuzie operate dagli dèi al fine di mantenere il loro privilegio sul sacrificio, oppure considerando le prescrizioni degli errori rituali, minuziosamente descritti dai Brāhmaṇa, che i sacerdoti officianti possono volutamente compiere affinché il sacrificio risulti di nocimento all'offerente (su quest'ultimo punto si leggano le pp. 146-48) –, e ribadisce una simile persuasione anche successivamente, sostenendo che «se egli [Varuṇa] appare talvolta come il custode della morale, è solo in virtù della sua natura rituale» (p.182; corsivo mio). Ora, una tale posizione forse nasce da un'idea di morale tipicamente moderna e – probabilmente – segnata da un'idea occidentale; anche così fosse, nondimeno, resta il fatto che la morale di cui Varuṇa si rende espressione non è per nulla cosa di poco conto: non è questa una morale che debba ricondursi solo alla natura rituale (ovvero meccanica, come intende Lévi), in senso riduttivista, bensì deve essere intesa in senso totalizzante, poiché la natura rituale è, secondo i Brāhmaṇa, la sola natura possibile, dato che il sacrificio è la realtà. Varuṇa (assieme a Prajāpati) è il detentore e il custode del *ṛta* (su questo soggetto si veda H. Lüders [1959] *Varuṇa und das Ṛta*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, a cui dovrebbe essere senz'altro affiancato B. Schlerath [1963] *Ṛta- und Satya- im Rgveda*, in *Trudy Dvadcat' Pjatogo Meždunarodnogo Kongressa Vostokovedov, Moskva 6-19 avgusta 1960, Tom IV, Zasedanija Sekcij XIV-XV*, 174-5. Izdatel'stvo Bostočnoj Literatury, Moskva), della pienezza e della giusta cadenza del rito, di quel rito che, grazie al suo corretto svolgimento, sostiene l'universo intero, stabilendo l'eternità dei e nei mondi divini e garantendo la reiterazione della quotidiana realtà umana (C. Malamoud [1975] *La brique percée, le jeu du vide et du plein dans l'Inde brahmanique. Nouvelle revue de psychanalyse* 11, 205-22; traduzione italiana: [1994] *Il mattone forato. Sul rapporto fra il vuoto e il pieno nell'India brahmanica*, in *Cuocere il mondo*, 77-97. Adelphi, Milano; si veda segnatamente la p. 79: «l'ordine cosmico, l'efficacia rituale, la verità come adeguamento, tali sono le principali componenti del concetto di *ṛta*»; in questo discorso non possiamo dimenticare di fare un seppur fugace riferimento alla maggior forza spirituale ed al maggior spessore 'politico' che gli antichi saggi-veggenti, i *ṛṣi* tanto cantati da ogni Brāhmaṇa, detenevano nei rispetti degli dèi; i *ṛṣi*, infatti, non solo sono trattati con riguardo dalle divinità, ma alle volte sono da queste ultime persino temuti; il grande potere che i saggi posseggono deriva tutto dal custodire una dettagliata e precisa conoscenza di ogni aspetto del sacrificio: la forma, le formule, gli esiti, e così via, *Dottrina* pp. 158-67; la cautela dimostrata dagli dèi nei rispetti dei *ṛṣi* dipende dalla fondamentale necessità, propria dei primi, che i secondi sacrificino: infatti, gli dèi si nutrono di sacrificio, «poiché il sacrificio è il cibo degli dèi», *Dottrina*, p. 59; *Śatapatha-Brāhmaṇa* XI, 1, 8, 2: «*ṣyajño hi devānām annaṃ*», *Dottrina*, p. 59 nota 73; passaggi simili in *Śatapatha-Brāhmaṇa* VIII, 1, 2, 10, *Dottrina*, p. 69 e nota 15, p. 107 e nota 24; senza il sacrificio, quindi, da un lato gli dèi diverrebbero fiacchi al pari degli uomini fino a morire – poiché privati del loro nutrimento, la loro immortalità, che non deve confondersi con l'eternità, non sarebbe infatti perpetrata sacrificalmente –, dall'altro gli uomini mai potrebbero conseguire la tanto desiderata immortalità, che li fa essere simili agli dèi; ecco perché tra dèi e uomini è necessario un accordo di non belligeranza).

Quale sentimento morale, viene in fin dei conti da chiedersi, sarà allora nobile al pari di quello che spinge un singolo essere umano a procurare, nella sacerrima reiterazione sacrificale, solida stabilità, pacifica organicità e pacata continuità al tutto, ovvero a tutti gli altri individui, dèi o uomini che siano?