

ALBERTO PELISSERO

ARJUNA E LA CERCA DELLE ARMI:
FORTUNE DEL *PĀŚUPATĀSTRA* NELLA TRADIZIONE
INDIANA A PARTIRE DAL *MAHĀBHĀRATA*

Epica

In seguito alla fatale partita a dadi i cinque fratelli Pāṇḍava sono stati costretti a ritirarsi per dodici anni in esilio nelle selve e a trascorrere un tredicesimo anno sotto mentite spoglie. A questo punto Yudhiṣṭhira insegna ad Arjuna una formula meditativa, ricevuta da Vyāsa in persona, che gli renderà possibile procurarsi armi divine da Indra e Rudra, indispensabili per superare le difficoltà dell'ultimo anno di esilio. Arjuna si arma e parte per compiere l'impresa, salutato da Draupadī. Il suo cammino si volge a Nord, finché incontra un asceta che gli ingiunge di fermarsi. Al suo diniego questi si rivela come Indra sotto mentite spoglie e gli concede un dono. Arjuna chiede di ottenere armi divine. Gli viene risposto che le riceverà solo dopo aver incontrato il dio Śiva. L'eroe si dedica quindi a terribili macerazioni sulle cime dello Himālaya. Timorosi del pericolo rappresentato da quest'asceti di una crudeltà inaudita, gli dèi si rivolgono a Indra che li rassicura: Arjuna non mira a scalzare il loro potere, ma solo a ottenere la visione di Śiva per chiedergli le armi. Śiva assume le sembianze di un montanaro, membro di una tribù montana di cacciatori. L'antidio Mūka si tramuta in cinghiale e assale Arjuna. Il montanaro e l'eroe trafiggono simultaneamente con due diverse frecce l'animale. Arjuna rivendica la priorità sulla preda e dichiara di voler uccidere

l'avventato avversario di caccia, ma si dimostra poi incapace di colpirlo con i suoi dardi. La lotta si fa via via meno elegante e più ravvicinata sino a che i due si scontrano a mani nude. Arjuna viene sconfitto dal montanaro che alla fine si palesa per quello che è: il dio Śiva in persona. Arjuna ottiene la visione della divinità nel suo pieno fulgore e chiede misericordia per aver osato confrontarsi con il nume. Śiva loda il coraggio di Arjuna e gli concede la scelta di un dono. Arjuna chiede di poter disporre della tremenda arma *pāśupata*, e la riceve non senza essere stato ammonito sulle cautele indispensabili nel maneggiarla, nonché sui limiti che ne restringono l'uso. Śiva scompare, e i guardiani dei mondi consegnano ad Arjuna le proprie armi: Yama il bastone, Varuṇa il laccio, Kubera l'arma che rende invisibili; e Indra lo invita a visitare il suo paradiso, inviandogli il proprio auriga Mātali.

Questo in sintesi l'episodio che occupa una parte rilevante del terzo libro del *Mahābhārata* (MBh 3,13-42)¹. Si tratta dunque di una cerca di armi divine, di una *quête* che assume come di consueto nella tradizione indiana i tratti di un itinerario mistico, ma senza dimenticare un elemento importante: il rapporto tra *yoga*, inteso come complesso di tecniche psicofisiche di mortificazione e disciplina volte all'ottenimento di un fine (generalmente un dono divino), e asceti guerresca. Yudhiṣṭhira per primo sottolinea l'apparente contrasto tra le due modalità di esistenza ingiungendo ad Arjuna di dedicarsi alle macerazioni rituali senza però separarsi dai suoi attributi di guerriero: spada, corazza, arco. Questa prescrizione getta luce sull'inattesa connotazione militare che può essere attribuita allo *yoga*².

1. Per una traduzione annotata dell'episodio sia lecito rimandare a MBH - PELISSERO 1997. Salvo diversa indicazione le citazioni fanno riferimento all'edizione critica, in forma cartacea (MBH - BORI 1933) o elettronica (in TITUS - 2002, ed. Muneo Tokunaga, revisione John D. Smith). Il presente articolo costituisce la versione riveduta definitiva della relazione originariamente presentata al convegno su *Simbologia, mito, storia: armi e battaglie in India da Rudra al Mahatma Gandhi* svoltosi a Milano il 19 e 20 maggio 2003.

2. Questo tema è stato studiato da Louis Renou, *Etudes védiques*, 3, in "Journal Asiatique" n. 241 (1953), pp. 177-80, cit. da Jacques Scheuer, *Śiva dans le Mahābhārata*, Paris 1982, nota 6 p. 208. Il volume di Scheuer è indispensabile per un approfondimento sulle valenze simboliche dell'episodio dell'incontro tra Arjuna e il Kirāta e per il suo inquadramento nell'ambito dell'economia generale del poema.

Non è questa la sede per dilungarci sulla misteriosa figura del *kirāta*, il cacciatore di stirpe montanara, che si rivela, nel corso di una maestosa teofania, null'altri che il dio Śiva, colui che concederà al guerriero le armi divine di cui era andato in cerca, e per ottenere le quali si era sottoposto a severe pratiche ascetiche.

Un tale drammatico confronto tra uomo e dio non suona del tutto alieno dalla sensibilità del lettore occidentale, appena ricordi l'episodio biblico (*Genesi* 32,25-33) che vede Giacobbe lottare con un uomo misterioso che gli provoca la lussazione dell'anca per rivelarsi infine come quel dio al quale non è prudente chiedere il nome. Il patriarca ottiene quale segno di particolare benedizione (oltre al fatto stesso di essere sopravvissuto all'incontro, giacché la visione diretta di Dio comporta per l'uomo un pericolo mortale) l'imposizione di un nuovo nome, che sarà il termine eponimo del popolo eletto: Israele.

Si può notare che l'acquisizione dell'arma divina *pāśupata* nel caso di Arjuna e l'ottenimento del nuovo nome da parte di Giacobbe potrebbero ben essere tipi diversi di una sola struttura mitica. Infatti l'arma divina, secondo una prima ipotesi interpretativa, potrebbe non essere altro che un *mantra*, una formula meditativa che consente di evocare una formidabile potenza divina, dunque anch'essa un nome, un nome divino. La potenza del verbo sarebbe la stessa nei due mitologemi.

Va detto che la pericolosità insita nell'incontro dell'uomo ignaro con il dio sotto mentite spoglie è in India generalmente legata al ciclo di Śiva, la divinità patrona degli asceti penitenti. In tal senso si può fare riferimento a un altro celebre incontro con il dio, che vede protagonista questa volta non più un uomo ma l'antidio Andhaka. Anche in questo caso all'incontro si accompagna la presenza di una sorta di mutilazione, permanente in ambito biblico, temporanea in ambiente indiano: Giacobbe avrà l'anca lussata, Arjuna riacquisterà l'armoniosità delle sue forme dopo essere stato ridotto a un bolo di carne (*piṇḍa*), Andhaka è cieco dalla nascita ma riacquisterà la vista al termine del suo peregrinare. La vicenda di Andhaka, che è figlio di Śiva pur senza saperlo, ricorda a dire il vero per più tratti la vicenda neotestamentaria del Figliol Prodigo, cui un recente studio di Mario Piantelli ha voluto accostarla³. Ma si tratta pur sempre di un altro

3. PIANTELLI - 1984.

esempio di quella complessa vicenda mitica che si sviluppa nel corso di un incontro diretto con la divinità. L'episodio di Giacobbe insiste sulla visione diretta di Dio, l'incontro di Arjuna è caratterizzato dalla fisicità del contatto, membra contro membra.

Il tema dell'incontro dell'uomo con l'Assolutamente Altro, che trasfigura chi ne è protagonista, viene associato al valore simbolico assunto dalla cerca delle armi e dal viaggio sciamanico e iniziatico che lo precede, che culmina con la teofania, che assume i tratti di un incontro fisico con la divinità.

Ci proponiamo di verificare la bontà dell'ipotesi testé avanzata, che crede di poter identificare l'arma cercata più di ogni altra da Arjuna, il *pāśupatāstra*, che si qualifica come "arma da getto" in generale, *astra*, legata alla figura di Śiva nella sua ipostasi di "Signore degli animali legati", Paśupati, con un *mantra*, una formula meditativa.

Per far questo dovremo esaminare un po' più da vicino alcune delle armi nelle quali Arjuna si imbatte nel corso dell'episodio riassunto poc'anzi (MBh 3,13-42).

Occorre solo ricordare in primo luogo che nella parte culminante di una seconda versione dell'evento, narrato in prima persona da Arjuna di ritorno dal cielo di Indra (MBh 3,163,23-40), fa la sua comparsa, quasi una prefigurazione del *pāśupatāstra*, l'arma di Brahmā (*brahmāstra*, MBh 3,163,33 e 35), che l'eroe si risolve a scagliare contro il cacciatore montanaro quale ultima risorsa, ovviamente senza successo.

Tornando alla versione più estesa, in terza persona (MBh 3,13-42), ricordiamo almeno le armi "ammazzacento", *śataghñī*, e la macchina da getto con proiettili infuocati, *saguḍaśṛṅgikā* (MBh 3,16,7 e 8, nell'episodio in cui Kṛṣṇa riferisce a Yudhiṣṭira dell'assedio che Śālva pone a Dvārakā)⁴. Se per la prima pare improbabile l'identificazione

4. In MBH - PELISSERO 1997: 59 s. scrivevo: «L'edizione critica ha in 8b: *sāgñiḥ sahuḍaśṛṅgikā*. Leggo *sahuḍaśṛṅgikā* [refuso per: *saguḍaśṛṅgikā*] con Nilakanṭha, eliminando inoltre il *visarga* alla fine di *agni*. *Huḍa* significa tra l'altro "latrina", e il passo varrebbe "macchine da getto con proiettili escrementizi". Dato che macchine che lancino proiettili simili non sono - almeno a nostro sapere - attestate, né d'altronde potrebbero avere valore di deterrente bellico se non in senso simbolico, è parso opportuno rifarsi alla lezione del commentatore» (parentesi quadre aggiunte). Devo correggere in parte quest'annotazione: se la scelta della lezione di Nilakanṭha mi sembra da conservare, devo dare notizia del fatto che un saggio di polemologia indiana antica accetta la lezione *huḍa*. Secondo SINGH - 1989: 115 si tratterebbe di

con un'arma da fuoco, più verosimile la sua individuazione in un qualche tipo di macchina da assedio o forse in un'arma da getto, la seconda sembra indubitabilmente da considerare come uno strumento a disposizione degli assediati e in grado di scagliare proiettili infuocati, una specie di catapulta caricata a pece greca. Più propriamente la *śataghñī* si può distinguere in due tipologie principali, grande e piccola. La grande era probabilmente costituita da una serie di colonne di pietra, legno o metallo, ornate di rostri e fornite di ruote per potere essere spostate più agevolmente, che venivano scagliate contro gli assediati: si trattava dunque di un'arma di difesa. La piccola era semplicemente sinonimo di una qualunque arma da getto che potesse essere impugnata: dunque un'arma offensiva⁵.

La preparazione del campo d'assedio era seguita con scrupolo, come dimostra la descrizione dei preparativi messi in atto da Śālva: "L'esercito si accampò nella pianura ricca di specchi d'acqua, e al comando del re Śālva si dispose secondo le sue quattro parti canoniche [Elefanti, cavalleria, carri, fanteria]. L'esercito si accampò, evitando solo campi di cremazione, templi, termitai e tumuli funerari. Dividendo le schiere furono tracciate sei strade con nove incroci nel campo di Śālva, o sovrano" (MBh 3,17,2-4)⁶. Dardi stregati con formule d'incantesimo (*bāṇam... abhimantrya; śarāṇām ayutān bahūn abhimantritānām*) compaiono poco più oltre (MBh 3,17,25 e 3,21,24) nel corso dell'assedio. Dunque armi animate da *mantra* non sono ignote al poema.

Ma veniamo al *pāśupatāstra*. L'arma viene definita nel *Mahābhārata* divina (*divya*: 3,41,7, 3,163,51, 7,41,7, 7,57,62,13,14, 124), di grandi dimensioni (*mahat*: 3,41,13, 13,14,124; *mahākāya*:

"barre di metallo usate come proiettili", e *śṛṅgika* indicherebbe "corni cave piene di olio bollente e di altri ingredienti (pepe?) scagliate contro gli assediati". Ricordo a tale proposito che *huda* vale anche "ariete", il che giustificherebbe l'associazione con *śṛṅga* "corno". Ma più oltre lo stesso SINGH - 1989: 116 fa riferimento a *guḍa*, "palle" di metallo o pietra scagliate con l'ausilio di macchine da getto. La questione resta dunque controversa.

5. SINGH - 1989:113 ss. Su *śataghñī* si veda anche DIKSHITAR - 1987: 105, 115 (che cita Mallinātha *ad Raghuvamśa* 12,95).

6. Quanto alla suddivisione del campo in sei strade che generano nove incroci mi pare non abbiano colto nel segno né la resa di MBH - GANGULI 1952: vol. 2 p. 38 né quella di MBH - VAN BUITENEN 1973: vol. 2 p. 256.

13,14,125; *mahāstra*: 1,1,109, 8,57,44), terribile (*ghora*, 3,41,7 e 22, 5,47,100, 7,57,79; *sughora*: 8,57,44; *mahāghora*: 13,14,124), connessa a Rudra (*raudra*: 3,163,48), eterna (*sanātana*: 3,163,49), ardente (*jāj-valat*: 3,41,22; *sasphulingam... visrjantam ivānalām*: 13,14,125; *udgīrantam ivānalām*: 13,14,126), irresistibile (*apratihata*: 3,163,51; *dūrāsada*: 3,163,52), tale da resistere a ogni altro proietto (*sarvāstrapratīṣedhana*: 13,14,127), senza pari, indescrivibile (*advitīyam anirdeśyam*: 13,14,125), terribile per tutti gli esseri (*sarvabhūtabhayāvaha*: 13,14,125), insopportabile anche per i celesti e altri esseri più che umani (*duṣprasahaṃ suradānavarākṣasaiḥ*: 3,163,52), in grado di debellare i nemici insieme alle loro schiere (*utsādanam amitṛāṇāṃ parasenānikartanam*: 3,163,52), capace di distruggere il trimundio (*trailokyasaṃhārakara*: 8,57,44), dotata di una forma corporea particolarmente terrificante: un piede solo, vaste zanne, mille capi, ventri, braccia, lingue e occhi (*ekapādaṃ mahādaṃṣṭraṃ sahasraśirasodaram sahasrabhujajihvākṣam*: 13,14,126). Viene usata da Śiva (7,57,16 e 65; 8,24,115 e 120; 13,14,128) che la dona ad Arjuna (3,41,7-13 e 17-22; 7,57,17-19 e 73-81); ne conoscono l'uso anche Kṛṣṇa (7,57,79; 8,57,44), Droṇa (7,163,28), Karṇa (8,43,21)⁷. Torneremo su questa personificazione dell'arma nella parte dedicata all'iconografia.

Ma ecco la descrizione dell'arma come risulta dal punto culminante dell'episodio, insieme con le cautele e le proibizioni che ne delimitano l'impiego (MBh 3,41,7-23):

(7) «Arjuna disse: “Se ti compiaci di concedermi ciò che desidero, o dio che hai il toro per insegna, io bramo quell'arma divina, la terribile arma *pāśupata*, o Signore. (8) È detta ‘Testa di Brahmā’, l'arma di Rudra, dal formidabile potere, che durante la tremenda fine di un evo cosmico distruggerà il mondo intero. (9) Con essa potrò ardere in battaglia i Dānava e i Rākṣasa, i mostri nottivaghi (*bhūta*) e i Piśāca, i Gandharva e i Serpenti (*nāga*). (10) Se correttamente invocata, ne fuoriescono migliaia di lance acuminate, mazze terribili a vedersi, dardi simili a serpi velenose. (11) Con essa potrei oppormi in battaglia a Bhiṣma, a Droṇa, a Kṛpa e al figlio dell'auriga dalla lingua sempre tagliente (= Karṇa). (12) Questo è il mio primo desiderio, o Signore che hai portato via gli occhi di Bhaga, sì che per tua grazia io possa prendere congedo avendo adempiuto il mio

7. Si veda MEHENDALE - 1993: 114 ss., s.v. *pāśupata*.

scopo.” (13) Il Signore disse: “Ti darò la mia diletta, la grande arma *pāśupata*: tu sei egualmente in grado di tenerla in pugno, lasciarla andare e distruggerla, o Pāṇḍava. (14) Non la conosce il grande Indra, né Yama né il re degli Yakṣa, o Varuṇa o il dio del Vento; come potrebbero conoscerla gli uomini? (15) Tuttavia, o Pārtha, sappi che non dovrai mai scagliarla contro un uomo in un impeto di sconsiderata violenza, giacché se diretta contro un bersaglio d’infimo valore potrebbe ardere per intero il mondo. (16) Non v’è alcuno in tutto il trimundio con i suoi esseri mobili e immobili che sia invulnerabile a essa; e può essere scagliata con la mente, con uno sguardo, con la parola o con un arco.” (17) Vaiśampāyana disse: Udite queste parole Arjuna si affrettò a purificarsi e si chinò ad abbracciare i piedi del Signore dell’universo, e così gli disse: “Istruiscimi!” (18) E quello impartì al migliore dei Pāṇḍava l’insegnamento segreto di quell’arma, ch’è la Morte stessa, e come sia possibile richiamarla indietro una volta scagliata. (19) Ed essa si pose al servizio di quel magnanimo, come già innanzi dello sposo di Umā, dai tre occhi, e Arjuna l’accettò con la gioia nel cuore. (20) Ebbe un tremito allora la terra, con i suoi monti, le selve, gli alberi, gli oceani, il folto delle foreste, i villaggi, le città e le miniere. (21) In quell’attimo vi fu un tripudio di conche, tamburi e timpani a migliaia, e si verificò un potente terremoto. (22) L’arma risplendette tremenda, assunte sembianze corporee, a lato del Pāṇḍava d’incommensurabile splendore: lo videro con i propri occhi gli dèi e i Dānava. (23) Il dio dai tre occhi toccò Phalgunā d’incommensurabile splendore, e tutto ciò che nel suo corpo ancora permaneva di impuro andò distrutto».

Ancora una volta notiamo come l’arma si manifesti a fianco dell’eroe in forma corporea, o meglio iconica (*pāṇḍavasyāmitaujaśaḥ mūrtimad viṣṭhitam pārśve*). Già nell’epica dunque l’arma assume vita propria, come conferma la narrazione in prima persona dell’incontro di Arjuna con il montanaro, in cui la descrizione si spinge a considerare partitamente le membra di quest’essere certamente singolare per le sue caratteristiche e per il numero inusuale delle sue componenti somatiche (MBh 13,14,126 sopra ricordato).

L’arma è la stessa usata da Śiva per uccidere i Daitya in battaglia (7,57,16), e più in generale contro tutti i nemici degli déi (7,57,65). Era stata incoccata a mo’ di dardo sull’arco divino e scagliata per distruggere la triplice rocca dei tre figli dell’*asura* Tāraka (8,24,115 e 120, 13,14,128), configurandosi dunque come arma cosmica, strumento di distruzione universale, proietto distruttore e rigeneratore a un

tempo del trimundio. Viene donata da Śiva stesso ad Arjuna, come s'è appena visto, ma accompagnata da precise cautele relative al suo uso: deve essere possibile per chi la padroneggi trattenerla, rilasciarla e ritirarla (*dhāraṇa, mokṣa, saṁhāra*: 3,41,13), e proprio il modo di richiamarla indietro una volta scagliata fa parte dell'insegnamento che Arjuna riceve in merito al suo impiego, proibito nei confronti di uomini e più in generale di bersagli d'infimo valore. Non è dunque un'arma da usare alla leggera, dev'essere riservata a situazioni di emergenza, e ha valore più che altro come deterrente⁸.

Ma c'è un altro episodio del poema nel corso del quale Arjuna apprende la tecnica d'uso dell'arma da Śiva. Nella tremenda notte in cui Arjuna formula il voto di uccidere Jayadratha prima del tramonto del giorno seguente, Kṛṣṇa gli consiglia di ottenere da Śiva la conoscenza della terribile arma *pāśupata*, per poter portare a compimento il voto (7,57,17-19); Arjuna si propizia il dio e ottiene il consenso all'insegnamento (7,57,59). Śiva manda Kṛṣṇa e Arjuna a prendere il suo arco e le sue frecce nascoste nei pressi, in un lago di liquore d'immortalità (7,57,64-65). Compare quindi un *brahmacārin*, che incocca il dardo sull'arco divino mentre il dio recita un *mantra* (7,57,75-76): a questo punto Arjuna comprende la tecnica d'uso dell'arma divina, che gli viene donata; dopo aver reso omaggio a Śiva fa ritorno al campo insieme a Kṛṣṇa (7,57,77-81). Oltre ad Arjuna solo Kṛṣṇa stesso conosce il modo d'uso dell'arma *pāśupata* (7,57,79, 8,57,44), anche se Bhīṣma nutre qualche dubbio sull'efficacia di questa conoscenza (6,116,39). Secondo Vaiśampāyana, autore della *Nītiprakāśikā*, le armi da usare solo mediante *mantra* sono sei: (*viṣṇu*)*cakra, vajra, brahmāstra, kālapāśaka, nārāyaṇāstra, pāśupatāstra*, riferite rispettivamente alle figure divine di Viṣṇu, Indra, Brahmā, Yama, Nārāyaṇa e Paśupati⁹. Anche il *Rāmāyaṇa* conosce l'impiego di armi legate a diverse figure divine: l'arma *vāruṇa*, quella *raudra*, quella *aindra* e quella *pāśupata* (R 1,55,6)¹⁰.

8. Oltre a MBh 3,41,7-23 si vedano anche 1,1,109, 3,163,48 e 51, 6,116,38, 8,57,44.

9. DIKSHITAR - 1987: 122.

10. Un altro riferimento all'arma *pāśupata* è in R 7,21,26 (citt. dall'edizione in TITUS - 2002, ed. Muneo Tokunaga, revisione John D. Smith).

Non è forse un caso che l'arma venga chiamata anche "testa di Brahmā", *brahmaśiras* (MBh 3,41,8): proprio la testa di Brahmā sta alla base di un complesso di mitologemi in cui compare di continuo come coprotagonista Rudra-Śiva nel suo rapporto con Prajāpati-Brahmā. Prajāpati si rende colpevole di incesto con la figlia (*Śatapathabrāhmaṇa* 2,2,2,8-9), mentre entrambi assumono sembianze di antilope (*mṛga*). Gli déi mandano Rudra a vendicare l'affronto perpetrato ai danni della sorella, e il dio trafigge il demiurgo con la sua freccia. La testa di Prajāpati abbandona il corpo e si tramuta nell'asterismo noto come *Mṛgaśiras*, "testa di antilope". Questo episodio viene impiegato come mito eziologico per spiegare l'epiteto di Rudra, Paśupati, "signore delle vittime sacrificali" (*Aitareyabrāhmaṇa* 3,33, e *Śatapathabrāhmaṇa* 1,7,4,1-8). Ma l'antilope non è adatta come vittima sacrificale; rappresenta piuttosto il simbolo dell'anacoreta silvestre, e con il suo vagabondare delimita il territorio riservato agli *ārya* (*Manusmṛti* 2,23): per questo quando Śiva decapita l'antilope, separando dal corpo la testa di Brahmā, diventa signore delle vittime sacrificali, perché viola una norma sacrificale al solo fine di preservarla. Forse proprio questa reinterpretazione sta alla base dell'identificazione dell'arma terminale di Śiva con la testa di Brahmā e contemporaneamente con l'arma detta *pāśupata*, l'arma di Śiva in quanto signore delle vittime sacrificali. È la stessa arma che Arjuna sceglierà per il suo duello finale con Aśvatthāman¹¹.

Se questa identificazione regge, occorre dire che l'arma *brahmaśiras* (*brahmāstra* in MBh 10,15,21) possiede a sua volta una propria storia personale piuttosto complessa. Sorta dal fulgore di Brahmā (*brahmatejobhava*: 10,57,7), viene donata a Droṇa da Agastya (10,12,14); Droṇa ne insegna l'uso ad Arjuna (1,123,72, 10,12,5) e successivamente piuttosto controvoglia a suo figlio Aśvatthāman (10,12,6). Si tratta di un'arma da getto potentissima (1,123,78, 10,15,3 e 6), incomparabile (*asāmānya*: 1,123,76), divina (*divya*: 10,15,16), irresistibile (*atidurdhara*: 1,123,74), venerata da Deva e Gandharva (10,12,14), in grado di ardere la terra intera (10,12,4). Affidandola ad Arjuna, Droṇa gli proibisce di usarla contro uomini, ingiungendogli di riservarla al tentativo di contrastare l'at-

11. Testi citt. in HILTEBEITEL - 1988: 373 s.

tacco da parte di potenze sovrumane (1,123,75 e 77); lo stesso avvertimento viene ripetuto ad Aśvatthāman, perché il padre conosce il carattere iracondo del figlio (10,12,7-8). Ma l'insegnamento non è paritario: Droṇa insegna solo ad Arjuna anche il modo di ritirare l'arma dopo averla scagliata (1,123,74); non si tratta di impresa facile: solo Arjuna, neppure Indra, sarebbe in grado di ritirare l'arma una volta scagliata (10,15,5-6), e Arjuna stesso è qualificato all'impresa solo in forza delle sue elevate virtù morali (10,15,10 e 20 e 24). Aśvatthāman estorce al padre l'insegnamento relativo all'uso dell'arma perché invidioso nei confronti di Arjuna, e Droṇa acconsente di malgrado (10,12,6). Dopo che è stata usata sconsideratamente da Aśvatthāman, Kṛṣṇa ingiunge ad Arjuna di contrastarne l'efficacia con una eguale e contraria: Arjuna scende dal carro impugnando arco e frecce, si rivolge con un saluto augurale al suo avversario, a se stesso e ai suoi fratelli, alle divinità e ai maestri, e solo dopo aver compiuto questi atti di omaggio si risolve a liberare l'arma (10,14,5, 1,1,155), esclusivamente allo scopo di neutralizzare quella del suo avversario (10,14,4-6, 10,15,2 e 20, 1,1,155). Non appena Nārada e Vyāsa osservano che l'arma non era mai stata impiegata prima contro un uomo (10,14,16), Arjuna rispettosamente la ritira, ma Aśvatthāman si rivela incapace di fare altrettanto (10,15,1-15)¹².

Anche gli effetti dell'impiego dell'arma *pāśupata* sono come s'è visto clamorosi: vengono rilasciate migliaia di lance (*sūla*), mazze (*gada*), dardi simili a serpi velenose (*śarāścāśiviṣākārāḥ*: 3,41,10). Per questo sono previste precise restrizioni relative al suo uso. Non può essere usata contro uomini, e solo se si è sottoposti a un'intollerabile pressione, o comunque per opporsi ad armi analoghe impiegate in precedenza dai propri avversari (3,163,49-50, 3,41,15): se usata fuori da queste restrizioni provocherebbe la distruzione del trimundio (3,41,15). Ciò non toglie che se ne possa minacciare l'uso in funzione appunto di deterrenza: così Arjuna la fa menzionare in un messaggio veicolato da Saṃjaya ai Kaurava, facendo balenare la possibilità di impiegarla nel corso della guerra (5,47,100). La necessità di impiegare dei *mantra* per renderla efficace è sottolineata da Kṛṣṇa, che dice a Karṇa che nel

12. Si veda MEHENDALE - 1993: 120 s., s.v. *brahmaśiras*, nonché HILTEBEITEL - 1988: 427 con nota 41, 444 s. con nota 11.

corso del sacrificio delle armi (*śastrayajña*: 5,139,29) i *mantra* recitati da Arjuna mentre rilascia l'arma *pāśupata* e simili proietti equivalgono ai *mantra* che si usano nel corso di un sacrificio (5,139,31). Droṇa fa uso dell'arma contro Arjuna, che la pone in condizione di non nuocere probabilmente adoperandone una eguale e contraria (7,163,28). Il rango di quest'arma è tale da superare quello di ogni altro strumento di offesa conosciuto, divino o meno: può distruggere ogni altra arma (*sarvaśastraviḡhātana*: 13,14,127), e neppure gli dēi ne conoscono l'uso corretto (3,41,14); nessuno può resisterle, e si può scagliare con la mente, con uno sguardo, con la parola o con un arco (*manasā cakṣuṣā vācā dhanuṣā ca nipātyate*: 3,41,16). Pertanto si tratta di un'arma particolarissima, assimilabile per un verso a una semplice arma da getto, *astra*, per un altro a una formula sacra, *mantra*.

Le armi vengono generalmente suddivise in categorie concettuali proprio a seconda del modo d'uso. Così una prima classificazione è quella che distingue armi scagliate (dardi, lance e simili, anche dette armi da getto, *astra*), non scagliate (ossia impugnate, per esempio la spada, anche dette armi da taglio, *śastra*), scagliate da *mantra*: *mukta*, *amukta*, *mantramukta*¹³.

L'uso di formule sacre come armi non è sconosciuto al mondo vedico (*Rgvedasamhitā* 1,152,2)¹⁴. Tra i *mantra* più comuni usati come armi si ricordano i *bījamantra huṃ*, qualificato come "armatura" (*kavaca*) e *phaṭ*, qualificato come "arma da getto" (*astra*): "As their name imply, these forceful sounding vocables are used frequently throughout the ritual in contexts where a place or object is purified of evil influence and protected against further attack. One may interpret these *bījas* as second-person imperatives commanding the evil spirits to depart; or, perhaps, as first-person indicatives that state that the worshipper has indeed destroyed the unwanted spirits and protected the ritual space"¹⁵. Non sembra di poter condividere il giudizio sbrigativo nei confronti delle armi animate da *mantra* espresso in uno studio

13. *Nītiprakāśikā* 2,11-13, *Agnipurāna* 249,2, citt. in DIKSHITAR - 1987: 92 nota 1.

14. ALPER - 1991: 18. Non è questa la sede per stabilire se il *mantra* sia da considerare preferibilmente un fenomeno alinguistico (Frits Staal) o non piuttosto linguistico (Harvey Alper; si veda ALPER - 1991: 10 ss.).

15. ALPER - 1991: 108 s.

classico sulla polemologia indiana antica ¹⁶. La manipolazione dei *mantra* legati alle armi nel corso del rituale ci terrà impegnati nella parte dedicata alla ritualistica ¹⁷.

Iconografia

Possiamo provare a chiederci se non sia meglio cercare una maggiore comprensione delle caratteristiche di quest'arma misteriosa ma potentissima nelle sue rappresentazioni iconografiche. L'icona culturale che raffigura l'incontro di Arjuna con il montanaro, Kirātārjunamūrti, rappresenta il dio in atto di donare l'arma divina, il *pāśupatāstra*, all'eroe. Le caratteristiche iconografiche del dio sono le seguenti: quattro braccia, tre occhi, una tiara formata dalle chiome raccolte a crocchia sopra il capo (*jaṭāmakuṭa*). Indossa vesti di buon auspicio e il cordone sacrificale (*yajñopavīta*). Il colore della carnagione è rosso, la posizione è perfettamente eretta, senza *ponderatio* (*samabhaṅga*). Reca in mano i seguenti attributi: arco (*dhanu*), freccia (*bāṇa*), scure (*paraśu*) e antilope (*mṛga*). Arjuna è posto alla destra di Śiva, la consorte del dio, Gaurī, alla sua sinistra. Arjuna ha un unico volto, due occhi, le mani in posizione di *añjali*, anch'egli ha il capo adorno di crocchia a tiara (*jaṭāmakuṭa*), ed è dotato di tutti gli ornamenti di buon auspicio sul corpo. Vi sono due illustrazioni celebri di questa *mūrti*: 1) nel tempio di Śiva a Tiruccheṅgāṭṭaṅguḍi, in cui compaiono sia Śiva – che impugna scure, antilope e arco – sia Pārvatī; 2) a Śrīśailam, che mostra Śiva in atto di porgere il *pāśupatāstra* ad Arjuna. L'arma viene descritta in modo personificato come segue negli *śaivāgama*: il *pāśupatāstra* deve avere quattro volti, ciascuno con tre occhi, quattro braccia e volti terribili con zanne spaventose, capelli ritti e fieri baffoni, che devono comunicare l'aspetto terrifico di Śiva. Nelle quattro mani devono essere presenti la lancia (*śakti*, termine sulla cui ambiguità semantica si

16. SINGH - 1989: 116: "It is needless to discuss the formidable list of the so called divine weapons, mere figments of the poet's imagination. The Epics, however, reveal a popular faith in the efficacy of magic and incantations; amulets designed to confer victory are worn, and weapons are often enlivened with charms and *mantras*. Though they help little in point of fact, it is interesting to note the practice of these tricks of faith".

17. Si vedano a questo proposito CHENET - 1986 e soprattutto GOUDRIAAN - 1986.

gioca come prevedibile assai spesso), il maglio (*mudgara*), la conca (*śaṅkha*) e la spada (*khadga*). L'immagine personificata del *pāśupatāstra* deve sedere in *padmāsana*¹⁸.

Questa prima descrizione, generica quanto all'indicazione delle fonti ("gli *śaivāgama*") è però mirabilmente precisa. Proviamo a vedere se l'indagine può aiutarci a capire meglio. Anzitutto ci viene confermato quanto emerge dal *Mahābhārata*: spesso l'arma divina viene raffigurata iconograficamente da un semplice dardo, anche se si tratta come si è visto di uno strumento offensivo e difensivo assai più potente, che può essere animato da un *mantra* e addirittura personificato¹⁹. La personificazione assume tratti specificamente cosmologici per esempio in un manuale di ritualistica che ci terrà impegnati nella parte successiva, la *Somaśambhupaddhati* (SP) di Somaśambhu, esponente di rilievo dello *śaivasiddhānta*. Ivi il carattere cosmico della figura appare inequivocabile: "dal fulgore di milioni di soli, ruggisce come le nubi che sommergeranno il mondo, ha tre occhi su ciascuno dei quattro volti, quattro braccia, un serpente a mo' di cordone sacrificale, le zanne che scintillano all'estremità, capelli, baffi e sopracciglia fiammeggianti, regge in mano la lancia (*śakti*), il maglio (*mudgara*), il tridente (*śūla*) e la spada (*asi*), tra le chiome risplende una falce di luna"²⁰. Una descrizione alternativa legge la personificazione del *pāśupatāstra* come un personaggio maschile assiso su un trono "fatto di *praṇava*", con dieci braccia, forzuto (*mahābala*), cinque volti e dieci orecchie, tre occhi su ciascun volto, tremende zanne. Produce un grande strepito e sporge in fuori la lingua. Non è possibile sconfiggere e neppure avvicinare quest'arma estremamente feroce, che rifulge come migliaia di soli²¹.

18. RAO - 1985: 214-217.

19. *Arccunan Kāṅṭipamum Pācupatāstiramum Perra Arccunan Tapacu Nāṭakam*, Irattina Nāyakār and Sons, Madras 1979, cit. in HILTBETTEL - 1988: 286. Per altri riferimenti si veda HILTBETTEL - 1991: 216, 224, 228, 231 s. (*tapas* di Arjuna e culto arboreo).

20. *Somaśambhupaddhati*, ed. Dēvakōṭṭai 1931, p. 120, cit. in SP2 - 1968: 62 e 65, *sub Somaśambhupaddhati, pavitrārohaṇavidhi* 40.

21. SP3 - 1977: 530 ss., *Somaśambhupaddhati, astrābhiṣekavidhi* 5-7a, che rimanda a M.E. Adiceam, *Les images de Śiva dans l'Inde du Sud: XI - Pāśupatamūrti*, in "Arts Asiatiques" XXIV (Paris 1971), che non ho potuto consultare, e a un *upāgama*, l'*Acintyaviśvasādākhyā*.

Secondo Aghoraśiva le armi dotate di nomi maschili si personificano come déi, quelle dotate di nomi femminili come dee²². Talora il *pāśupatāstra* viene identificato con il “gladio della gnosi”, l’arma in grado di rescindere i legami del devoto come la conoscenza salvifica scaccia le tenebre della nescienza²³. Tuttavia una fonte iconografica antica e una contemporanea concordemente raffigurano l’arma come un semplice dardo. La *mūrti* in pietra di Śrīśailam e una cartolina a colori di gusto contemporaneo, senza indicazione alcuna della provenienza della stampa sul retro, acquistata per strada a Hyderabad nel 1996, indicano chiaramente che il *pāśupatāstra* è una freccia (figure 1 e 2). E non potrebbe essere altrimenti a rigore di logica, dal momento che una spada è certamente un’arma da taglio che si impugna (*śāstra*), e solo un dardo può essere considerato un’arma da getto (*astra*) del tutto particolare, che è possibile richiamare indietro una volta scagliata, caratteristica che emerge dalla descrizione fornita dall’epica.

Ritualistica

Se volgiamo il nostro interesse alla ritualistica, nel tentativo di meglio comprendere la natura e le caratteristiche dell’arma nella sua qualità di formula sacra, ci imbattiamo anzitutto in un centone della tradizione dello *śaivasiddhānta*, la *Śaivāgamaparibhāṣāmañjarī* (SPM) di Vedajñāna, che menziona il *pāśupatāstra* in un elenco di cinque *astra*, armi costituite da altrettanti *mantra* di uso bellico: “Le cinque armi da getto sono l’arma di Śiva, l’arma del rasoio (*kṣurikāstra*), l’arma di Paśupati (*pāśupatāstra*), l’arma dell’etere e l’arma di Aghora. L’arma di Śiva ha sei sillabe, il rasoio ne ha otto, [l’arma] di Paśupati nove, l’arma dell’etere dieci e infine l’arma di Aghora quaranta; tali sono le cinque armi” (SPM 5,43b-45)²⁴. L’*astra* è una delle “membra” di Śiva, nell’e-

22. Aghoraśiva, *Aghoraśivapaddhati*, cit. in SP3 - 1977: 590 nota 39.

23. *Īśānaśivagurudevapaddhati* (ed. Gaṇapati Śāstrī, Trivandrum Sanskrit Series, Trivandrum 1920-25, 4 voll.), vol. 3, p. 145 s., cit. in SP3 - 1977: 95 e 97. Per un accenno al “gladio della gnosi” (*jñānakhaḍga*) si veda SP2 - 1968: 78 nota 1 (SP, *pavitṛārohaṇavidhi* 46). Si veda inoltre SP3 - 1977: 91 nota 235, che cita a sostegno due passi āgamici: *Svacchanda* 3,128 e *Mṛgendra, kriyāpāda* 7,59-60.

24. *Śaivāgamaparibhāṣāmañjarī* 5,43b-45, SPM - 1979: 210 ss.

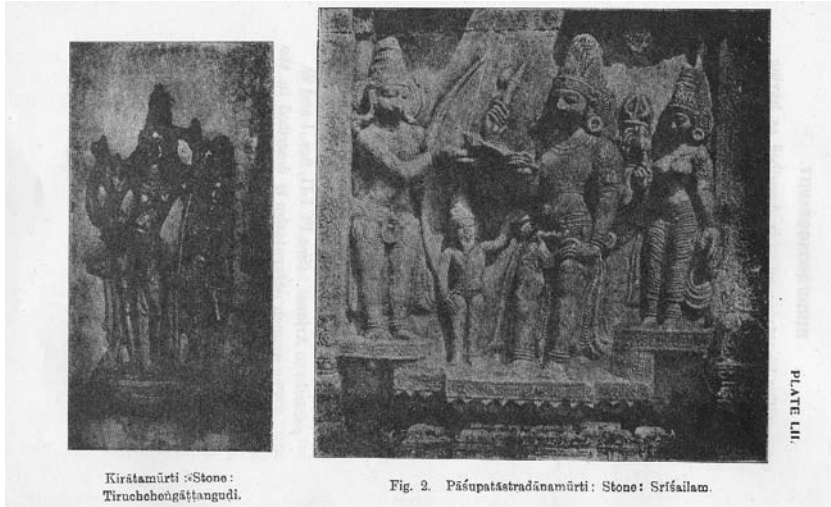


Figura 1. Da Rao – 1985: vol. II part I, a fronte di p. 215.



Figura 2.

lenco degli *aṅgamantra* che comprende *hṛdaya*, *śiras*, *śikhā*, *kavaca*, *astra* e *netra* cui si allude in SPM 6,16,20 e che comprende almeno tre elementi che non si possono considerare “membra” di un corpo se non in senso figurato. Il *pāśupatāstra* è riportato in un testo agamico nei termini seguenti all’interno del medesimo elenco: *om śliṃ paśu huṃ phaṭ* (*Vātula* 49b-50)²⁵, che però comprende solo sei sillabe in luogo di nove. Che la formulazione della SPM non sia compatibile con quella di *Vātula* appare evidente anche nel caso dell’*aghorāstra*, di quaranta sillabe secondo il primo testo, quarantotto per il secondo (*Vātula* 60b-64). Una formula a nove sillabe – definita “acquietante” (*śāntika*) – viene citata in un passo contiguo (SPM 5,46-48a): *ha sa kṣa ma la va ra ya auṃ*, ma non ha probabilmente connessione alcuna con l’elenco dei sei *aṅgamantra* di SPM 5,43b-45, perché non comprende nessuno dei *bija* generalmente associati a Paśupati o nessun epiteto che identifichi quest’ultimo²⁶.

Ma è la *Somaśambhupaddhati* (SP) a fornirci maggiori particolari sulla struttura sillabica del *mantra* relativo al *pāśupatāstra*, di cui esisterebbe una versione brevissima e una breve: *om huṃ phaṭ* – in cui al *praṇava* si aggiungono il *mantra* “difensivo” (*kavaca*) e quello “offensivo” (*astra*) – e *om śliṃ* (sic) *paṃ suṃ huṃ phaṭ* rispettivamente – in cui fa la sua comparsa un *bijamantra* specifico (*śliṃ*, credo refuso per *ślīm*)²⁷. Si noti che nell’ultima delle due versioni la prima parte dell’epiteto che identifica Paśupati viene spezzata in due *bija* con la consueta nasalizzazione finale tipica dei “*mantra* seminali” (*bijamantra*).

L’adorazione del *pāśupatāstra* è prevista in un passo relativo al rituale dell’investitura dell’icona cultuale con il cordone sacro: SP, *pavitrārohaṇavidhi* 45. Ivi la formula relativa suona: *om ślīm paśuṃ*

25. *Vātula* 49b-50, *cit.* in SPM - 1979: 212 nota 30. Il *Vātulāgama* è citato nel *Nityāṣoḍaṣikāṛṇava* in un elenco di testi autorevoli, citati altrove o addirittura preservati, e all’inizio del *Sarvajñānottaratāntra* (nella variante *Vāthulatantra*): si veda GOUDRIAAN-GUPTA - 1981: 14 e 39.

26. *Mantiracaṅkarakam*, in SPM - 1979: 212 s. con nota 31. Le edizioni del *Vātula* utilizzate da Bruno Dagens sono: *Vātulaśuddhākhyā*, Madras s.d.; sotto il titolo *Āgamarahasyam*, Śrīmanonmanīgranthamālā n. 6, Bangalore 1958. Per il *Mantiracaṅkarakam* si veda *Mantiracaṅkarakam*, Tiruccendur 1955. SP1 - 1963: 359 riporta due edizioni: *Vātulaśuddhāgama*, Madras 1911 (in *grantha*) e *Vātulaśuddhāgama*, Bangalore 1958 (in *nāgarī*, con il titolo *Āgamarahasyam Vātulaśuddhākhyam*).

27. SP1 - 1963: 96 nota 3, che fa riferimento al manuale di Aghoraśiva e allo *Śivapūjāvidhi*.

*huṃ phaṭ astrāya huṃphaṇṇamaḥ*²⁸. In un altro capitolo, che si occupa di consacrazione mediante aspersione, fatta in vista di un risultato determinato, compiuta con acqua in cui sia stata invocata un'arma da getto, *astrābhiṣeka*, la formula è la seguente: *oṃ ślīm paṃ śuṃ huṃ phaṭ pāśupatāstrāya namaḥ*²⁹. Il *pāśupatamantra* viene usato per contrastare un fenomeno atmosferico indesiderato, ossia al fine di dissipare le nubi, in un'altra formulazione abbastanza simile: *oṃ ślīm paśūṃ huṃ phaṭ* lacera, lacera le nubi (*meghānāsphoṭayāsphoṭaya*), *huṃ phaṭ* (SP, *samayadīkṣāvidhi* 73)³⁰. Nell'*astrābhiṣeka* la sua importanza è comunque centrale, come dimostra la prescrizione che prevede che si offrano al "re delle armi da getto" (*astrarāja*), in un fuoco sul quale siano stati recitati nove *mantra*, centootto oblazioni di tre sostanze dolci, insieme al *mantra* dalle nove sillabe (*navātmamantra*). Secondo Trilocana e Aghoraśiva tale termine indica in questo contesto il *pāśupatāstra* (SP, *astrābhiṣekavidhi* 11)³¹.

È piuttosto interessante la codificazione del *mantra* secondo il commento di Trilocana alla SP, che riportiamo di seguito: "il *praṇava* (*oṃ*); il primo *bīja* (di nuovo *oṃ*); Śrīkaṇṭha (ś), Śakra (l) e Īśvara (ī), seguiti da *bindu* e *nāda* (ś+l+ī+m); il capo dei *mantra* Śrīkaṇṭha (ś) con la sesta vocale (ū) e il *bindu*; poi *huṃphaṭ*: tali i nove semi (*bīja*), o Guha! Questo *mantra*, chiamato *mahāpāśupata*, serve ad acquietare gli ostacoli più potenti"³². Come si vede, il *mantra* che si ricava è piuttosto simile, anche se non identico.

Altri passi in cui viene nominato, o implicitamente coinvolto secondo le indicazioni dei commentatori, il *pāśupatāstra* sono: SP, *antyeṣṭividhi* 16³³; SP, *śivaliṅgapraṭiṣṭhāvidhi*, *adhivāsa* 152b-153³⁴; SP, *śivaliṅgapraṭiṣṭhāvidhi*, *adhivāsa* 234b-235³⁵; SP, *śivaliṅgapra-*

28. *Somaśambhupaddhati*, ed. Dēvakōṭṭai 1931, p. 119, *cit.* in SP2 - 1968: 72 con nota 1.

29. *Somaśambhupaddhati*, ed. Dēvakōṭṭai 1931, p. 189, *cit.* in SP2 - 1968: 72 s. con nota 1. Per un riassunto del ruolo rivestito dal *pāśupatāstra* nel rito *astrābhiṣeka* si veda SP3 - 1977: xlvi s.

30. SP3 - 1977: 58 s.

31. SP3 - 1977: 534 s. Per il commento di Trilocana alla SP si veda SP2 - 1968: xix.

32. SP3 - 1977: 534 s. con nota 34.

33. SP3 - 1977: 590 s.

34. SP4 - 1998: 124 s.

35. SP4 - 1998: 176 s.

tiṣṭhāvidhi, *adhivāsa* 240³⁶; SP, *śivaliṅgapraṭiṣṭhāvidhi*, *sthāpana* 25b-27³⁷; SP, *śivaliṅgapraṭiṣṭhāvidhi*, *sthāpana* 71a³⁸; SP, *cūlaka-dhvajadaṇḍa-dhvaja-devakula-pratiṣṭhā* 30³⁹; SP, *jīrṇoddhāravidhi* 20⁴⁰; SP, *jīrṇoddhāravidhi* 24⁴¹; SP, *puṣkariṇīpratiṣṭhā* 15⁴².

In particolare l'orientamento spaziale dei *mantra* quale emerge in SP, *śivaliṅgapraṭiṣṭhāvidhi*, *adhivāsa* 152b-153, con il *pāśupatāstra* a Sud-Ovest, è in contrasto con il posizionamento a Ovest generalmente accettato per questo *mantra*⁴³. Il commento a SP, *śivaliṅgapraṭiṣṭhāvidhi*, *sthāpana* 25b-27 fornisce una versione particolarmente estesa (fino a diventare scarsamente padroneggiabile in sede rituale) del *mantra*, in un passo talora corrotto⁴⁴. La versione contenuta in SP, *śivaliṅgapraṭiṣṭhāvidhi*, *sthāpana* 71a è decisamente più breve, simile ad altre già incontrate: *om śliṃ paṃ śuṃ [pāśupatāstrāya] huṃ phaṭ namaḥ* (o *svāhā* se si tratta di un *homa*)⁴⁵. La versione del *mantra* cui fa riferimento SP, *cūlaka-dhvajadaṇḍa-dhvaja-devakula-pratiṣṭhā* 30 è riportata integralmente nella *Pratiṣṭhāvidhi*: si tratta anche qui di una forma molto estesa, però meglio conservata⁴⁶.

Come si è detto l'orientamento generalmente assegnato al *pāśupatāstramantra* è Ovest. La forma radicale, *mūlamantra*, è la seguente: *om śliṃ paṃ śuṃ huṃ phaṭ pāśupatāstrāya namaḥ*; quella usata nel caso di *homa* è: *om śliṃ paṃ śuṃ huṃ phaṭ pāśupatāstrāya svāhā! Bhagavan! sarvadoṣaśāntiṃ kuru kuru*⁴⁷, il che permette di spiegare perché il *mantra* possa essere stato indicato allusivamente come "acquietante", *śāntika*, in SPM 5,46-48a, anche se l'effettivo legame di quest'ultimo passo con il *pāśupatāstramantra* è controverso.

36. SP4 - 1998: 182 s.

37. SP4 - 1998: 202 s.

38. SP4 - 1998: 248 s.

39. SP4 - 1998: 350 s.

40. SP4 - 1998: 370.

41. SP4 - 1998: 374.

42. SP4 - 1998: 400.

43. Si veda SP4 - 1998: 431, Appendice III.

44. SP4 - 1998: 203.

45. SP4 - 1998: 248.

46. *Pratiṣṭhāvidhi*, manoscritto T. 449, pp. 321-324, cit. in SP4 - 1998: 349 e 351.

47. SP4 - 1998: 431, Appendice III.

Conclusioni

Ci eravamo proposti di rintracciare le fortune del *pāśupatāstra*, e di individuarne più precisamente la natura, nella tradizione indiana a partire dal *Mahābhārata*, e qualche cosa abbiamo pur ricavato dalla nostra *quête*. Abbiamo assodato, con il margine di dubbio che resta in ogni questione controversa relativa alla civiltà indiana, vale a dire tendenzialmente in qualsivoglia suo aspetto significativo, che l'arma è un dardo, che può essere vivificata da un *mantra*, può essere personificata e addirittura equiparata *tout court* al *mantra* stesso. Abbiamo anche ricavato più di un indizio sulle caratteristiche fonetiche dei diversi *mantra* che vi si possono associare.

Ma forse tutto questo divagare dal nocciolo duro dell'epica è stato almeno in parte vano: *yad ihāsti...* In luogo di tenerci stretti alla tradizionale ermeneutica ispirata al concetto di *upabr̥mhaṇa*, "ampliamento" (ma iperletteralmente "ipomegalia, submagnificazione"), abbiamo tentato di inseguire un'inedita chimera che potremmo definire **mahābr̥mhaṇa*, "macromegalìa, supermagnificazione", e non è detto che sia stata una buona idea. Forse meglio di tutto sarebbe stato restare alla superficie: "Solo dopo aver conosciuto la superficie delle cose (...) ci si può spingere a cercare quel che c'è sotto. Ma la superficie delle cose è inesauribile"⁴⁸.

48. Per il concetto di *upabr̥mhaṇa* si veda PIANO - 2000: 127 s. La citazione finale è da CALVINO - 1983: 57 (2.1.1 *Dal terrazzo*).

Sigle e abbreviazioni

a) testi

MBh *Mahābhārata*R *Rāmāyaṇa*SP *Somaśambhupaddhati*SPM *Śaivāgamaparibhāṣāmañjarī*

b) case editrici, collane, istituzioni, riviste

BORI Bhandarkar Oriental Research Institute

IFI Institut Français d'Indologie

MLBD Motilal Banarsidass

Bibliografia

1. Testi (Edizioni e traduzioni)

MBH - CITRA 1929: *Mahābhāratam Nīlakaṅṭhakṛtayā Bhāratabhāvadīpākhyayā ṭikayā sametam*, Citraśālā Press, Poona 1929-33, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi 1979, 6 voll.

MBH - BORI 1933: V.S. Sukthankar, S.K. Belvalkar, P.L. Vaidya (edd. genn.), *The Mahābhārata for the first time critically edited by...*, BORI, Poona 1933-66, 19 voll. [Indici, 1967-72, 6 voll.; *Harivaṃśa*, 1969-71, 2 voll.; testo costituito secondo l'ed. critica senza le varianti, 1971-75, 4 voll.]

MBH - GANGULI 1952: *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa, Translated into English Prose by Pratāp Chandra Rāy*, Bhārata Press, Calcutta 1883-96², Oriental Publishing Company, Calcutta 1952-62, 12 voll. (in realtà opera di Kesari Mohan Ganguli)

MBH - VAN BUITENEN 1973: *The Mahābhārata Translated and Edited by J.A.B. Van Buitenen*, The Univ. of Chicago Press, Chicago/London 1973-78, 3 voll. (comprende i libri 1-5)

MBH - PELISSERO 1997: Alberto Pelissero, *Arjuna e l'uomo della montagna (dal Mahābhārata)*, Prefazione di Giuliano Boccali, Il Leone verde, Torino 1997

SP1 - 1963: Hélène Brunner-Lachaux, *Somaśambhupaddhati, Première Partie, Le rituel quotidien dans la tradition śivaïte de l'Inde du Sud selon Somaśambhu, [Texte,] Traduction, Introduction et Notes par...*, Publ. de l'IFI n. 25, I, Pondichéry 1963

SP2 - 1968: Hélène Brunner-Lachaux, *Somaśambhupaddhati, Deuxième Partie, Rituels Occasionnels dans la tradition śivaïte de l'Inde du Sud selon Somaśambhu I: Pavitrārohaṇa, Damanapūjā et Prāyaścitta, Texte, Traduction et Notes par...*, Publ. de l'IFI n. 25, II, Pondichéry 1968

SP3 - 1977: Hélène Brunner-Lachaux, *Somaśambhupaddhati, Troisième Partie, Rituels occasionnels dans la tradition śivaïte de l'Inde du Sud selon Somaśambhu II: dīkṣā, abhiṣeka, vratoddhāra, antyeṣṭi, śrāddha, Texte, Traduction et Notes par...*, Publ. de l'IFI n. 25, III, Pondichéry 1977

SP4 - 1998: Hélène Brunner-Lachaux, *Somaśambhupaddhati, Rituels dans la tradition śivaïte selon Somaśambhu, Quatrième Partie, Rituels optionnels: pratiś  th  , Texte, Traduction et Notes par...*, Publ. de l'Institut Français de Pondichéry n. 25, IV, Pondichéry 1998

SPM - 1979: Bruno Dagens, *Le floril  ge de la doctrine śiva  te, Śaiv  gamaparibh  ś  ma  jar   de Vedaj  n  na,   dition critique, traduction et notes par...*, Publ. de l'IFI 60, Pondichéry 1979

TITUS - 2002: TITUS CD 1.0, gen. ed. Jost Gippert, marzo 1998; nuova ed. riveduta 2.0, date 1.7.2000, Ser. No. 2022; nuova ed. riveduta 3.0, date 15.9.2002, Ser. No. 3019 (disponibile anche in rete nel progetto TITUS, uni-frankfurt.de, raccolta di testi indoeuropei digitalizzati per il progetto *Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien* guidato da Jost Gippert, Universit   di Francoforte)

2. Studi e opere di consultazione

ALPER - 1991: Harvey P. Alper (ed.), *Understanding Mantras*, State University of New York, Albany 1989, ristampa MLBD, Delhi 1991

BECK - 1995: Guy L. Beck, *Sonic Theology, Hinduism and Sacred Sound*, Univ. of South Carolina 1993, MLBD, Delhi 1995

CALVINO - 1983: Italo Calvino, *Palomar*, Einaudi, Torino 1983

CHENET - 1986: François Chenet, *De l'efficience psychagogique des Mantras et des Yantras*, in PADOUX - 1986: pp. 65-81

DIKSHITAR - 1987: V.R. Ramachandra Dikshitar, *War in Ancient India*, Madras 1944, ristampa MLBD, Delhi 1987

GOUDRIAAN - 1986: Teun Goudriaan, *Kubjik  's Samayamantra and its Manipulation in the Kubjik  mata*, in PADOUX - 1986: pp. 141-167

GOUDRIAAN-GUPTA - 1981: Teun Goudriaan, Sanjukta Gupta, *Hindu Tantric and Ś  kta Literature*, in J. Gonda (cur.), *A History of Indian Literature*, vol. 2 fasc. 2, Harrassowitz, Wiesbaden 1981

HILTBETTEL - 1988: Alf Hiltebeitel, *The Cult of Draupad  , 1, Mythologies: From Gingee to Kuruk  etra*, The University of Chicago Press, Chicago 1988

HILTBETTEL - 1991: Alf Hiltebeitel, *The Cult of Draupad  , 2, On Hindu Ritual and the Goddess*, The University of Chicago Press, Chicago 1991

MEHENDALE - 1993: M.A. Mehendale (ed.), *Mahābhārata, Cultural Index, Volume One, Fascicule I*, BORI, Poona 1993

PADOUX - 1986: André Padoux (ed.), *Mantras et diagrammes rituels dans l'Hindouisme*, Éditions du CNRS, Paris 1986

PIANO - 2000: Stefano Piano, *Parte seconda. La tradizione, la nuova rivelazione e la letteratura scientifica*, in Giuliano Boccali, Stefano Piano, Saverio Sani, *Le letterature dell'India, La civiltà letteraria indiana dai Veda a oggi. Principi, metodologie, storia*, Utet Libreria, Torino 2000, pp. 125-381

PIANTELLI - 1984: Mario Piantelli, *L'autonomia umana e la libertà divina nell'ambito dell'induismo*, in AAVV, *Peccato e riconciliazione nelle religioni*, EMI, Bologna 1984, pp. 85-131

RAO - 1985: T.A. Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography*, Volume II Part I, Madras 1914, ristampa MLBD, Delhi 1985

SCHEUER - 1982: Jacques Scheuer, *Śiva dans le Mahābhārata*, P.U.F., Paris 1982

SINGH - 1989: Sarva Daman Singh, *Ancient Indian Warfare, with Special Reference to the Vedic Period*, Leiden 1965, ristampa MLBD, Delhi 1989

