

Pistillo di rinuncia, fuoco senza fiamma!

Riflessioni intorno alla simbologia del gelsomino notturno nel mondo indiano

Gianni Pellegrini¹

Although the night jasmine – in Sanskrit *pārijāta* – is very well-known in the South Asian world, very few scholars have reflected upon its many significances, which go from mythology to medicine. Nevertheless, such a pleasantly fragrant, delicate and immaculate flower evocates several echoes in the Indians' representative minds. In fact, due to some of its special features, the night jasmine is surely full of symbolism: it blossoms at the evening twilight and falls down at the morning one, its pistil is of an intense ochre colour, etc. In this essay will be analysed some of the peculiarities of the *pārijāta* flower, which connect it to the ascetic renouciant (*saṃnyāsin*).

Partendo da considerazioni mitologiche, ritualistiche e generalmente culturali, in questo contributo si presenteranno alcune analogie e simbologie emerse a seguito di un'indagine di matrice quasi "antropologica", che si fonda su dati acquisiti "sul campo" e su di un punto di vista precipuamente emico.

In questo scritto si mostreranno alcuni dei tratti simbolici dell'albero del gelsomino notturno e dei suoi fiori. *In primis* va detto che il nome botanico del gelsomino notturno è *Nyctanthes arbor tristis* (della famiglia delle *oleaceae*),² nomenclatura ripresa in inglese con *tree of sorrow*, insieme al più noto

¹ Ringrazio Pinuccia Caracchi e Alessandro Mengozzi per l'attenta lettura e i preziosi consigli.

² Il nome botanico qui riportato fu dato da Carl Nilsson Linnaeus (o Carl von Linné, italianizzato in Linneo, 1707-1778), che basò la sua classificazione su una selezione di miti e leggende: con l'aggettivo *nyctanthes* si indica che fiorisce di notte, mentre l'epiteto *arbor tristis* riferisce di una leggenda, apparentemente eclissatasi negli ultimi 400 anni. È probabile che Linneo ne sia venuto a conoscenza dalla seconda edizione dell'opera di John Gerard, *The Herball, or the Generall Historie of Plants*, pubblicata a Londra nel 1636. Ivi Gerard (1636: 1526-1527) afferma: "set full of leaves... among which come forth most odoriferous and sweet smelling flowers, whole stalks the color of saffron, which flourish and show themselves only in the night time, and in the daytime look withered and with a mourning cheer: the leaves also at that time shrink in themselves together...very sadly lumping, lowering, and hanging down the head, as though it loathed the light and could not abide the heat of the sun. I should but in vain lose labor in repeating a foolish fancy of the poetical Indians... that this tree was once a fairy daughter of a great lord, and that the Sun was in love with her."

night jasmine. In sanscrito l'intero albero è chiamato *pārijāta*, letteralmente “generato/nato/sorto da, disceso da”, ma anche “sbocciato perfettamente, completamente, tutt'intorno, sviluppato appieno”.³

Un buon punto di partenza, tanto dal punto di vista indiano tradizionale quanto da quello indologico, è rintracciare le origini mitiche del gelsomino notturno che, in un gran numero di fonti, sono fatte risalire al celebre mito della zangolatura dell'oceano di latte (*samudramanṭhana*).⁴

In breve, il mito narra di un'indeterminabile atemporalità in cui gli dei (*deva*) afflitti si recarono da Viṣṇu, protettore dell'universo, per interrogarlo e trovare sollievo ai loro malanni. Il problema era che con l'ultimo diluvio universale (*pralaya*) il nettare dell'immortalità (*amṛta*), di cui gli dei si nutrono, era inspiegabilmente rimasto intrappolato negli abissi dell'oceano di latte (*kṣīrodaka*). Questo provocava fame e debolezza, miserie e disagi agli olimpici indiani, i quali pertanto necessitavano di porre fine a questa calamità. Interrogato, Viṣṇu disse loro: “Voi, o celesti, insieme ai vostri cugini anti-dei (*asura*), una volta gettate delle erbe medicinali (*oṣadhi*) nell'oceano di latte, userete il serpente Vāsuki come fune e il monte Mandara come zangola, così da generare un frullamento dal cui moto riemergerà il nettare!”

Per sostenere il peso del monte, Viṣṇu stesso discese (*avatī*) tra dei e anti-dei nella sua forma di testuggine (*kūrma*). Mentre galleggiava sulla superficie dell'oceano di latte, la montagna gli venne posta sul carapace così da permettere ai cugini divini di compiere la zangolatura. Una volta attorcigliato il grande serpente Vāsuki intorno al monte, gli anti-dei ne afferrarono la testa e gli dei la coda e cominciarono a frullare. Il moto vorticoso del latte dell'oceano portò a galla 14 gioielli (*caturdaśaratna*): 1) Lakṣmī, dea della prosperità e fortuna; 2) molte delle ninfe divine (*apsaras*); 3) Varuṇī o Surā, la dea e creatrice delle bevande inebrianti; 4) Kāmadhenu o Surabhī, la vacca che esaudisce ogni desiderio; 5) Airāvata, l'elefante divino⁵ accompagnato da schiere di elefanti altrettanto possenti; 6) Ucchaisravas, il cavallo celeste dalle 7 teste;⁶ 7) Kaustubha, la gemma più

3 Il nome *pārijāta* è usato tanto per l'intero albero quanto per i suoi fiori. L'unica distinzione generale che spesso si nota in sanscrito, ma non invariabilmente, è che la parola che designa l'albero (*vrkṣa*) *pārijāta* si presenta in genere maschile (*pumliṅga*) mentre quella che denota il fiore (*puṣpa*) *pārijāta* è di genere neutro (*napuṃsakaliṅga*).

4 Il mito appare già sinteticamente menzionato nella letteratura vedica *Aitareyabrāhmaṇa* (I.27) e *Śatapathabrāhmaṇa* (III.2.4.1-6; III.9.3.18-21), e in forma più analitica nelle fonti epiche e mitologiche: *Mahābhārata* (I.17-20); *Rāmāyaṇa* (I.45); *Agni Purāṇa* (III); *Bhāgavata Purāṇa* (III.6-12); *Brahma Purāṇa* (106); *Brahmāṇḍa Purāṇa* (I.2.25); *Garuḍa Purāṇa* (I); *Matsya Purāṇa* (249-251); *Padma Purāṇa* (III.8-10, V.4, V.14); *Skanda Purāṇa* (I.1.8-13, V.1.44, V.2.14, VI.210, VII.1.18, VII.1.258); *Vāyu Purāṇa* (I.54); *Viṣṇu Purāṇa* (I.9); *Viṣṇudharmottara Purāṇa* (I.40-43). Ne parlano in maniera più analitica Gupta (2001: 51-53), Mackenzie (1913: 337), Jobs (1962: 117 e 232), Wilson (1989: 96-116) e Vettam (1975: 80-81).

5 Considerato il prototipo di tutti gli elefanti (*Viṣṇu Purāṇa* I.22) e divenuto poi la cavalcatura regale di Indra, il sovrano degli dei. Si veda anche *Mahābhārata* (VI.95.34).

6 In alcune versioni del mito è donato agli *asura* e in altre è la cavalcatura bellica di Indra.

preziosa dei tre mondi, in seguito indossata da Viṣṇu-Kṛṣṇa; 8) l'albero *pārijāta*, che fiorisce con boccioli che non appassiscono;⁷ 9) *śaraṅga*, l'arco immenso e indistruttibile; 10) la luna (*candra*), dai raggi rinfrescanti che Śiva, accorso ad assistere al prodigio, s'infiltra tra i capelli intrecciati; 11) la conchiglia (*śaṃkhā*) che Viṣṇu tiene tra le mani; 12) *halahala* o *kālakūṭa*, il veleno delle profondità, ingoiato da Śiva; 13) il medico divino Dhanvantari che tiene tra le mani un orcio (*kumbha*) pieno del quattordicesimo gioiello; ossia 14) l'*amṛta*, il nettare d'immortalità.⁸

La storia della zangolatura dell'oceano di latte appare in molte fonti, epiche e purāṇiche, con variazioni – più o meno – significative. Nonostante le varianti, la menzione sull'origine mitica dell'albero *pārijāta* non è inficiata; anzi, la narrazione originaria mostra delle ricadute successive. In effetti, secondo il seguito del mito, l'albero fu condotto da Indra (il re degli dei) nel suo mondo (*indraloka*) e piantato nei suoi giardini.⁹

Secondo il *Bhāgavata Purāṇa* (I.14.37) Satyabhāmā e le altre mogli di Kṛṣṇa istigarono il loro consorte a soggiogare gli dei per sottrarre dalle dimore e dai giardini di Indra innumerevoli suppellettili divine, tra le quali vi era il meraviglioso albero *pārijāta*. A questo proposito, l'*Harivaṃśa* (II.65-77) aggiunge che la stessa Satyabhāmā si rattristò quando il saggio Nārada donò dei fiori dell'albero *pārijāta* a Rukmiṇī, la regina co-moglie, tanto che in Satyabhāmā sorse il desiderio di possedere l'intero albero.¹⁰

La trattazione principale di questa fase del mito, però, va attribuita al *Viṣṇu Purāṇa* (V.30-31), da cui, di seguito, parafraso il resto della narrazione:

7 Per esempio, secondo Agrawala (1963: 336-342, nello specifico 340), nel mito raccontato dal *Matsya Purāṇa* (CCXLIX-CCLI), il *pārijāta* assolve le medesime funzioni di un altro albero divino, altresì noto come *kalpavṛkṣa*, ossia il già citato divino albero dei desideri, che permette di realizzare ogni aspirazione formulata sotto l'ombra della sua chioma frondosa. Tale variante può leggersi sia come vera e propria differenza, sia come un'intenzione di indicare specificamente l'albero *pārijāta* con l'etichetta generale di albero dei desideri.

8 Vi sono altre liste che aggiungono o sostituiscono alcuni gioielli, come: Jyeṣṭhā, la dea della sfortuna; l'ombrello di Varuṇa; il *kalpavṛkṣa*, l'albero dei desideri; degli orecchini, donati da Indra a sua madre Aditi; *nidrā*, il sonno. Si veda Wilson (1989: 111-112). Un verso (contenuto nella *Samkhyāvargāvarī*, una recente raccolta miscellanea redatta sulla base dei richiami simbolici e mitologici dei numeri) raccoglie i 14 *ratna*: *lakṣmīḥ kaustubhapārijātakasurādhhanvantariś candramāḥ gāvaḥ kāmāduhā sureśvaragajo rambhādidevāṅganāḥ | aśvaḥ saptamukho viṣaṃ haridhanuḥ śaṅkho 'mṛtaṃ cāmbudheḥ ratnāniha caturdaśa pratidinaṃ kuryāt sadā maṅgalam ||*.

9 L'*asura* Andhaka, figlio di Kaśyapa e Diti, volle rubare l'albero del gelsomino notturno, fu però fermato e ucciso da Śiva (Gupta 2001: 52).

10 Si veda anche il riassunto dell'intera stirpe di Hari-Kṛṣṇa (*harivaṃśa*) in *Agni Purāṇa* XII e nello specifico l'episodio è ricordato in *Agni Purāṇa* (XII.30-34). Si consulti anche la traduzione inglese: *Agni Purāṇam* (1967: 54-55).

Fu così che costei si recò al Vaikuṅṭha (il mondo di Viṣṇu-Kṛṣṇa). Col permesso della propria madre Aditi, Indra condusse Satyabhāmā attraverso i giardini del piacere, fino al luogo in cui cresceva il *pārijāta*. L'albero era la pianta preferita di Śacī, moglie di Indra. Era meraviglioso: aveva una corteccia del colore dell'oro, le sue tenere foglie novelle erano ramate, esso era appesantito da grappoli di candidi e minuscoli fiori dalla fragranza inebriante. Una volta visto quell'albero splendente, Satyabhāmā rintuzzò Kṛṣṇa: "Tu mi hai sempre detto che sono la tua moglie favorita. Perché, dunque, non trasferisci quest'albero alla nostra capitale Dvārakā, così che diventi ornamento delle mie stanze. Con i suoi fiori tra i capelli io brillerò tra le regine!"

Una volta formulata questa richiesta, Kṛṣṇa prese l'albero *pārijāta* e lo caricò sulla sua cavalcatura, l'immensa aquila Garuḍa, per portarlo a Dvārakā. I guardiani del giardino cercarono di bloccarlo, ricordandogli che l'albero apparteneva a Śacī e, se avesse così provocato la furia di Indra, sarebbe certamente stato punito.

Adiratasi, Satyabhāmā ribatté: "Ma che diritto hanno Śacī e Indra sull'albero *pārijāta* che fu portato alla luce dall'oceano di latte. Esso è proprietà di tutti! Śacī, fiduciosa del potere di suo marito, l'ha tenuto per sé. Io non mi sottometterò a Śacī! Che Indra impedisca pure al mio consorte di portarlo via!"

Fu così che per difendere il *pārijāta* Indra marciò alla testa di un esercito divino. La battaglia infuriò a lungo e vide l'uso di ogni genere di arma; l'atmosfera vibrò del suono sordo delle conchiglie da guerra e il cielo si oscurò per le miriadi di frecce. Alla fine, il disco (*cakra*), l'arma prediletta di Kṛṣṇa, ridusse in pezzi la folgore (*vajra*) di Indra. Vedendolo ritirarsi così poco onorevolmente, Satyabhāmā apostrofò Indra: "O re dei tre mondi, al marito di Śacī la fuga non si addice! Ma che senso ha la sovranità sui cieli quando l'albero del gelsomino notturno non si trova più lì? Come farai ora a star di fronte a lei, che ti si avvicina adorna di ghirlande floreali? Non fuggire, non devi soffrire quest'umiliazione: riprenditi l'albero *pārijāta* e che le divinità non siano con te adirate. Io non voglio più quest'albero!"

Indra replicò: "Io non mi vergogno certo di essere stato sconfitto da lui, che è il generatore, il protettore e il distruttore dell'universo!" Udito ciò, Kṛṣṇa – che non intendeva realmente privarlo dell'albero – disse a Indra che il gelsomino poteva rimanere nei giardini celesti. Indra, però, continuò: "No, che questo *pārijāta* sia traferito a Dvārakā e lì rimanga finché anche tu starai tra noi, nel mondo dei mortali!"

Fu così che l'albero venne condotto a Dvārakā e piantato nei giardini di Satyabhāmā. La fragranza divina dei suoi fiori profumò la terra da ogni parte e chiunque lo vide fu in grado di rammentare la propria esistenza passata.¹¹

Tornando alle varie nomenclature, quella latina *arbor tristis* e, analogamente, quella inglese *tree of sorrow*, si riferiscono al fiorire notturno della pianta ed evocano una leggenda, riportata anche da Gerard (si veda nota 1; Cowen 1952: 122). Un tempo una principessa s'innamorò del Sole (*sūrya*). Egli godette di lei finché ne fu pago, poi l'abbandonò. Ciò spezzò il cuore alla principessa, tanto da condurla al suicidio. Il suo corpo fu così cremato e dalle ceneri sorse l'albero della sofferenza. Siccome il Sole fu la causa della sua morte, l'albero non riesce a sostenerne la vista. Sta di fatto che nei suoi esemplari spontanei, il *pārijāta* cresce nel folto delle foreste, nelle parti più oscure e nascoste di esse. I boccioli spuntano di sera, fioriscono durante la notte e con i primi raggi di luce all'alba i suoi fiori bianchi con il pistillo arancio cadono.¹²

Uno dei periodi di fioritura del gelsomino notturno è nel mese lunare di *āsvina* (settembre-ottobre), che corrisponde a una delle maggiori festività del calendario *hindū*, ossia le nove notti (*navarātra*) di culto alla Potenza femminile (*śakti*) nell'aspetto della dea Durgā (Inaccessibile). Ancora, i fiori del *pārijāta* sono di solito offerti alle divinità silvestri per favorire la caccia. Sono anche usati nelle ghirlande e, particolare molto interessante per la nostra trattazione, ghirlande e fiori di gelsomino notturno sono posti sui feretri.¹³

Va detto che, sebbene il gelsomino notturno goda di grande fama nel mondo sud-asiatico, pochi si sono soffermati a riflettere sulle sue molteplici simbologie e valenze che lambiscono i campi più disparati, dalla mitologia alla farmacopea.¹⁴ Infatti, oltre alle informazioni mitologiche qui riportate e alcune altre più direttamente tecniche, non troviamo nulla di veramente incisivo o simbolicamente evocativo. Va da sé, però, che un fiore dalla fragranza inebriante, delicatissimo al tatto e immacolato

11 Si confronti anche la traduzione inglese di Wilson (1989: 808-819). Si veda inoltre Gupte (1994: xxix e 61).

12 In natura l'albero si trova soprattutto nel folto delle foreste e sui pendii, raramente in pianura. Fiorisce tra luglio e ottobre e fruttifica tra ottobre e novembre. Cresce in India e in varie altre zone del sud e sud-est asiatico.

13 Oltre al nome botanico *arbor tristis*, evocante tristezza, bisogna ricordare che i fiori bianchi sono quelli preferiti per i riti connessi alla morte perché il colore del lutto è il bianco. Oltre a questo, il *pārijāta* è piantato nei precinti dei templi, o in altre aree sacre, non solo per i suoi usi rituali e gli echi simbolici, ma anche per via dell'atmosfera fragrante e celestiale che infonde nell'ambiente (vedi anche Gupta 2001: 53).

14 Nella medicina tradizionale āyurvedica le sue foglie sono considerate e usate come antibiliose ed espettoranti, sono utili per curare reumatismi e sciatica, febbri di vario ceppo, sono anche lassative e diuretiche, diaforetiche e antielmintiche. I semi polverizzati sono usati per curare il cuoio capelluto squamoso e forforoso. Importantissimo è l'uso del *pārijāta* per eliminare disfunzioni dovute a eccesso d'aria (*vātadoṣa*; Pandey 1992: 70 e 184).

alla vista, non poteva che evocare echi molteplici nell'animo rappresentativo degli indiani. In più, si rifletta che a rendere il gelsomino notturno fiore carico di simbologie non è solamente il suo candore. In effetti, lo sbocciare al crepuscolo serotino, la fioritura notturna, la caduta al crepuscolo mattutino e il pistillo di color caldamente arancio, lo avvolgono di un manto particolarmente enigmatico.

In questa sede, presenterò alcune possibili letture riprese dalla tradizione orale e proporrò un'ipotesi, accostando il fiore di *pārijāta* al rinunciante, il *saṃnyāsin*. Difatti, tutti questi particolari, intesi nel loro insieme, accomunano e connettono il fiore del gelsomino notturno (*pārijāta*) al rinunciante (*saṃnyāsin*). Al fine di spiegare come sia idealmente possibile tale accostamento vanno proposte alcune considerazioni generali, specialmente sulla figura e la funzione del *saṃnyāsin*.

È questione ben nota anche ai non-indologi che la società *hindū* tradizionale idealmente suddivide la vita umana in quattro stadi (*āśrama*),¹⁵ connettendo ciascuno di essi più o meno direttamente a uno scopo della vita umana (*puruṣārtha*).¹⁶ In ambedue le liste, entrambi i quarti elementi (*saṃnyāsin* e *mokṣa*) risultano connessi: nell'estremo stadio di vita, il rinunciante volge con ogni suo sforzo esclusivamente alla ricerca della liberazione (*mokṣa*) finale, caratterizzata dalla cessazione di ogni sofferenza (*duḥkhanāśa*) e dal riconoscimento della propria natura più intima (*svarūpāvāpti*). In diretta connessione con queste classificazioni generali, c'è l'ulteriore e ben nota suddivisione della società indiana tradizionale, ossia quella basata sulla nascita e appartenenza castale (*varṇa*).¹⁷

Nonostante i distinguo da farsi possano essere innumerevoli, copiose le regole e le eccezioni, va menzionato che secondo il punto di vista più ortodosso, generalmente solo il gruppo sacerdotale (*brāhmaṇa*) può aspirare all'entrata nell'ultimo stadio di vita, ossia la rinuncia totale al mondo (*saṃnyāsa*). Certamente, tuttavia, oltre a questa restrizione di partenza, varie sono le tappe che conducono un uomo qualificato (*adhikārin*) a divenire un monaco errante (*bhikṣu*). Vale quindi la pena soffermarsi su una di queste tappe, ossia il rito iniziatico (*dīkṣā*).¹⁸

A questo punto della trattazione, vale la pena di entrare nel vivo delle fonti orali. Tutte le informazioni che ivi saranno fornite sono state raccolte tra il 1996 e il 2012 in numerosi e prolungati soggiorni in svariati luoghi di pellegrinaggio (*tīrtha*) dell'India, risiedendo lungamente in numerosi

15 Si vedano in particolar modo Olivelle (1993: 161-219) e Kane (1977: vol. II.1-2, 416-426, 917-929, 930-975).

16 Si veda specificamente Olivelle (1993: 216-219) e in generale, tra i titoli più recenti Holdrege (2004: 213-248) e, nello stesso volume miscelaneo, Scharfe (2004: 249-263), Killingley (2004: 264-287) e Klostermaier (2004: 288-305).

17 Ovviamente è notissima la quadripartizione in sacerdoti (*brāhmaṇa*), nobili-guerrieri (*kṣatriya*), mercanti-allevatori-agricoltori (*vaiśya*) e servi (*sūdra*). Per approfondimenti si vedano Flood (2006: 76-81) e Kane (1977: vol. II.1, 19-164).

18 Oltre all'osservazione sul campo, per descrivere questi passaggi mi avvarrò, riassumendone le descrizioni, di Olivelle (1995), Pāṇḍeya (2008), Sarasvatī (2007) e Sarasvatī (2010).

monasteri e frequentando assiduamente i grandi raduni ascetici. Sebbene molte e varie stirpi siano gli asceti che hanno contribuito a questa descrizione dell'*iter* che conduce un uomo a intraprendere la via della rinuncia, nonché a chiarire le particolarità del rito complesso che sto per accennare, va specificato che le mie fonti principali sono molti rinuncianti (*saṃnyāsin*) della scuola non-dualista (*advaita*) facente capo alla tradizione del celeberrimo Śaṅkara Bhagavatpāda (circa VIII sec. d. C.). Nella fattispecie, i *saṃnyāsin* presentano una classificazione interna che li suddivide in tre genie ascetiche primarie: *daṇḍin*, i *paramahaṃsa* e *nāgā*.¹⁹ Tutti e questi tre tipi sono stati i nostri informatori più assidui e precisi, senza i quali non sarebbe stato possibile cogliere molte delle informazioni qui contenute e, di conseguenza, impensabile sarebbe risultata qualsiasi connessione simbolica.

Tutto inizia con il noviziato, che tradizionalmente si dovrebbe protrarre per 12 anni. Quando esso sia terminato, l'iniziando esterna al maestro il proprio desiderio di rinuncia. Quest'ultimo, valutata la situazione specifica, conferisce una benedizione e, di conseguenza, il permesso di intraprendere l'estremo passo.

Tutto ha inizio alcuni giorni dopo quest'episodio (comunque preceduto da lunghi preparativi e purificazioni), in un giorno lunare infausto (*aśubha*)²⁰ tanto per le attività secolari, quanto per gli atti rituali quotidiani o occasionali. Trascorso il giorno in vari riti e pratiche, al crepuscolo serale l'iniziando si reca presso un fiume. Lì dichiara il suo intento e di voler proseguire sulla strada rituale che lo condurrà a divenire un rinunciante, concentrandosi per un determinato periodo su quattro tipi di voti particolarmente austeri (*kṛcchra*).²¹

Trascorso questo periodo, comincia il vero rito, che dura tre giorni. L'iniziando deve compiere nove serie di riti funebri (*navasrāddha*) per assicurare un nutrimento agli antenati nell'aldilà. Questi riti si compiono per quattro generazioni passate e per quattro future (*aṣṭasrāddha*), lasciando il nono rito ai giorni successivi. Poi, egli esegue un sacrificio rivolto a tutte le divinità (*viśvedeva*), che per

19 Varie e complesse sono le suddivisioni delle classi ascetiche (Sarasvati 2007: 10-19). Queste tre stirpi ascetiche si rapportano tra loro attraverso precisi rapporti gerarchici: *daṇḍin*, ossia "coloro che recano un asticella" di bambù e sono considerati l'élite intellettuale, in quanto provenienti esclusivamente dalla casta brahmanica; i *paramahaṃsa* "cigni [o oche selvatiche] supremi", aventi funzioni magistrali e intellettuali, di solito reclutabili dalle prime tre caste; infine, i *nāgā* (o *nagnasādhu*) gli "asceti nudi", che hanno, oltre a una funzione magistratale, anche una funzione guerriera al fine di preservare militarmente il *dharma*, e possono essere reclutati anche dalla casta servile. Per approfondimenti Clark (2006: 1-52).

20 Si può considerare anche l'esatto opposto, ossia un giorno propizio durante i sei mesi del tragitto settentrionale del sole, da gennaio a giugno, dal capricorno al cancro. Per ulteriori dati si veda Pāṇḍeya (2008: 47-53).

21 Vale a dire che grida ai quattro venti la propria ferma volontà di intraprendere i quattro oppure otto tipi di austerità chiamate *kṛcchra*, ossia delle particolari e asperre restrizioni alimentari e comportamentali. I *kṛcchra* possono durare vari giorni e spesso cominciano con il primo giorno di luna calante o crescente. Per un approfondimento sui *kṛcchra* Pāṇḍeya (2008: 56-61).

l'ultima volta lo vedrà materialmente impegnato come officiante. In seguito dichiara le proprie intenzioni davanti a dei sacerdoti convenuti, chiedendo loro il permesso di intraprendere la via della rinuncia.²² Da qui inizia il rito vero e proprio. L'iniziando si libera da ogni pelo,²³ si taglia le unghie e fa le abluzioni; poi distribuisce le proprie ricchezze e, costantemente guidato dal maestro (*guru*), inizia la cerca di tutte le suppellettili e i segni esteriori che contraddistinguono un rinunciante: *in primis* la ciotola per la questua ricavata da un cocco e il bastone di bambù.²⁴

Terminata la cerca, l'iniziando compie alcune adorazioni a specifiche divinità, come Gaṇeśa e le Mātṛkā. Poi s'invoca la presenza di tutti i grandi saggi del passato, affinché presenzino al rito e benedicano il percorso del futuro rinunciante. Egli, poi, esegue il nono dei riti funebri, chiamato *nāndīśrāddha*, "rito funebre del gaudio" perché in quest'occasione non si riferisce a una morte volgare (*dehānta*), ma una morte superiore, vale a dire una morte mentre si è ancora in vita e che conduce alla felicità indefessa:²⁵ ivi l'iniziando, vestito di due soli panni bianchi di cotone²⁶ non cuciti, celebra i riti per la propria morte offrendo delle libagioni ritmate dalla formula: "a me stesso" (*ātmane svāhā*).²⁷

Giunti a questo punto, si possono omettere alcuni passaggi secondari della narrazione, per arrivare direttamente a descrivere il secondo giorno di esecuzione del rituale. In questo periodo si compiono vari riti preparatori per l'iniziando e per le sue suppellettili future. Tutto per arrivare all'ultima parte della notte ove si compie il rito cruciale, ossia quello chiamato l'oblazione al fuoco

22 Ottenuto il permesso recita alcune formule che ricordano Viṣṇu.

23 Restano però intatte le ciglia e le sopracciglia.

24 In primo luogo si tratta dell'asticella di bambù (*daṇḍa*) e della ciotola per le acque (*kamaṇḍalu*), la ciotola per la questua (*patra*), il perizoma oca (*kaupīna*) e gli zoccoli di legno (*padukā*). Ulteriori informazioni in Sarasvatī (2010: 257-260 e 295-296), Sarasvatī (2007: 46-53) e Olivelle (1995: 49-59 e 213-225).

25 Il termine *nāndī-* deriva dalla radice *nand* "rallegrarsi, gioire", da cui deriva *ānanda*, la suprema beatitudine della condizione ultima. Si vedano *Śaṃkhāyana Gṛhyasūtra* (IV.4.11-13) e Kane (1977: vol. II.1, 286). Riguardo ai riti di *śrāddha* compiuti mentre l'individuo è ancora in vita (*jīvatsrāddha*), ancora Kane (1977: vol. IV, 542-545).

26 Di bianco, colore del lutto, si veste il primogenito di un defunto nel periodo d'impurità dovuto alla morte (*aśauca*) e di cui si vestono le vedove. Bianco è anche il sudario utilizzato per avvolgere gli uomini prima della cremazione. Si veda Filippi (2005: 132).

27 Durante il *nāndīśrāddha* si fanno cinque offerte che rappresentano i sette costituenti del corpo (*saptadhātu*), accompagnati poi dalla formula "*idaṃ na mama svāhā*" ("questo non è più mio *svāhā*"). Avviene poi la simbolica penetrazione nell'apparato psico-fisico dell'iniziando della formula *sāvitrī* (*sāvitrīpraveśa*), altresì nota come *gāyatrīmantra* (*Rgveda* III.62.10), accompagnata dall'enunciazione: "*oṃ bhūḥ sāvitrīm praviśāmi | oṃ bhuvah sāvitrīm praviśāmi | oṃ suvah sāvitrīm praviśāmi*" (*Baudhāyana Dharmasūtra* II.10.17.14). Sappiamo che i *brāhmaṇa* hanno come uno dei loro doveri fondamentali la recitazione della formula *sāvitrī* nel metro (*chandas*) *gāyatrī*, dalla quale evidentemente sono separati, in ossequio a un rapporto dualistico di "recitato-recitatore". In seguito a questa sezione del rito l'iniziando diventa un tutt'uno con il *mantra*, un vero e proprio *mantra* mobile, il più sacro di tutti i *mantra* vedici. Comincia così il processo in cui il rinunciante non solo enuncia e vive secondo la verità divina come nella sua condizione precedente, ma ora egli stesso diviene tale verità. Si veda anche *Nāradaṣarivṛjaka Upaniṣad* IV.38 (*Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, Śāstrī 1996: 315).

senza macchia (*virajāhoma*), grazie alla quale ci si libera da ogni impurità, da ogni convenzione e, in specifico, da quell'involucro individuale che avvolgeva l'essere. Prima di questa sessione, ogni iniziando può ancora ritrarsi e non sarà biasimato. È proprio in questo momento che il maestro (*ācārya*) esorta a desistere colui la cui convinzione non sia realmente granitica.

In quest'occasione i sacerdoti officianti offrono delle oblazioni recitando l'inno del *Rgveda* (X.90) al Macrantropo (*puruṣasūkta*), ove si descrive l'Essere primordiale che sacrifica se stesso per far procedere la manifestazione e penetrare in essa. Con l'oblazione che accompagna questo rito si ricorda lo stesso evento in senso inverso: l'essere manifestato ora auto-sacrifica la sua individualità per reintegrarsi nell'immanifesto. Si procede dunque alle offerte accompagnate dalla ripetizione di tale formula: “che io possa divenire luce, privo di impurità, privo di colpe, questa offerta è per me stesso, *svāhā*”.²⁸ A questo punto non si brucia solo il corpo fisico, ma anche i cinque soffi vitali sottili (*prāṇa*), insieme a tutti gli elementi psichici del corpo. Mentre il fuoco della pira funebre brucia meramente il corpo fisico, il fuoco di questo rito consuma anche i costituenti sottili dell'individuo.

Colui che è oramai divenuto un rinunciante in fasce (*bālasaṃnyāsin*) offre al maestro dei doni e appicca il fuoco ai suoi vecchi utensili rituali. In questo momento, respirando e inalando le fiamme, deposita il fuoco in sé (*agnipraveśa*) interiorizzandolo e, fatto ciò, spegne per sempre il fuoco esteriore: quella sarà l'ultima volta che egli potrà toccare il fuoco.²⁹ Ivi si consuma il distacco definitivo dai propri doveri rituali, sociali e famigliari.³⁰

L'ultimo giorno, quando l'iniziato ha ritualmente allontanato ogni impurità fisica e psichica, il maestro gli conferisce l'insegnamento supremo, la scienza di *brahman* (*brahmavidyā*). L'iniziato dichiara solennemente di abbandonare le tre forme di aspirazione (*eṣaṇā*) che lo legavano al mondo: per la discendenza (*putreṣaṇā*), per i mondi (*lokeṣaṇā*) e per le ricchezze (*vitteṣaṇā*).³¹ Subito dopo tranquillizza gli esseri tutti che con la sua condotta non sarà più di nocumento alcuno verso

28 “*jyotir ahaṃ virajā vipapma bhūyasām, ātmane svāhā*”, *Mahānārāyaṇa Upaniṣad* XX.15, 25 (*Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, Śāstrī 1996: 163); si veda anche *Yatidharmaprakāśa* XIV.1-47 (Olivelle: 1976-1977). Inoltre, l'indeclinabile *svāhā*, accompagna sempre l'oblazione offerta agli dei. Il termine viene così interpretato “*su śobhanam ā sarvathā hā tyāgaḥ*” “il prefisso *su* indica buon auspicio, il prefisso *ā* indica totalità e la terminazione indica rinuncia” (Pellegrini 2008: 111).

29 Si veda la *Nāradaṣarīrājaka Upaniṣad* in Olivelle (1992: 191-192) e Flood (2006: 124).

30 Il nuovo rinunciante comunica loro la sua rinuncia al mondo ed esce dalla propria casa o si allontana dai famigliari recitando la formula conosciuta come *uttaranārāyaṇa* (ossia la seconda parte del *puruṣasūkta*, *Rgveda* X.90). Di seguito, benedice i figli, augurandogli di avere ogni successo rituale e mondano, per poi divenire a loro volta rinuncianti. Dunque, offre per tre volte acqua alle divinità e se ne va senza voltarsi indietro.

31 Si consulti *Baudhāyana Gr̥hyasūtra* (IV.16.2) e inoltre *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* III.5.1 (*Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, Śāstrī 1996: 104).

chicchessia: questo momento è denominato “dono dell’assenza di paura” (*abhayadāna*).³² Segue la formula della grande dipartita, “la chiamata o invocazione” (*praiṣāmantra*) che l’iniziato salda come una roccia recita a se stesso: “*Om*, al mondo terrestre, io ho rinunciato; *om*, al mondo mediano io ho rinunciato; *om*, al mondo celeste io ho rinunciato.”³³

Adesso abbiamo due particolari importanti per la nostra trattazione.

Il rinunciante abbandona due dei segni esteriori della sua appartenenza castale, sociale e familiare: il filo sacro (*yajñopavīta*) e il ciuffo di capelli che porta alla sommità del cranio (*śikhā*). A questo punto egli volge il pensiero all’onnipervasivo Viṣṇu,³⁴ si libera delle vesti bianche e si bagna completamente nudo. Uscito dall’acqua, compie sette passi verso nord e così giunge di fronte al maestro.

Ora, prima di riferire brevemente della parte finale del rito, per un attimo vale la pena di soffermarsi sul taglio del cordoncino sacerdotale premettendo alcune considerazioni.

Da vari passi della letteratura vedica ed esegetica o dei codici normativi (*dharmasāstra*), si evince che il *Veda* stesso è la fonte dell’autorità (*adhikaroti*) dei due volte nati (*dvija*).³⁵ Questi due volte nati sono i membri delle tre nascite superiori, che hanno il diritto-dovere (*adhikāra*) di sottoporsi a una serie di sacramenti, o meglio, perfezionamenti (*saṃskāra*), tra le quali, quella che ci interessa più precisamente è l’investitura del cordoncino brahmanico (*yajñopavīta*). Si tratta di una seconda nascita, un’iniziazione (*upanayana*) rituale e sociale, che permette al novizio di poter studiare il *Veda* come

32 “*abhayaṃ sarvabhūtebhyah mattah sarvaṃ pravartate svāhā*”, *Nārada-parivṛājaka Upaniṣad* IV.38 (*Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, Śāstrī 1996: 315). Si veda anche *Baudhāyana Gṛhyasūtra* (IV.16.4).

33 Si ha poi la seconda e ultima reintegrazione della formula *sāvitrī* (*sāvitrīpraveśa*) e la recitazione della rinuncia formale e definitiva, per tre volte al fine di informare i tre mondi tutti della sua rocciosa determinazione. Questa si chiama tecnicamente *praiṣāmantra*, ossia quella formula che prevede la recitazione dell’*om*, di ognuna delle *vyahṛti* corrispondenti a ciascuna delle tre sfere (*Baudhāyana Dharmasūtra* II.10.17.27). Tale formula è considerata a tutti gli effetti l’entrata formale nella condizione di rinuncia. Si veda anche la *Nārada-parivṛājaka Upaniṣad* IV.38 (*Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, Śāstrī 1996: 315-316): “*om bhūh saṃnyastaṃ mayā | om bhuvah saṃnyastaṃ mayā | om suvah saṃnyastaṃ mayā |*” (si veda anche *Baudhāyana Gṛhyasūtra* IV.16.3). Per ulteriori informazioni Olivelle (1992: 95), Olivelle (1995: 67 nota 26), Clark (2006: 96), Pāṇḍeya (2008: 113) e Sarasvatī (2010: 294).

34 Si consideri che il termine *viṣṇu*, inteso nella sua accezione dottrinale e non religioso-mitologica, indica il *brahman* onnipervadente (*vyāpaka*), in quanto derivato dalla radice sanscrita *viṣ* *vyāptau* “*viṣ* nel significato di pervadere” (*Dhātupāṭha* III.14). Si vedano: *Mahānārāyaṇa Upaniṣad* II.1-10 (*Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, Śāstrī 1996: 153); *Mahābhārata* (V.68.13, XII.328.37, XII.350.43); *Viṣṇu Purāṇa* (III.1.45); *Śaṃkarācārya* (1980: 88-89, 174 e 298).

35 Si veda Halbfass (1991: 66-74, specificamente 70).

vuole la tradizione. Si sa che il dovere principale determinato dalla nascita sacerdotale (*brāhmaṇa*) è la salvaguarda, lo studio e l'insegnamento dei *Veda*, il compimento di sacrifici per sé e su commissione.³⁶

Secondo una tradizione orale nel *Veda* sono contenute 100.000 formule (*mantra*). Di queste 80.000 riguardano la sezione rituale (*karmakāṇḍa* = *Mantra* e *Brāhmaṇa*), 16.000 la sezione sul culto meditativo (*upāsanākāṇḍa* = *Āraṇyaka*) e le ultime 4.000 contengono gli insegnamenti metafisici della sezione conoscitiva (*jñānakāṇḍa* = le *Upaniṣad*). Detto questo, si sappia che la tradizione comanda questo tipo di confezione per il cordoncino sacro: si prendono, mondano e lavorano dei fili di erbe sacrificali particolarmente pure.³⁷ Essi, una volta mondati, vengono piegati svariate volte tanto da farne delle cordicelle malleabili e resistenti. Dopo di ciò questi fili sono uniti e ripiegati per 96 volte attorno a quattro dita della mano destra (ad esclusione del pollice) e, infine, divise in tre sezioni di filamenti a loro volta rigirati e ripiegati su se stessi per 3 volte (*trivṛtkaraṇa*) e poi intrecciati assieme (Olivelle 1992: 267). Ebbene, le quattro dita rappresentano le quattro raccolte in cui è diviso il *corpus* vedico³⁸ e i 96 giri simboleggiano il numero complessivo dei *mantra* delle sezioni rituali e culturali (80.000 + 16.000): chi è investito del cordoncino sacrificale porta sulla spalla l'onore-onere di 96.000 formule vediche (Pellegrini 2008: 116, nota 33).

Quando il sacerdote, stanco della vita mondana e desideroso di attingere la meta suprema, prende rifugio nella totale rinuncia, il cordoncino sacrificale viene tagliato e da quel momento l'unico oggetto di studio del rinunciante sono i 4.000 *mantra* della sezione conoscitiva (le *Upaniṣad*), non compresi dalla confezione simbolica dei cordoncini. Da allora egli indosserà solo abiti di color arancione, il colore del fuoco sfavillante, poiché egli stesso è divenuto quel fuoco in cui aveva sacrificato per l'intera vita. Anzi, d'ora in avanti, egli rappresenterà qualcosa di più: la splendente immutabilità del fuoco di conoscenza (*jñānāgni*, *Bhagavadgītā* IV.19).

In effetti, nell'ultima parte del rito iniziatico di rinuncia, il maestro conferisce al nuovo rinunciante le insegne esteriori del *saṃnyāsa*: il perizoma arancione (*kaupīna*), il bastone di bambù (*daṇḍa*), la ciotola per la questua (*kamaṇḍalu*), la veste color ocra arancione e un nome iniziatico personale (*yogapatṭa*).³⁹ Ora, il maestro abbraccia il discepolo, trasferendogli così tutta la sua potenza, e poi impartisce l'insegnamento supremo sussurrandolo all'orecchio del nuovo *saṃnyāsin*.⁴⁰

36 Si ricordi che, comunque, previa consacrazione, aggregazione alla casta (*upanayana*) e alla comunità dei due volte nati, anche le stirpi nobiliari e regali (*kṣatriya*) e quelle agricole-allevatrici-mercantili (*vaiśya*) vengono rivestite del diritto-dovere (*adhikāra*) allo studio del *Veda*. A tal proposito si consulti il *Mānavadharmasāstra* (I.87-91).

37 Si tratta di solito dell'erba *kuśa* (*Desmostachya bipinnata* o *Saccharum cylindricum*), o dell'erba *muñja* (*Saccharum munja*).

38 Ovviamente *Ṛgvedasamhitā*, *Sāmavedasamhitā*, *Yajurvedasamhitā* e *Atharvavedasamhitā*.

39 Preso dall'inno ai mille nomi di Viṣṇu (*viṣṇusahasranāmastotra*), contenuto nel *Mahābhārata* (XIII.149). Egli è ormai una forma di Visnu vera e propria, come affermano i testi “*daṇḍagrahaṇamātreṇa, nara nārāyaṇo bhavet*” (*Garuḍa Purāṇa* X.102) e

Il nuovo rinunciante è divenuto egli stesso il fuoco, non è più autore di sacrifici ma è il loro ricettacolo. D'ora in poi egli è considerato un morto vivente, un essere solitario, selvatico, in quanto completamente svincolato dagli oneri e onori della vita pre-iniziatica della società civile. A prova di ciò vi è il fatto che i riti *post-mortem* dei *saṃnyāsīn* si compiono in modo del tutto diverso rispetto all'individuo ordinario. In luogo della cremazione, il rinunciante è abbandonato alla corrente di un fiume (*jalasamādhi*), oppure inumato (*bhūsamādhi*).

A dire il vero i testi non forniscono una spiegazione positiva per l'inumazione o abbandono alle acque (*jalasamādhi*) dei rinuncianti, però suggeriscono alcune spiegazioni sull'impossibilità di cremarli: il sacrificio della cremazione può compiersi solo se il fuoco è prelevato dai fuochi domestici del morto. Il rinunciante, spogliandosi di tutti i suoi beni, si è liberato anche e soprattutto dagli utensili cultuali. Il momento cruciale della cerimonia d'entrata nella rinuncia (*saṃnyāsa*) è quello in cui egli spegne i propri fuochi sacrificali. Spegnerli egli non li abolisce, li assorbe in sé. La fiamma che ormai porta in sé, trattiene il calore ascetico (*tapas*) che non cesserà – se non con la sua morte corporea – e che consumerà, da vivo, le impurità e le conseguenze degli atti che ha accumulato, cosicché quando la morte perverrà, egli semplicemente evaporerà, si spegnerà, per raggiungere la liberazione (*mokṣa*) senza ritorno. Questi, preliminarmente consumato dalla fiamma della conoscenza rappresentata dalla sua veste, non ha alcun bisogno del fuoco fisico della pira; costui non deve sottomettere il proprio corpo a questo estremo atto di purificazione, poiché non deve essere trasformato in vittima sacrificale (*paśu*).⁴¹ Il rinunciante, rompendo solennemente i legami con la società (villaggio, famiglia, riti), ponendosi fuori del *dharma* e dell'*adharmā*,⁴² oltre le regole sociali, e

d'ora in poi le persone comuni lo saluteranno ricordando a se stesse e a lui la sua natura divina “Sia lode a Nārāyaṇa” (*namo nārāyaṇāya*). Il maestro ora gli dice: “ovunque ti muoverai, porta con te la pace del mattino, la luce dell'alba, lo splendore del sole”. Oltre al nome proprio, il maestro conferisce anche il nome della stirpe ascetica (*yogapattā*) di cui il nuovo rinunciante fa parte. La tradizione dei rinuncianti śāṅkariani riconosce dieci di questi nomi (*daśanāman*): Sarasvatī, Tīrtha, Āśrama, Bhāratī, per i *daṇḍīn*; Giri, Purī, a cui si aggiungono di nuovo Sarasvatī e Bhāratī per i *paramahansa*; titoli che si ripetono anche per i *nāgā*: Giri, Purī, Sarasvatī e Bhāratī. Altri nomi ormai meno usati sono: Vana, Parvata, Sāgara e Āraṇya (Clark 2006: 1-3; Hartsuiker 1993: 30-31; Flood 2006: 125-127).

40 In verità gli insegnamenti impartiti sono 2: il *praṇavopadeśa*, l'insegnamento relativo all'*oṃkāra* e al suo significato e il significato di uno oppure tutti e quattro i grandi detti (*mahāvākya*), ossia le sentenze upaniṣadiche che predicano l'identità del Sé (*ātman*), con l'assoluto (*brahman*). Tali enunciati sono contenuti in: *Māṇḍūkya Upaniṣad* (II), *Aitareya Upaniṣad* (III.3), *Chāndogya Upaniṣad* (VI.8.7) e *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (I.4.10). Per ulteriori informazioni si consultino Sarasvatī (2007: 35-38) e Pāṇḍeya (2008: 90-118).

41 Di fatto ciò non è solamente inutile ma, a rigor di logica, impossibile: le vittime sacrificali sono, in linea di principio, animali domestici (*paśu*), legati alle pastoie attraverso dei lacci (*paśa*).

42 Come riportato nel *Vaikhānasasmārtasūtra* (V.8).

ritirandosi nella solitudine della selva, diventa un selvaggio, simile a un animale selvatico (*mṛga*) e quindi improprio per il sacrificio, eseguito da coloro che sono civilizzati (Malamoud 1982: 448-449).

Tutte le immagini fin qui evocate coesistono nella figura del rinunciante. Costui, secondo la tradizione, quando è davvero degno dell'insegnamento di cui è ricettacolo è un vero e proprio saggio, un veggente silenzioso, un testimone immobile del trascorrere del mondo.

Quest'attitudine è ritratta in modo emblematico da un verso della *Bhagavadgītā* (II.69):⁴³

In quella che è notte per tutti gli esseri veglia colui che è domo, [mentre] quella in cui gli esseri vegliano è notte per il veggente silenzioso.

Questo passo equipara, da una parte l'ignoranza (*ajñāna*) con il sonno (*nidrā*) e, dall'altra, la conoscenza (*jñāna*) con la veglia cosciente (*cetanatā*).

Gli uomini comuni, mossi da desideri, avversioni (*rāga*) e repulsioni (*dveṣa*), compiono azioni che producono reazioni, che danno frutti e che hanno come conseguenza altri desideri, altre azioni e così via. Secondo la *Bhagavadgītā* gli stolti acciecati non scorgono la luce del Sé, sono sopiti rispetto alla realtà assoluta. Costoro confondono l'irreale col reale e l'eterno con l'effimero. Di contro, il saggio non partecipa degli entusiasmi e dei dispiaceri degli esseri, bensì se ne sta in disparte a osservare, senza intervenire. Per costui il sogno del mondo è terminato, esiste solo la luce del Sé che lo mantiene sempre vigile e consapevole della propria natura. La sua prospettiva è ribaltata: per costui la tenebrosa notte del divenire è trascorsa. Il permanere nella propria intima natura gli permette di intendere come sogno ciò che gli altri considerano veglia.

Ora applichiamo al gelsomino notturno (*pārijāta*) tutte le suggestioni presentate fin qui.

Si ricordi, in primo luogo, che il fiore di *pārijāta* è un fiore notturno, che sboccia al crepuscolo serale e cade a quello mattutino. In India il crepuscolo (*saṃdhyā*) è sempre stato creduto un momento particolarmente significativo, in quanto, pur rimanendone distinto, unisce due differenti momenti della giornata partecipando di entrambi, così da incarnare, nella sua intrinseca liminalità, una natura sfuggente, quasi apofatica: il crepuscolo –serale, mezzano o mattutino che sia – non è né di né notte, né luce né tenebra, né inizio né fine, né l'uno né l'altro. Il fatto stesso che il *pārijāta* sbocci e cada precisamente in corrispondenza a due crepuscoli, ne palesa la natura atta a evocare situazioni liminali, in cui non sia possibile determinare con precisione un evento, dove domina

43 “*yā nisā sarvabhūtānāṃ tasyāṃ jāgarti saṃyamī | yasyāṃ jāgrati bhūtāni sā nisā paśyato muneh |*”. Per approfondimenti su alcune interpretazioni del verso in questione si veda Pellegrini (2011: 471-476).

l'indeterminatezza crepuscolare che porta con sé le ultime vestigia di una condizione innestandole dolcemente in quella successiva, del tutto differente, tanto da creare una zona temporale, spaziale e cromatica quasi di ineffabilità.

Lo stesso può dirsi per il vero rinunciante, libero da ogni cappio sociale, familiare e religioso: egli non è uomo né donna, né essere umano né animale, né vivo né morto, né sacerdote, guerriero, agricoltore o servo, non è neppure studente, capofamiglia o anacoreta e, apparirà contraddittorio, ma non è neppure rinunciante, in quanto egli, rinunciando ha rinunciato anche alla rinuncia.⁴⁴

Sull'altro versante, dunque, il fiore di *pārijāta* incarna in sé l'idea liminale di una figura simultaneamente così enigmatica e così reale come quella del rinunciante. L'analogia, in ogni modo, si spinge oltre.

Il gelsomino notturno è bianco, ma arancioni sono i suoi pistilli, gli stami e le antere: vale a dire il suo stesso cuore. Si ricorderà come nelle prime fasi del rito di rinuncia, l'iniziando deve essere vestito di bianco, colore considerato in India legato al lutto, alla perdita, il colore della morte corporea. Non a caso, proprio i candidi fiori di *pārijāta* e altri boccioli bianchi sono usati nei riti funerari. Però, una volta che il rito iniziatico sia compiuto, il rinunciante smette il bianco e veste d'arancione per il resto della sua vita terrena. Come si è visto, il rinunciante da questo momento in poi non tocca più il fuoco, perché egli stesso è divenuto il fuoco. Siffatto mutamento ontologico è suggellato proprio dalla sua nuova veste, dello stesso colore del fuoco. L'arancione – o ocra rossa – è ora, com'era in passato, ricavato da un pigmento naturale. Tale pigmento è prodotto dall'essiccazione e successiva polverizzazione dei pistilli del *pārijāta*. Solo quello è il colore in grado di tingere le vesti bianche e sovrapporsi in modo indelebile. Solo la tinta prodotta dai pistilli del *pārijāta* può colorare le vesti del rinunciante, quasi che la morte volgare, rappresentata dal bianco, sia superata dall'arancione: sembra di essere di fronte sia a una morte superiore sia a una nascita a una nuova natura ignea. Questa è la condizione profondamente luminosa di un fuoco che, senza produrre fiamma, incenerisce ogni lordura.

Tutto ciò è leggibile nella candida semplicità del fiore di gelsomino notturno.

Il *pārijāta* quando cresce spontaneo si trova negli anfratti più oscuri delle foreste. Così è il rinunciante, che diserta il consesso umano e frequenta foreste e grotte. Inoltre il *pārijāta*, alla stregua di un saggio silente, di un silenzioso veggente, rimane vigile a vegliare, sboccia di notte e di giorno è invisibile, ossia raccolto. Di ciò dà testimonianza la pervasività notturna del suo profumo inebriante.

44 Come afferma l'*Avadhūtagītā* (III.46a): *muñca muñca hi saṃsāraṃ tyāgaṃ muñca hi sarvathā* | “Abbandona, abbandona il mondo e, dunque, abbandona del tutto [anche] la rinuncia”.

Pertanto, riprendendo il verso della *Bhagavadgītā* (II.69), si può affermare che la luce condivisa da tutti, quella che illumina il mondo del divenire, è invero una luce fioca e instabile come quella di una lucciola; il savio mostra indifferenza verso essa. Di converso, gli esseri ordinari sono accecati dalla troppa luce di un sole superiore, del sole del Sé, mentre il silenzioso rinunciante si è applicato sugli occhi il collirio della conoscenza, ha mutato sguardo ed è in grado di scorgere una luce al di là di ogni tenebra.⁴⁵ Questa condizione ove il comune procedere ordinato delle cose è ribaltato e si carica di significati metaforici accessibili solo in virtù di una inversione della visione,⁴⁶ è incarnata nel naturale ritmo di vita del *pārijāta*, che germoglia, sboccia, prospera, cade e rimane latente mostrando una parabola di sviluppo contraria rispetto agli altri fiori.

Per concludere, molte delle considerazioni qui riportate vanno intese come ipotesi. Queste, comunque, sono suffragate da vari indizi per lo più forniti dall'osservazione in prima persona, dalla ricerca testuale e, ben di più, dalle lunghe conversazioni con molti rappresentanti di varie stirpi ascetiche.⁴⁷ Tali ambienti, quando sono del tutto autentici e non intaccati, si riferiscono incessantemente a modelli naturali, caricandoli spontaneamente di evocazioni simboliche che, lungi dall'essere artificiali, sorgono da una differente consapevolezza dell'uomo armoniosamente inserito nell'ambiente circostante.

Si rifletta, infine, che l'esempio del fiore di gelsomino notturno e le sue congruenze con la figura del rinunciante costituiscono soltanto una delle innumerevoli rappresentazioni possibili, una delle indefinite vie percorribili.⁴⁸ Sta di fatto che anche il sostantivo sanscrito *pārijāta* ha un significato assonante all'erranza del monaco rinunciante, cioè il *saṃnyāsin* appare come un *pārijāta* tra gli uomini, in quanto *parigata* o *parivrājaka* ossia “colui che è andato da ogni parte, che ovunque vaga” e il

45 Si veda *Śvetāśvatara Upaniṣad* (III.8): *veda aham etaṃ puruṣaṃ mahantam ādityavarṇaṃ tapasaḥ purastāt | tam eva viditvāti mṛtyum eti nānyaḥ panthā vidyate'yanāya* || “Io conosco questo Essere immenso, del colore del sole, oltre le tenebre. Solo avendo conosciuto [Quello, l'uomo] supera la morte. Non vi è altro cammino per attingere [la meta ultima].”

46 Si veda *Kaṭha Upaniṣad* (II.1.1): *parāñci khāni vyatṛṇāt svayambhūḥ tasmāt parāñ paśyati nāntarātman | kaścid dhīraḥ pratya-gātmānam aikṣat āvṛttacakṣur amṛtatvam icchan* || “L'Auto-esistente forgiò le aperture rivolte all'esterno. Per questo si vede verso l'esterno e non il sé interiore. Qualche saggio, agognante l'immortalità, ritratti i sensi scorse il sé interiore.” Si confronti inoltre con *Bhagavadgītā* (IV.18): *karmaṇy akarma yaḥ paśyed akarmaṇi ca karma yaḥ | sa buddhimān manuṣyeṣu sa yuktaḥ kṛtsnakarmakṛt* || “Colui che vede nell'azione l'inazione e nell'inazione l'azione, costui è dotato di discriminazione, questi ha portato a termine lo yoga e ha compiuto ogni azione”.

47 Queste informazioni conclusive vanno considerate come una sintesi delle considerazioni espresse nel corso dell'articolo. Quindi, le fonti orali e il periodo in cui son state raccolte sono esattamente le stesse di quelle precedentemente espresse.

48 Talvolta questa vicinanza tra rinunciante e gelsomino notturno è sottolineata anche da testi o commenti, intitolati *pārijāta*, da *saṃnyāsin*, scritti. L'idea retrostante sarebbe che grazie a un differente punto di vista, i rinuncianti sono in grado di mettere in luce aspetti che altrimenti sarebbero destinati all'oscurità. Un esempio su tutti è il celebre commento alla recensione (*śākhā*) *Mādhyadina* della *Śuklayajurvedasaṃhitā* da parte di Svāmī Hariharānanda Sarasvatī (1907-1982), altresì noto come Svāmī Karapātrī, intitolato *Vedārthapārijāta* “il gelsomino notturno del significato del Veda”.

pārijāta, cioè “quello che è sorto, nato/sbocciato da ogni parte”, è come un rinunciante, un *saṃnyāsin* tra i fiori.

Da quanto detto scaturisce la sovrapposizione semantica del pistillo di rinuncia e del fuoco senza fiamma.

Bibliografia

Fonti primarie

- Baudhāyanamaharṣipraṇītam. 1983. *Baudhāyanagr̥hyasūtram*. Edited by Lakṣmīpuram Śrīnivāsācārya. Mysore Oriental Research Institute Series 141. Mysore: Oriental Research Institute.
- Bhattacharya, Ramshankar (ed.) 1964. *Garuḍa Purāṇa of Maharṣi Vedavyāsa*, Edited with introduction, indexes and textual criticism. Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Series Office.
- Caland, Wilhelm (ed. and trans.). 1927-1929. *Vaikhānasasmārtasūtra*. Bibliotheca Indica 242, 252. Calcutta: Asiatic Society of Bengal.
- Dattātreya. 1984. *Avadhūtagītā of Dattatreya*. Translated by Swami Chetanananda. Calcutta: Advaita Ashrama.
- Oldenberg, Hermann (ed.). 1878. *Das Çāṅkhāyanagr̥hyam [Śāṅkhāyanagr̥hyasūtram]*. *Indische Studien* 15:1-166.
- Olivelle, Patrick (cr. ed. and trans.). 2005. *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-dharmasāstra*. New Delhi - New York: Oxford University Press.
- Pāṇḍeya, Rāmanārāyaṇadatta (trans.). 1997 [X ed.]. *Mahābhārata-Khilabhāga Harivaṃśa [Śrīharivaṃśapurāṇa]*. Gorakhpur: Gītā Press.
- Pāṇḍeya U. C. (ed.). 1972. *Baudhāyana Dharmasūtra, with Govinda Svāmī's commentary* (“Kāśī Saṃskṛta Series 104”). Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Series Office.
- Śaṃkarācārya. 2001 [XXI ed.]. *Śrīmadbhagavadgītā Śāṃkarabhāṣya Hindī anuvāda sahita*, Anuvādaka Śrī Harikṛṣṇadasa Goyandaka. Gorakhpur: Gītā Press.
- Śaṃkarācārya. 1980. *Viṣṇusahasranāma with the Bhāṣya of Śrī Śaṃkarācārya*. Translated into English in the light of Śrī Śaṃkarācārya's Bhāṣya by Ramadugu Ananthakrishna Sastry. Adyar-Madras: The Adyar Library and Research Centre.
- Samkhyāvargāvarī*. Accesso 13 agosto, 2015.
sanskritdocuments.org/doc_z_misc_general/numinfo.html?lang=sa.
- Śāstrī, Jagadīśa (ed.). 1996 [I ed. 1970]. *Upaniṣatsaṃgrahaḥ*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Shastrī, Manmatha Nāth Dutt (trans.). 1967. *Agni Purāṇam, A prose English Translation*. 2 Vols. Varanasi: The Chaukhambha Sanskrit Series Office.
- Singh, Nag Sharan. 1983. *Matsya Purāṇa. Text in Devanagari, Translation & Notes in English*, Foreword by Prof. Horace Hayman Wilson. Delhi: Nag Publishers.

- Trivedī, Rāmagovinda (ed. and trans.) 1991. *Padapāṭhasahitā ṛgvedasaṃhitā sāyaṇācāryakṛta-bhāṣyasaṃvalitā saiva hindībhāṣāmantrānuvādasamanvitā*. 9 Vols. Vārāṇasī: Caukhambā Vi dyābhavan.
- Upādhyāya, Baladeva (ed.) 1998 [II ed.]. *Agnipurāṇa of Mahārṣi Vedavyāsa*, Introduction in Hindi, indexes and notes in Sanskrit. Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan.
- Vālmīki. *Śrīmadvālmīkiya Rāmāyaṇa*. 2005 [XIX ed.]. 2 Vols. Gorakhpur: Gītā Press.
- Vyāsamaharṣi. 1996 [I Ed. 1955]. *Mahābhārata, sacitra, sarala hindī-anuvādasahita, anuvādaka Rāmanārāyaṇadatta Śāstrī Pāṇḍeya*. 6 Vols. Gorakhpur: Gīta Press.
- Vyāsamaharṣi. 1999 [I ed. 1993]. *Śrīmadbhāgavatapurāṇam, śrīdharasvāmiviracitayā bhāvārthabodhinīnāmnīyā saskṛtaṭīkayā samuṣṭam*. Edited by Ācārya Jagadīśālāl Śāstrī. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Wilson, Horace Hayman, trans. 1989 [I ed. London 1840]. *Vishnu Purana. Text in devanagari, English translation & notes verse-wise*. 2 Vols. Delhi: Nag Publishers.

Fonti secondarie

- Agrawala, Vasudev Saran. 1963. *Matsya Purana: A Study*. Varanasi: All India Kashiraj Trust.
- Clark, Matthew. 2006. *The Daśanāmī-Saṃnyāsīs. The Integration of Ascetic Lineages into an Order*. Leiden-Boston: Brill.
- Cowen, D. V. 1952 [II ed.]. *Flowering Trees and Shrubs in India*. Bombay: Thacker & Co.
- Filippi, Gian Giuseppe. 2005 [I ed. 1996]. *Mṛtyu. The Concept of Death in Indian Traditions*. Delhi: DK Printworld.
- Flood, Gavin. 2006 [I ed. Cambridge 1996]. *L'induismo. Temi, tradizioni, prospettive*. Torino: Einaudi.
- Gerard, John. 1636 [II ed.]. *The Herball, or the Generall Historie of Plantes*. Vol. II. London: Adam Islip, Ioice Norton and Richard Whitakers.
- Gupta, Shakti M. 2001 [I ed. Leiden 1971]. *Plant Myths and Traditions in India*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Gupte, Balkrishna Atmaram. 1994 [I ed. Calcutta 1919]. *Hindu Holidays and Cerimonials*. Delhi: Low Price Publications.
- Halbfass, Wilhelm. 1991. *Tradition and Reflection, Explorations in Indian Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Hartsuiker, Dolf. 1993. *Sādhus, Holy men of India*. London: Thames and Hudson.
- Holdrege, Barbara A. 2004. "Dharma". In *The Hindu World*, edited by Sushil Mittal & Gene Thursby, 213-248. New York-London: Routledge.
- Jobs, Gertrude. 1962 [I ed. 1949-1950]. *Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. Vol. I. New York: Scarecrow Press.
- Kane, Pandurang Vaman. 1977 [I ed. 1962]. *History of Dharmasāstra*. Vols. II-IV. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

- Killingley, Dermot. 2004. “Kāma”. In *The Hindu World*, edited by Sushil Mittal & Gene Thursby, 264-287. New York-London: Routledge.
- Klostermaier, Klaus Konrad. 2004. “Mokṣa”. In *The Hindu World*, edited by Sushil Mittal & Gene Thursby, 288-305. New York-London: Routledge.
- Mackenzie, Donald Alexander. 1913. *Indian Myths and Legends*. London: The Gresham Publishing Company Limited.
- Malamoud, Charles. 1982. “Les morts sans visage: remarques sur l'idéologie funéraire dan les brahmanisme”. In *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, edd. Gherardo Gnoli et Jean Pierre Vernant, 441-453. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olivelle, Patrick. 1976-1977. *Vāsudevāśrama yatidharmaprakāśa. A Treatise on World Renunciation*. Critically Edited with introduction, annotated translation and appendices. 2 Vols. Vienna: Sammlung De Nobili.
- Olivelle, Patrick. 1992. *The Saṃnyāsa Upaniṣads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. Oxford: Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick. 1993. *The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick. 1995. *Rules and Regulations of Brahmanical Ascetism. Yatidharmasamuccaya of Yādava Prakāśa*. Albany: State University of New York Press.
- Pāṇḍeya, Balarāma. 2008. *Saṃnyāsagrahaṇapaddhatiḥ. Vārāṇasī: Caukhambhā Saṃskṛta Bhavana*.
- Pandey, Gyanendra. 1992. *Medicinal Flowers, Puṣpāyurveda. Medicinal Flowers of India and Adjacent Regions*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Pellegrini, Gianni. 2008. “Il Veda e la sua tradizione: un nuovo approccio”. *La Porta d'Oriente* 5:99-119.
- Pellegrini, Gianni. 2011. “«Sogno o son desto?» Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta”. Tesi di dottorato inedita, Università Ca' Foscari di Venezia.
- Sarasvatī, Rāmānanda. 2007. *Paramahaṃsadharmanirṇayaḥ*. Chennai: Śrī Candraśekhara Bhāratī Brahmavidyā Trust.
- Sarasvatī, Svarūpānanda. 2010. *Yatidharmadarśinī. Dvārakā: Dvārakādhīśa Saṃskṛta Academy and Indological Research Institute*.
- Scharfe, Hartmut. 2004. “Artha”. In *The Hindu World*, edited by Sushil Mittal & Gene Thursby, 249-263. New York-London: Routledge.
- Stutley, Margaret, e Stutley, James. 1980 [I ed. London 1977]. *Dizionario dell'Induismo*. Roma: Ubaldini.
- Vettam, Mani. 1975 [I ed. Koṭṭayam 1964]. *Purāṇic Encyclopaedia*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Gianni Pellegrini is Assistant Professor of Indian Philosophies and Religion, and Sanskrit Language and Literature at the Department of Humanities of the University of Turin. His areas of research are: the pre-modern Advaita Vedānta, the Yoga commentarial tradition, the contemporary situation of Indian schools of thought.