



10.53123/ETDC_7_4

L'INVERSIONE (ĀVRṬṬI) DEI RITI: ASPETTI DELLA CONCEZIONE DEL CALENDARIO RITUALE NELLA CELEBRAZIONE DEL GAVĀMAYANA

Igor Spanò

Università degli studi di Palermo
igor.spano@unipa.it

ABSTRACT. The concept of the year's bipartition is fundamental to the structure of the Vedic ritual calendar. This division was marked by two key festive occasions: *viṣuvat*, aligned with the spring equinox, and *mahāvratā*, aligned with the winter solstice. During the period in which the Brahmins developed *śrauta* ritual forms, the observances on these days were integrated into the ritual of *gavāmayana* (literally, "the cow's path"), a year-long ritual session known as *saṃvatsarasattra*. The division of the year into two distinct halves appears intricately connected to its representation within this extended ritual cycle, influencing the performance of individual rituals characterized by their "inversion" in the year's second half. Examining the concept of "inversion" (*āvrṭṭi*)—understood here as a technical term in the ritual lexicon—proves particularly insightful, especially considering its varied semantic and ritual implications across the versions documented in Brahmanical literature. These conceptions seem to foreshadow themes that will later receive more elaborate treatment in the Upaniṣadic texts.

KEYWORDS: Vedic Rituals; Vedic Studies; Ritual Calendar; Gavāmayana Ritual.

virūpaḥ saṃvatsaraḥ

L'anno è multiforme

(*Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* XII, 4, 18)

bidalasamhitaiva vai puruṣas

L'uomo è proprio come una raccolta di

frammenti

(*Aitareya Brāhmaṇa* IV, 22, 1)

INTRODUZIONE

In un volume pubblicato per le cure di I.E. Buttitta e intitolato *Introduzione allo studio dei calendari festivi* Angelo Brelich dedica alcune pagine illuminanti allo studio del calendario vedico. In particolare, lo sto-

* Quest'articolo, qui leggermente modificato, è apparso in inglese come capitolo del mio volume *In the footsteps of the cows. The ritual of gavāmayana between ancient and contemporary India*, Ed. Museo Pasqualino, Palermo 2022. In particolare, oltre all'integrazione di alcune riflessioni su passi che in precedenza non avevo tenuto in considerazione, sono ritornato a riflettere su alcune traduzioni e su alcune posizioni interpretative, aggiornando anche la bibliografia. Tutte le traduzioni, ove non diversamente specificato, sono a cura dell'A.

rico delle religioni, dopo aver descritto la partizione dell'anno in funzione delle feste stagionali, aggiunge:

«Gli Indiani vedici osservano anche una *bipartizione* sacrale dell'anno, con riguardo al corso del sole. L'anno solare si divide, infatti, ai loro occhi, in due parti di carattere opposto: dal solstizio estivo a quello invernale – cioè nel periodo della progressiva diminuzione del giorno – dura il *pitṛ-yana*, 'il cammino verso i padri' (= verso gli antenati, i morti), mentre dal solstizio invernale, con la ripresa del sole, incomincia il *deva-yana*, il 'cammino degli dèi'. Non è difficile immaginare che da questa visione religiosa del corso annuale del sole discendano feste annuali e precisamente solstiziali. Tra queste menzioneremo quella meglio conosciuta, il *Mahāvratā*» (Brelich 2015: 149).

Le parole di Brelich lasciano intuire come lo studioso avesse compreso la centralità della bipartizione dell'anno religioso per la definizione del calendario rituale e culturale vedico, e come tale cammino culminasse nella celebrazione del rito del *mahāvratā*. Le efficaci osservazioni di Brelich costituiscono lo spunto da cui partire per prendere in considerazione una serie di brani attraverso i quali approfondire alcuni momenti della celebrazione del *gavāmayana*, "il cammino delle vacche", una sessione rituale della durata di un anno (*saṃvatsarasattra*). In particolare, sembra interessante approfondire la nozione di "inversione" (*āvṛtti*), che interpreto come termine tecnico del vocabolario rituale, e assecondarne i diversi esiti semantici e rituali nelle varie versioni registrate dalla letteratura composta dai brahmani. Emergono così alcune concezioni che sembrano anticipare temi che verranno elaborati con chiarezza solo successivamente con le riflessioni upaniṣadiche.

CALENDARI, ASTRONOMIA E RIPERCUSSIONI POLITICHE

Dai pochi e frammentari riferimenti che si ritrovano nelle *Samhitā* e successivamente nei *Brāhmaṇa*, è difficile stabilire con precisione non solo la scansione del tempo nel corso dell'anno nel periodo vedico più antico, ma persino ci si è chiesto se non sia improprio parlare di un calendario vedico¹. Molti studiosi, peraltro, hanno messo in luce le possibili connessioni tra il calendario vedico (e le relative e necessarie osservazioni astronomiche) e le conoscenze riguardanti i cieli di altri popoli, in particolare degli Assiri e dei Babilonesi e dei Greci². Una delle questioni più dibattute tra gli studiosi è stata quella riguardante alcuni accenni nei componimenti poetici delle *Samhitā*, che lascerebbero intendere come l'inizio del computo degli anni, attraverso il sistema dei *nakṣatra*³ (gli "asterismi lunari", che rappresentano le costellazioni corrispondenti alle posizioni della luna nel corso del mese), coinciderebbe con il *nakṣatra kṛttika*, cioè con la costellazione delle Pleiadi, che farebbe risalire il computo da parte degli *Ārya* vedici al 2300 prima dell'Era comune (con un *terminus a quo* collocabile addirittura al 2780 prima dell'Era comune!)⁴. Pur essendo stato affrontato e risolto già da lungo tempo in base all'osservazione, riscontrabile presso le credenze di diversi popoli, che le Pleiadi sono comunemente associate con l'arrivo della pioggia o delle inondazioni (cfr. Albright, Dumont 1934: 126), il dibattito è stato recentemente ripreso da Asko Parpola (2014). In chiave comparativistica rispetto al calendario cinese, lo studioso ha sostenuto una possibile origine del calendario vedi-

1 Su posizioni diverse cfr. Shamasastri 1912 e Keith 1914.

2 Già Weber aveva dedicato vari scritti al tema e riassume le sue posizioni in Weber 1878: 2, nota 2. Cfr. Whitney 1872-74: 351; Kirfel 1920: 18-36 e nell'*Introduzione* 28 ss. per quanto riguarda i rapporti tra i sistemi astronomici indiani e quello Babilonese. Più recentemente, cfr. Pingree 1981 e Id. 1978: 533-633. Sul cauto scetticismo espresso da Whitney per una ricostruzione storica intorno a questo dibattito, al quale pure Whitney partecipò, cfr. Alter 2005: 47 ss.

3 Per approfondire in una chiave di lettura comparativistica cfr. Weinstock 1949.

4 Su queste, e altre osservazioni, già si basavano, per esempio, le ipotesi di Tilak espresse nel celebre volume del 1903 *La dimora artica nei Veda*, ma ancora prima nel volume del 1893 *Orione. A proposito dell'antichità dei Veda*, pubblicato lo stesso anno in cui Jacobi pubblicava il primo di una serie di articoli, in cui partiva da osservazioni simili allo studioso indiano, pur giungendo a conclusioni sulla datazione meno radicali (tra cui cfr. Jacobi 1895). Cfr. Winternitz 1972 [1927]: 295. Le tesi di Tilak sono state recentemente riprese, con variazioni più o meno significative e adducendo nuove 'prove', da Abhyankar 1993 e Id. 2005 e qualche decennio fa da Baistocchi 1979. Rimane la perplessità, da parte nostra, di ricavare dalla lettura dei testi vedici dati scientifici e in particolare calcoli astronomici così complessi, nella pretesa di poter risalire, attraverso i testi, a un passato antichissimo.

co, che egli fa cominciare con il passaggio della costellazione delle Pleiadi al solstizio d'inverno, nella civiltà harappiana. In ogni caso, il dibattito intorno a queste ipotesi appare sintomatico anche rispetto alle ricadute politiche che implica ogni volta la pretesa di “giungere alle origini”. Negli ultimi decenni svariati studi di storici e archeologi hindū, che tendono ad appoggiare una visione della storia culturale dell'India basata sull'ideologia nazionalistica *hindutva*⁵, hanno ripreso il dibattito sul calendario per sostenere un'origine antichissima della civiltà vedica, sostanzialmente identica alle civiltà sorte nella Valle dell'Indo, con le quali non ci sarebbe alcuna differenza culturale rispetto alle testimonianze successive della letteratura vedica⁶.

Rispetto al tema di cui mi occupo, tali interpretazioni propongono concezioni e pratiche politiche identitarie inedite e non appartenenti al contesto rituale vedico; in generale rispetto alla storia culturale dell'India, tale prospettiva assume un approccio continuista che nega la tesi dell'arrivo in India, a seguito di vasti spostamenti di popolazioni, di gruppi di genti parlanti lingue indoeuropee e preferisce interpretare la nascita della civiltà vedica come una fase evolutiva successiva sviluppatasi a partire da quelle culture regionali che in età proto-storica si erano stanziare in una vasta area geografica tra l'India nordoccidentale e il Pakistan e che per comodità sono state accomunate sotto l'etichetta di Civiltà della Valle dell'Indo⁷.

Senza volermi addentrare in maniera specifica in un'indagine dei passi riguardanti i *nakṣatra*⁸, è tuttavia possibile ipo-

tizzare che già nella più antica fase vedica fosse in uso un computo del tempo, dei mesi e dei giorni basato principalmente sull'alternarsi dei cicli stagionali⁹. Mi soffermerò brevemente sulla scansione del tempo, fornendo alcuni termini del lessico specifico sanscrito, per concentrare la mia attenzione su alcuni riti e sull'esegesi di essi fornita dalla letteratura brahmanica, per mostrare alcune caratteristiche peculiari della concezione vedica del tempo e del volgere dell'anno, la cui scansione, per lo meno in età tardovedica, è ormai indissolubilmente connessa con lo svolgimento del calendario rituale che accompagna, giorno dopo giorno, il culto religioso. Ciò riguarda in particolare il problema della definizione dell'inizio dell'anno e dunque dei giorni solstiziali ed equinoziali.

LESSICO CALENDARIALE

In periodo vedico doveva già esistere, forse ancora in una forma imprecisa, un calendario lunare (o lunisolare) che suddivideva l'anno in 12 mesi o *māsa*, un termine che non a caso significa anche “luna”. Nel celebre inno ṛgvedico dello spozalizio (X, 85)¹⁰ emerge una serie di complesse equivalenze che connettono inestricabilmente l'alternanza delle fasi lunari e del loro ciclo all'interno dei mesi con gli aspetti rituali: la luna è identificata con il Soma, la divinità che incarna la bevanda rituale per eccellenza¹¹, e le fasi della preparazione del *soma* e i cambiamenti (anche cromatici) cui esso va incontro durante il processo di spremitura e poi di fermentazione sono paragonati a quelli delle fasi lunari. Interessante poi è il riferimento al dio Vāyu, il Vento, alla strofa 5:

5 Sul tema cfr. tra i più recenti Basu M. 2017; Basu A. 2020.

6 Sulle ampie problematiche sollevate dalla ricezione del problema delle origini della cultura vedica presso i gruppi nazionalisti hindu cfr. Bryant 2001: 251 ss. e 267 ss.

7 Si veda, p.e., Bag 2015, utile tuttavia per la bibliografia citata. Il tentativo di dimostrare un'origine autoctona di questi popoli significa implicitamente sostenere che il territorio indiano è sempre appartenuto agli indiani, senza che mai nel corso della storia antica ci siano state irruzioni di popoli estranei. Per esempio, Jha, Rajaram 2000 hanno manipolato al computer alcuni sigilli della civiltà della Valle dell'Indo per dimostrarvi la presenza del cavallo e dunque la continuità con la civiltà degli Ārya. Questa ipotesi si rivela insostenibile sulla base delle evidenze storico-culturali e linguistiche. Da un punto di vista storico, cfr. Torri 2000: 40 ss. Si vedano, inoltre, Witzel, Farmer 2000; Witzel 2001; Parpola 1988; in generale sul dibattito in atto Bryant, Patton 2005. Sullo stato della ricerca archeologica e sui più recenti risvolti sul modo di concepire il paradigma della Cultura della Valle dell'Indo si veda Vidale 2005.

8 Cfr. Macdonell, Keith 1967 [1912], s. v. *nakṣatra*.

9 Cfr. Winternitz 1972 [1927]: 294 e ss.

10 Per il testo del *Ṛgveda* seguuo Aufrecht, 1877.

11 P.e. AB VII, 11, 5 afferma: *etad vai devasomam yac candramas* («invero il *soma* degli dèi è la luna»).

vāyūh sōmasya rakṣitā sāmānām māsa ākṛtiḥ ||
 «Vāyu è il protettore del *soma*, il mese (o la luna)
 è la forma [in quanto parte costitutiva] del corso
 regolare dell'anno» (RV X, 85, 5cd).

I venti e il loro alterno spirare proteggono il *soma*, identificato con la luna e con il mese, determinando la regolarità del rito attraverso la regolarità dell'alternanza mensile delle fasi lunari¹², e di conseguenza del corso dell'anno, e dell'alternanza delle stagioni, che nella strofa 18 si afferma siano regolate dalla luna:

ṛtūmr anyo vidādhai jāyate pūnah
 «L'altro [la luna] è nato di nuovo, distribuendo le
 stagioni» (RV X, 85, 18d).

Ciascun mese era suddiviso in 30 *tithi*, cioè 30 giorni lunari: ciascuno di essi rappresenta la trentesima parte di un ciclo di lunazione completo ovvero la 27sima parte di un giorno solare. Le prime 15 *tithi* di un mese costituiscono la metà chiara del mese, corrispondenti alla fase di luna crescente, le altre 15 *tithi* costituiscono la metà oscura del mese, corrispondente alla fase di luna calante. Ciascuna metà del mese lunare è denominata *pakṣa*, ovvero “ala”¹³: la prima metà (a partire dalla luna nuova fino al raggiungimento della luna piena) è la metà luminosa o *śuklapakṣa*, (denominata in una fase più antica con l'aggettivo *pūrva*, “che viene prima, anteriore”), la seconda metà del mese è invece denominata *kṛṣṇapakṣa*, la metà oscura (denotata in periodo più antico come *apara* ovvero “posteriore, finale”, o *apakṣīyamāṇa*, cioè “calante”, riferito alla luna). Il calendario a sua volta suddivide i mesi in gruppi di quattro, corrispondenti alle antiche tre stagioni (*ṛtu*, lett. “il tempo

fissato”, il “momento giusto”)¹⁴: *vasanta*, *grīṣma* e *śarad*. Nel *Puruṣasūkta*¹⁵, l'inno all'essere umano primordiale, il poeta vedico (*ṛṣi*) immagina che dallo smembramento sacrificale del gigante originario sia stato creato tutto, sia gli aspetti fenomenici sia quelli invisibili, dunque siano sorte anche le stagioni. L'inno è certamente un componimento tardo, e fornisce i nomi delle tre stagioni, alle quali vengono associati alcuni elementi imprescindibili per l'esecuzione dei sacrifici. Infatti

yāt pūruṣeṇa haviṣā devā yajñām ātanvata |
 vasantó asyāsīt ājyam grīṣmā idhmāḥ śarād
 dhaviḥ ||
 «Quando gli dèi diffusero il rito dell'offerta
 [*yajña*] con il Puruṣa come oblazione, di questo
 [*yajña*] il burro fuso fu la primavera, la legna
 l'estate, la vittima sacrificale l'autunno» (RV X,
 90, 6).

Un'altra importante fonte è costituita da *AVŚ* III, 10, un inno dedicato a Ekāṣṭakā, la Notte dell'ultimo quarto di luna (di un mese). Nel componimento, al di là degli importanti riferimenti mitologici e rituali¹⁶, troviamo precise indicazioni riguardanti la concezione dell'anno e delle sue scansioni. Ekāṣṭakā è una notte densa di significati magici, che bisogna propiziare, poiché essa, concludendo il mese, rappresenta la conclusione del ciclo di lunazione, metaforicamente la morte della luna: non a caso, sin dalla prima strofa, è paragonata a una vacca da latte che dimora presso Yama, il Re dei morti (cfr. *AVŚ* III, 10, 1b: *sā dhenūr abhavat yamé*)¹⁷. Alla strofa 2c il poeta rivela il legame che congiunge l'ultimo quarto di luna con l'anno: Ekāṣṭakā è la sposa (*patnī*) dell'anno (*saṁvatsara*). Quest'ultimo ter-

12 L'allusione in RV X, 85, 4a, notata da Jamison, Brereton (2014: 1519: «The waning and waxing of the moon are referred to in verse 5, and probably cryptically in the first part of verse 4, in the puzzling adjective “those whose regulation is sheltering” (*āchādvidhāna*)») e giustificata dalla traduzione, per cui il *soma* è *āchādvidhānair gupito* («Protected by those whose regulation is sheltering»), potrebbe tuttavia riferirsi ai metri, come strumento di protezione del *soma*, se teniamo conto di *Vājasaneyī Saṁhitā* XV, 4e e 5a, dove si prescrive la recitazione di *āchāc chāndaḥ*, “versi di copertura” o di “protezione”, che avvolgano come “indumenti”. Sui significati della radice verbale e su *āchādvidhāna* cfr. Mayrhofer, EWAia, s.v. *chad* e KEWA, s.v. *chādati*. Per il testo della *VS* si veda Weber 1972 [1849].

13 Il termine, infatti, indica anche altre categorie di oggetti che vengono elencati in coppie, come le ‘spalle’ o le ‘piume’ che si trovano su una freccia o ancora il ‘fianco’ o il ‘lato’.

14 Il termine presenta evidenti legami etimologici con *ṛtā*, l'ordine sociocosmico (cfr. Jurewicz 2016).

15 Per un'analisi di questo inno cfr. Mus 1968 e tra gli studi più recenti Ferrara 2020.

16 Infatti, all'*ekāṣṭakā* era dedicata una cerimonia e nelle strofe dell'inno il poeta insiste sulla speranza che Ekāṣṭakā accetti di buon grado le offerte sacrificali.

17 Per il testo cfr. Orlandi 1991.

mine indica l'anno compiuto, cioè il periodo di 12 o 13 mesi già trascorsi¹⁸, dunque l'anno che è già volto al suo termine, proprio come la luna, che nella notte del suo ultimo quarto volge al termine del suo ciclo mensile: la fine dell'anno e la fine del mese sono considerati momenti particolarmente critici, che recano con loro anche un certo possibile pericolo dovuto al fatto che la stabilità e il regolare svolgimento del tempo e avvicendamento dei giorni potrebbero essere compromessi, se la luna o l'anno non ricominciassero il loro ciclo. Per questo motivo, alla strofa successiva, Ekāṣṭakā è definita come l'immagine o il modello dell'anno (*saṃvatsarāśya pratimāṃ*, AVŚ III, 10, 3a). Nelle strofe 9 e 10 viene esplicitata la concezione delle stagioni. Il termine che denota la stagione è *ṛtu*, che indica il “momento propizio”, e che proprio perché tale, non può non assumere anche un significato rituale; dunque, *ṛtu* è il momento stabilito in cui è giusto celebrare i riti d'offerta, perché rispettando il *ṛtu* si rispetta il *ṛta*, cioè l'ordine cosmico, e lo si protegge dal rischio, sempre in agguato, dell'*anṛta* (il non-*ṛta*) e di Nirṛti, la dea che rappresenta la personificazione del Disordine¹⁹:

ṛtūn yaja ṛtupātīn ārtavān utā hāyanān |
sāmāḥ²⁰ saṃvatsarān māsān bhūtāśya pātaye yaje ||
ṛtūbhyaṣ ṭvārtavēbhyo mādbhyāḥ saṃvatsarēbhyaḥ |
dhātṛé vidhātṛé samīdhe bhūtāśya pātaye yaje ||
 «Io offro alle stagioni-momenti propizi, ai signori delle stagioni²¹, alle suddivisioni [stagionali] dell'anno, e, inoltre, agli anni che volgono al termine. Io offro²² alle stagioni, agli anni compiuti, ai mesi, per il signore di ciò che esiste.
 Io offro a te [Ekāṣṭakā] per le stagioni-momenti propizi, per le suddivisioni [stagionali] dell'anno,

per i mesi, per gli anni compiuti, a Dhātṛ (il Creatore, il Sostegno, il Fondamento), a Vidhātṛ (il Distributore), a Samīdh (il Benessere che deriva dal Successo), al Signore di ciò che esiste» (AVŚ III, 10, 9-10).

Questa notte così ambigua, feconda ma al tempo stesso pericolosa, è una notte piena di turbamenti (*ārtam*), in cui l'anno ogni volta si lacera (*vyāsta*, cfr. TS VII, 4, 8, 1, 5-6), ma Ekāṣṭakā rappresenta al tempo stesso l'immagine dell'anno perché ne è la sposa, con la quale l'anno, come recita la *Taittirīya Saṃhitā*²³, in questa notte si accoppia:

eṣā vāi saṃvatsarāśya pātī yād ekāṣṭakā |
etāśyām vā eṣā etām rātriṃ vasati
 «Invero Ekāṣṭakā è la moglie dell'anno, proprio in questa notte egli giace con lei» (TS VII, 4, 8, 1, 2-3).

Nello stesso testo, un altro mito narra che è l'anno da sé stesso a emettere le stagioni:

saṃvatsaró vā idám éka āsīt | sò 'kāmayata |
ṛtūnt srjeyéti
 «L'anno invero era questo solo, egli desiderò: “Possa io emettere le stagioni”» (TS VII, 7, 1, 10, 1-3).

Un altro inno atharvanico consente di delucidare ulteriormente il problema: attraverso una strofa costruita come un indovinello²⁴ che il poeta vedico sfida a risolvere, AVŚ X, 8, 4²⁵ fornisce ulteriori dettagli sulla concezione della divisione del tempo:

dvādaśa pradhāyaś cakrām ékaṃ trīṇi nābhyāni
kā u tāt ciketa |
tātrāhatās trīṇi śatāni śaṅkavaḥ ṣaṣṭiś ca khīlā
āvicācalā yé ||

18 Il termine *vatsara*, infatti, indica, nelle sue attestazioni più antiche, nella *VS* e nella *TS*, il quinto anno di un quinquennio o il sesto anno di un ciclo di sei anni (cfr. *SED*, s. v.). Il termine *vatsa* indica originariamente il “cucciolo di un anno”, da cui il significato di “anno”. Nell'inno quest'idea dell'anno che si è compiuto ritorna, alla strofa 5, nell'aggettivo *parivatsarīṇa*, “che dura un anno compiuto, completo” e ancora alla strofa 9 nel termine *hāyana*, che indica “l'anno che termina, che passa via” (cfr. l'aggettivo *hāyana* e la radice *hā*, della III classe Parasmaipada (attiva), che ha i significati di “lasciare, abbandonare” e AVŚ X, 9b, citato sotto).

19 Per approfondire lo scenario mitico e rituale intorno a questa dea cfr. Spanò 2016a; 2024: 56 ss.

20 Il termine era già comparso all'inizio dell'inno. Alla strofa 1, infatti, il *ṛṣi* si augurava che Ekāṣṭakā concedesse agli uomini, sotto forma di vacca da latte, sempre ulteriori stagioni (*duhām úttarāmuttarām sāmām*, AVŚ III, 10, 1).

21 Cioè, agli dèi che presiedono i momenti adatti all'esecuzione dei vari rituali.

22 All'inizio della strofa 9 la radice *yaj-*, “sacrificare, offrire”, è utilizzata al presente indicativo attivo, mentre nel secondo emistichio della strofa 9 e nella strofa 10 è utilizzata al presente medio.

23 Per il testo cfr. Weber 1871-1872.

24 Sugli enigmi o indovinelli vedici cfr. Renou 1978: 11-20 e Thompson 1997.

25 Su questo inno cfr. Renou 1956: 263-265.

«Dodici cerchi di ruota, una ruota, tre mozzi: ma chi lo comprende? Lì trecento picchetti e sessanta pali sono attaccati, che restano saldamente fissi».

La ruota è la ruota dell'anno, che per dodici volte, cioè per dodici mesi gira su stessa, i mozzi di questa ruota sono tre, cioè le tre stagioni originariamente annoverate dai testi vedici, mentre i trecentosessanta pioli che costituiscono i raggi della ruota sono chiaramente i giorni dell'anno. Sul piano rituale, ben presto, alla suddivisione dell'anno in tre stagioni corrispose il fissarsi di un'importante serie di rituali da compiersi tre volte all'anno, accompagnando in questo modo l'avvicinarsi delle stagioni: le offerte quadrimestrali (*cāturmāsya*)²⁶, divise in tre *parvan* ("nodo, giuntura, membro", dunque, "sezione o suddivisione"). Questi consistevano in rituali di tipo *iṣṭi*, cioè che prevedevano (come pure il *dārśapūrṇamāsa*, cioè l'offerta mensile della luna e della luna nuova) solo oblazioni di natura vegetali. I *cāturmāsya* venivano celebrati a partire dall'inizio della primavera con il primo *parvan*, ovvero il *vaiśvadeva*, "dedicato ai Viśve devāḥ" (Tutti gli dèi)²⁷. Il secondo *parvan* era costituito dal *varuṇapraghāsa*, il "riscaldamento di Varuṇa", che veniva celebrato in occasione del giorno di luna piena del mese di *āṣāḍha*, all'inizio della stagione delle piogge, per ottenere la liberazione dai lacci del dio Varuṇa e il cui rito principale consisteva nel riscaldare dell'orzo, da offrire poi al dio, all'interno di un vaso di terracotta a forma di testa umana (*gharma*). Il terzo *parvan*, il *sākamedha*, l'"accensione simultanea [del combustibile]", veniva celebrato all'inizio dell'autunno (cfr. Heesterman 2007 [1993]: 287 ss.).

In origine le stagioni erano tre, diventate poi, già in età piuttosto antica, sei²⁸.

L'INVERSIONE DEL CORSO DEI RITI E DEL TEMPO NEL GAVĀMAYANA

Il *gavāmayana*, "il cammino delle vacche", consisteva in una sessione rituale della durata di un anno, che segnava il trascorrere dei giorni del calendario religioso. Questo rito complesso, all'interno del cui svolgimento le diverse sequenze assumono significati specifici, può tuttavia essere concepito in generale come un rituale del tempo. Come ha notato Ariel Glucklich (1994: 52, 54), infatti, in questo rito viene meno la distinzione tra tempo oggettivo o cronologico e tempo performativo, ovvero il tempo durante il quale un gruppo o una comunità prende parte a un rito. Nel *gavāmayana* il tempo cronologico coincide con la durata del rito stesso:

«The Mahavrata ritual within the year-long (Gavamayana) Sattra sacrifice demonstrates the distinction between the two levels of time (theoretical and performative) very clearly because the ritual is itself about time. [...] the Mahavrata seeks to produce a unity, or at least resonance, between temporal conception (theoretical time) and experience (performative time)».

Il *gavāmayana* presentava due momenti culminanti. Il primo coincideva con la celebrazione del giorno di *viṣuvat*, il giorno centrale dell'anno, cioè l'equinozio di primavera²⁹, identificato con il sole e con il numero 21: questo numero simbolico è il risultato della somma dei dodici mesi, delle

26 Cfr. Bhide 1979 e in generale Keith 1925: 321 ss.; Oldenberg 1988 [1894]: 236 ss.

27 Più propriamente, una delle nove classi o schiere (*gaṇa*) di divinità, formata da dodici dèi.

28 Dalle tre stagioni originarie si giunse, già in età piuttosto antica, a un sistema a cinque o sei stagioni: *vasanta* (la stagione brillante, la primavera, che comprende i mesi da marzo a maggio, ovvero *caitra* e *vaiśākha*), *grīṣma* (la stagione "che consuma, che divora", dunque la stagione calda, l'estate, che comprende i mesi di *śuci* e *śukra*, maggio-giugno), *varṣāḥ* (la stagione delle piogge, dei monsoni, che comprende i mesi di *śravaṇa* e *bhādra*, cioè tra giugno e agosto), *śarad* (la stagione della maturazione, l'autunno, che comprende il periodo compreso tra i mesi di *āśvina* e *kārttika*, ovvero tra agosto e novembre), *hemanta* (la stagione fredda, tra novembre e gennaio, che comprende i mesi di *agrahāyana* e *pauṣa*) e *śiśira* (la stagione fresca, della rugiada, tra gennaio e marzo, che comprende i mesi di *māgha* e *phālguna*). Si veda Renou 1978: 117-126. Si veda anche Ambrosini 1984: 113, nota 5 ad *AVŚ* X, 8, 4 e 179, nota introduttiva a *AVŚ* XIX, 67, dove tuttavia lo studioso dimentica di elencare la seconda stagione.

29 Il giorno di *viṣuvat* viene generalmente indicato dai testi come il giorno centrale dell'anno e corrisponde all'equinozio di primavera, ma anche in questo caso testi diversi, appartenenti a scuole diverse, individuano il giorno centrale in momenti diversi dell'anno: a volte il giorno centrale è ravvisato nel *mahāvratā* (cfr. *PB* XXV, 3, 6), in altri casi, quando il *mahāvratā* è paragonato a un uccello, la parte centrale dell'anno è indicata nella stagione autunnale: *saṃvatsaro vai vrataṃ tasya vasanta ṛtur mukhaṃ grīṣmaś ca varṣāś ca pakṣau śaran madhyam hemantaḥ puccham* («Il (*mahā*) vrata è l'anno; di esso la stagione primaverile è la bocca, le due ali sono l'estate e la stagione delle piogge, il centro è l'autunno, la coda è l'inverno», *PB* XXI, 15, 2).

cinque stagioni e dei tre mondi, a cui si aggiunge il sole come ventunesimo elemento dell'universo (cfr. *PB* IV, 6, 3-4). Il secondo momento fondamentale del *gavāmayana* coincideva con la celebrazione del solstizio d'inverno il giorno del *mahāvratā*, una festa di Capodanno che si svolgeva, con una serie complessa di riti, il penultimo giorno dell'anno³⁰. La festa di Capodanno, intesa come festa dell'anno che muore e rinasce, rappresenta la grande festa (cfr. Lanternari 1959), essa è la festa esemplare, perché «restituisce la realtà attraverso la ricostituzione per simulazione del cerchio del tempo» (Buttitta 2013: 41).

Un passo dell'*Aitareya Brāhmaṇa*³¹ recita:

gavām ayanena yanti gāvo vā ādityā, ādityānām eva tad ayanena yanti || gāvo vai satram āsata śaphāñ chr̥ṅgāñi siśāsantyas tāsām daśame māsi śaphāñ śr̥ṅgāñy ajāyanta

«Essi procedono con il *gavāmayana*. Gli Āditya, invero, sono le vacche; dunque, essi procedono con il cammino degli Āditya. Le vacche, pertanto, hanno continuato a compiere il *sattra* desiderando di ottenere gli zoccoli e le corna; gli zoccoli e le corna di esse [le vacche] spuntavano nel decimo mese» (*AB* IV, 17, 1-2).

Gli Āditya, cioè le divinità generate da Aditi, sono dodici; quindi, le vacche coinvolte in questa sfilata sono dodici e rappresentano i dodici mesi dell'anno³².

atha yāñ samāpayiṣyāmañ samvatsaram ity āsata tāsām āsraddhayā śr̥ṅgāñi prāvartanta tā etās tūparā ūrjañ tv asunvañs tasmād u tāñ sarvān r̥tūn prāptivottaram uttiṣṭhanty ūrjañ hy asunvan

«Quindi quelle [mucche] che dicono: “Noi renderemo completo l'anno”, hanno continuato a compiere [il *gavāmayana*], per la loro [delle mucche] mancanza di fiducia, le corna non sono spuntate, esse sono senza corna; ma esse hanno estratto il succo, per cui, avendo inoltre completato tutte le stagioni, completano [l'anno], perché ne hanno estratto il succo³³», *AB* IV, 17, 3).

Il *gavāmayana* prevedeva due *atirātra*, il primo introduttivo, da intendere come rito preliminare, il secondo conclusivo, da intendere come rito postliminare. Il termine *atirātra* designa il rito “preparato o eseguito durante la notte”, che costituisce l'inizio e la conclusione di alcune sequenze sacrificali³⁴. L'arrivo della stagione delle piogge apriva il nuovo anno liturgico e in occasione della celebrazione del *gavāmayana* si celebrava l'*atirātra* iniziale. Tale cerimonia consisteva in un sacrificio del *soma* che si prolungava per tutta la notte, al termine del quale veniva pronunciata la formula che inaugurava l'anno. Di questa cerimonia troviamo una descrizione in *ṚV* VII, 103 a partire dal paragone tra le rane (*maṇḍūka*) e gli officianti: come, quando giungono le piogge, le rane si risvegliano e cominciano a gracidiare intorno allo stagno, così gli officianti iniziano il rito del ciclo di un anno (*parivatsara*) nel corso della notte e lo protraggono fino al giorno successivo (*atirātra*), riuniti intorno al recipiente in cui è raccolto il *soma* (cfr. *ṚV* VII, 103, 7-8). L'inno, quindi, riconduce la scansione ritualistica dell'anno all'alternarsi delle stagioni, perché la presenza delle rane è

30 Per una descrizione del rito si consulti Spanò 2022 e la bibliografia citata. Il *mahāvratā* è un rito la cui simbologia e i cui diversi momenti liturgici hanno strette connessioni con il *vrātyastoma*: entrambi celano un significato legato alla ricollocazione di ciò che si oppone all'ordine riconosciuto all'interno del perimetro del mondo civile, alla trasformazione di ciò che è selvatico in domestico, di ciò che appare caotico e incoerente o dirompente e anomico (come una sessualità esplicita e che sfugge alle norme dharmiche) in un cosmo, per cui ciò che appariva conflittuale e contraddittorio viene assimilato, e tuttavia al contempo lascia una traccia all'interno del rituale ordinato e normato (si veda in proposito Parpola, 2015: 732 ss.). Ha scritto Jan Heesterman (2007 [1993]: 95): «Nella sua forma classica si tratta di un rito del *soma* conforme al paradigma tipo [...]. In quanto tale, occupa interamente il penultimo giorno della serie, lunga un anno, di giorni analoghi consacrati al *soma*. A metà della giornata (il momento abituale per questo genere di interludi) vien inserito un gruppo singolare di riti arcaici e atipici: si tengono diverse gare, fra cui una corsa di carri, un tiro al bersaglio e un tiro alla fune, e inoltre si danza, si canta, si suonano i tamburi e i liuti, ci si dondola in altalena, e addirittura si copula. Di fatto, si hanno qui le vestigia di una festa per l'Anno Nuovo chiassosa e orgiastica. La frammentazione della festa originale in tanti elementi distinti e normalizzati, insieme al loro inserimento nella cornice del paradigma regolare del rito del *soma*, dimostra che la festività (o meglio, quel che ne resta) viene resa funzionale e subordinata al sistema del rituale *śrauta*».

31 Per il testo cfr. Aufrecht 1879, per la traduzione cfr. anche Keith 1998 [1920]; Haug 1922 [1863].

32 Originariamente in numero di tre, poi divenuti sei, a cui si aggiunge una settimana divinità; successivamente, nei *Brāhmaṇa*, diverranno dodici. Cfr. Coulter, Turner 2012: 15, s.v. *āditya*.

33 Ovvero: «perché hanno finito il mese di *ūrja*». Sul motivo mitico delle corna cfr. Spanò 2022: 19 ss.

34 *atirātra* indica anche il verso conclusivo cantato in queste occasioni. Cfr. Brereton 2016.

associata al passaggio dalla stagione secca a quella delle piogge monsoniche³⁵; al tempo stesso le rane seguono un ciclo annuale analogo al calendario liturgico stabilito dai brahmani.

La sequenza dei momenti rituali fondamentali del *gavāmayana* prevedeva l'esecuzione del *caturviṃśa ukthya*³⁶, del *pr̥ṣṭhya śaḍaha*³⁷, dell'*abhiplava śaḍaha*³⁸ e di altri giorni *ākṣyant* (giorni convertibili saturi), che comprendevano l'*atirātra* finale («stättige umwandelbare Tage» secondo il commento di Aufrecht 1879: 441). I tre giorni (e i relativi riti) che precedevano e seguivano il giorno di *viṣuvat* (il giorno centrale dell'anno che coincide con l'equinozio) erano detti *svarasāman*. Seguiva, il quarto giorno dopo il *viṣuvat*, il *viśvajit*, “che conquista tutto” o “che sottomette tutto”, un rito *ekāha*, cioè in cui il *soma* veniva spremuto in un solo giorno.

All'interno dell'*Aitareya Brāhmaṇa* la trattazione del *gavāmayana* comincia nella IV *pañcīkā*, *adhyaṃya* 12, con la descrizione dei giorni *caturviṃśa* (ventiquattro). Gli *uktha* rappresentano il bestiame e poiché in un anno ci sono 24 metà mesi (ogni mese lunare è diviso in una quindicina chiara e in una oscura in base ai movimenti della luna), pertanto questi ventiquattro giorni comprendono un intero anno e servono per conquistare il bestiame. I versi *stotriya* che ne accompagnano la celebrazione sono 360, dunque il *gavāmayana* serve per abbracciare ritualmente l'anno. L'anno è concepito, dal punto di vista rituale, come un susseguirsi di riti che scandiscono il passare dei giorni dei primi sei mesi, che culminano alla fine del sesto mese, nel giorno di *viṣuvat*, cioè dell'equinozio: in questo giorno, dedicato al sole, viene offerta a Sūrya una triplice libagione (o tre coppe) di *soma* (*aitigrāhya*) e viene sacrificato un animale (cfr. *BŚS* XVI, 14, 261, 13). Nello stesso

passo, l'autore precisa, in evidente polemica con altre scuole rituali, che il sacrificio del *soma* va celebrato non come *divākīrtya*, cioè di giorno, dopo che il sole è già alto nel cielo, ma al momento in cui il giorno spunta e il sole sorge, come insegnano i discendenti del ṛṣi Mudgala (cfr. *BŚS* XVI, 14, 261, 14-15). Altrimenti verrebbe spezzato il *bandhu* (legame) che lega in una catena ininterrotta lo svolgimento in sequenza dei riti che sono stati compiuti nel corso dei primi sei mesi dell'anno e verrebbe così inficiato il significato della celebrazione del *gavāmayana* come lungo *sattra* che mira alla tessitura dei giorni e dei mesi per plasmare e acconciare ritualmente l'anno. Il *gavāmayana*, dunque, offre a coloro che lo celebrano la possibilità di sospendere, attraverso i riti, l'inevitabile corsa del tempo che conduce, anno dopo anno, verso l'annientamento. Istruzioni simili, per esempio, riguardano il rito dell'*agnihotra*³⁹, che ogni capofamiglia è tenuto a osservare. Il rito consiste in oblazioni quotidiane ad Agni, il Fuoco, officiate all'alba e al tramonto, attraverso le quali, affermano i ritualisti vedici, si può interrompere l'alternarsi incessante del nascere e del morire. Il paragone tra il *gavāmayana* e l'*agnihotra* è testualmente affermato dal *brāhmaṇakāra* del *Kauṣītaki Brāhmaṇa*⁴⁰, che evidentemente avvertiva l'analogia tra il corso del giorno e il corso dell'anno:

tāvānvai saṃvatsaro yadahorātre yadyadatirātramupayanti saṃvatsarasyaivāptyā
«Invero l'anno è grande come il giorno e la notte. Perciò eseguono l'*atirātra* come per ottenere l'anno» (*KB* XVII, 5).

Un'ulteriore analogia si può allora istituire tra i momenti critici del giorno, l'alba e il tramonto, e i momenti critici dell'anno, cioè i giorni segnati dalla celebrazione del *viṣuvat* e del *mahāvratā*. Il *KB* recita infatti:

35 Su questo aspetto dell'inno cfr. Bender 1917 e più recentemente Jamison 1991-1992.

36 Ventiquattro (*caturviṃśa*) giorni accompagnati dalla recitazione versi di lode (*uktha*).

37 Il “*pr̥ṣṭhya* di sei giorni”, cioè sei giorni, corrispondenti alla recitazione di alcuni *stotra*, ovvero canti (*sāman*) arrangiati in una determinata melodia, detti *pr̥ṣṭha*.

38 L' “*abhiplava* di sei giorni”, dove il termine *abhiplava*, dalla radice verbale da *abhiplu-*, denota la “navigazione verso” o il “nuotare verso” o l' “avvicinamento”.

39 Sull'*agnihotra* si veda Bodewitz 1976 e sulle connessioni tra l'esecuzione dell'*agnihotra* e l'origine dell'idea di rinascita o di rimorte (*punarjanman* e *punarmṛtyu*) cfr. anche Id. 2019a [1997-1998].

40 Per il testo cfr. Sarma 1968; per la traduzione cfr. anche Keith 1998 [1920].

samudro ha vā eṣa sarvaṃharo yadahorātre tasya haite gādhe tīrthe yatsaṃdhye [...] devasenā ha vā eṣādhvagā haniṣyanti yadahorātre tasyā haite pakṣasī yatsaṃdhye [...] mṛtyorha vā etau vrājabāhū yadahorātre tadyathā vrājabāhubhyām parijigrahīṣyannantareṇātimucyeta tādṛktadyatsaṃdhau juhōti

«Invero, il giorno e la notte sono quest'oceano che afferra tutto. Di esso questi due momenti di congiunzione [alba e tramonto] costituiscono i passaggi attraversabili []. Invero, il giorno e la notte sono questi dardi vaganti degli dèi che colpiranno. Di essi questi due momenti di congiunzione costituiscono le ali []. Invero, il giorno e la notte sono le due braccia tese della morte. Come ci si libera da uno che con le braccia tese sta per circondar[ci] attraverso l'apertura [tra le braccia], così egli offre questa lode ai due momenti di congiunzione» (KB II, 9).

Il sostantivo *antara* denota sia l'apertura, cioè l'intervallo spaziale, sia l'intervallo temporale, cioè il periodo di tempo che va colto, l'occasione o l'opportunità (cfr. *SED* s.v.). Allora i due intervalli temporali dell'alba e del crepuscolo rappresentano anche quei varchi fuggevoli, che vanno colti per superare la ripetizione mortale dei giorni e delle notti (cfr. Malamoud, 2007 [2002]: 80).

Il tempo storico, misurabile, implode nell'attimo; il crepuscolo, situandosi tra il non più e il non ancora, è il paradosso temporale in quanto contemporaneamente fine del prima e inizio del poi. Nel rito il tempo si ferma e la morte sembra sconfitta. Questo momento è raggiunto, nell'accumularsi dei riti che procedono durante il corso dei primi sei mesi, nel giorno dell'equinozio: nel *viṣuvat* infatti il sole alto e fermo nel cielo rappresenta il sostegno immobile, che non può subire alcuna eclissi secondo *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* (o *Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa*) VI, 6, 5: *madhyata eva yajñasya pratitiṣṭhanti* («Infatti, il giorno centrale del sacrificio stanno fermi»)⁴¹, perché gli dèi hanno eliminato dal sole l'oscurità con cui il demone Svarbhānu l'aveva offuscato, per mezzo dei *divākīrtiyasāman*

(cfr. VI, 6, 13). L'*asura* Svarbhānu, Colui che possiede la luminosità del sole, è il demone che, già nel *Ṛgveda* tenta di eclissare il sole e la luna⁴², sconfitto nel giorno che, posto al centro dell'anno e dunque al tempo stesso della sequenza di riti del *gavāmayana*, rappresenta l'*ātman* dell'anno, cioè il corpo o il sé, inteso come ciò che sostiene l'individuo: il *viṣuvat* è il sostegno dell'anno, e poiché l'anno rappresenta il cosmo, esso è il sostegno di tutto: *ātmā vā eṣa saṃvatsarasya yad viṣuvān* («Questo giorno *viṣuvat* è invero il sé dell'anno», *PB* IV, 7, 1). A questo punto, dopo che il rito ha accompagnato il sole fino a toccare il punto più alto del cielo, comincia la discesa: i sei mesi successivi sono infatti definiti discendenti (*pratyavarohiṇo māsā bhavanti* «i mesi sono discendenti», *PB* IV, 7, 9), perché

yathā vā ito vṛkṣaṃ rohanty evaṃ enaṃ pratyavarohanti svargam eva lokam rūḍhvāsmiml loka pratitiṣṭhanti

«Invero, come essi da qui salgono sull'albero, allo stesso modo essi discendono da questo. Pertanto, essendo essi saliti nel mondo del celeste, stanno fermi in questo mondo» (*PB* IV, 7, 10).

Trascorso il *viṣuvat*, avviene un'inversione dei riti, fino a giungere alla conclusione dell'anno. L'*Aitareya Brāhmaṇa* introduce il tema attraverso una metafora, che rimanda ancora una volta al motivo della pienezza e dello svuotamento: durante il corso della prima metà dell'anno, quando si procede in avanti con i riti, si porta un fardello che si fa sempre più pesante; di esso, però, ci si può progressivamente liberare nella seconda metà dell'anno, quando, dopo l'equinozio, si procede con i riti invertiti.

ye vā ata ūrdhvaṃ saṃvatsaram upayanti gurum vai te bhāram abhinidadhate saṃ vai gurur bhārah śṇāty atha ya enam parastāt karmabhir āptvāvastād upaiti sa vai svasti saṃvatsarasya pāram āsnute

41 Per il testo cfr. Vedantavāgīśa, 1869-1874; per la traduzione cfr. anche Caland 1931.

42 Su questo mito vedico e sulle connessioni con la celebrazione del giorno di *viṣuvat* a metà del *gavāmayana* cfr. Jamison 1991: 264 e ss. Nella mitologia posteriore dei testi purāṇici si narra che Svarbhānu, assunta una forma simile a quella degli dèi più luminosi, Sūrya e Candra, il Sole e la Luna, si sia seduto, senza essere notato, tra di loro per bere l'*amṛta* e divenire come gli dèi immortali. Gli dèi, accortisi della presenza dell'*asura* quando ormai il demoniaco Svarbhānu aveva sorvegliato l'*amṛta*, ne separarono la testa dal corpo, congiunti insieme da un serpente. La testa rappresenta Rāhu, «Colui che afferra» il sole e la luna, causandone l'eclisse, il corpo Ketu.

«Invero, coloro che eseguono il rito annuale andando [sempre] avanti oltre questo⁴³, essi pongono su sé stessi un fardello pesante, e proprio il pesante fardello li schiaccia. Quindi, colui che ha raggiunto questo, invero raggiunge con successo la riva opposta dell'anno» (AB IV, 13, 8).

Questa concezione viene ribadita poco più avanti:

eṣa ha vā enam parastāt karmabhir āptvāvastād upaiti ya evaṃ vidvān etad ahar upaiti || svasti saṃvatsarasya pāram āśnute ya evaṃ veda || yo vai saṃvatsarasyāvāram ca pāram ca veda sa vai svasti saṃvatsarasya pāram āśnute
«Invero, quindi, avendo raggiunto questo [il giorno di *viṣuvat*] procedendo in avanti con i riti, si avvicina [alla seconda parte dell'anno] procedendo in senso inverso [con i riti], costui che così sa si avvicina a questo giorno [del *mahāvṛata*]. Raggiunge con successo la riva opposta dell'anno, colui che così sa. Infatti, colui che conosce questo lato e il lato opposto dell'anno, raggiunge con successo la riva opposta dell'anno» (AB IV, 14, 1-3).

I testi mettono in luce una sorta di specularità tra le vicende cosmogoniche e le vicende umane: Prajāpati progressivamente si svuota nell'atto creativo, ma alla fine dell'anno, attraverso il rito del *mahāvṛata*, i partecipanti ne ripristinano la pienezza, mentre i *satṛin* che hanno preso parte al *gavāmayana* e che nel corso dei primi sei mesi si sono caricati giorno dopo giorno del fardello delle opere rituali, procedendo nella seconda metà dell'anno con i riti invertiti, restituiscono ciò che hanno preso, liberandosi del peso costituito dagli stessi riti. La descrizione del *gavāmayana*, con la sua divisione dell'anno in due metà speculari e simmetriche⁴⁴, anticipa la divisione del corso del sole nei due percorsi ascen-

dente e discendente, l'*uttarāyaṇa* e il *da-kṣiṇāyaṇa*, di cui parleranno le opere epiche (cfr. *BhG* VIII, 24) e i miti purāṇici: il primo corrisponde al periodo di sei mesi in cui il sole sale verso nord, fino al culmine del solstizio d'estate, il secondo designa il percorso del sole verso sud, fino al solstizio d'inverno. Ma il tema dell'inversione, per come è emerso nelle opere esegetiche dei ritualisti vedici, sembra anticipare, pur in un contesto religioso e culturale profondamente diverso, anche quella concezione cosmologica posteriore che immagina l'universo sottoposto a un processo in cui si alternano una fase di espansione o di distensione e una di ripiegamento o di contrazione, espressa tramite i concetti di *pravṛtti* e *nivṛtti* che, introdotti dalle riflessioni upaniṣadiche, diverranno centrali nelle scuole filosofiche del Sāṃkhya e dello Yoga per illustrare il processo di dispiegamento e di contrazione della materia (*prakṛti*). Tuttavia, già nel *Ṛgveda* riscontriamo un inno, appartenente al X *maṇḍala*, in cui il poeta cuce le strofe intorno al motivo delle vacche che sono chiamate a ritornare indietro (*nivṛt-*)⁴⁵.

nī vartadhvam
[O vacche], tornate indietro! (*ṚV* X, 19, 1a)

pūnar enā nī vartaya
Falle tornare di nuovo indietro, [o Indra]! (*ibid.* str. 2a)

pūnar etā nī vartantā
Possano queste di nuovo tornare indietro! (*ibid.* str. 3a)

āpi gopānī vartatām
Anche il pastore possa tornare indietro! (*ibid.* str. 5d)

43 Cioè: oltre il giorno di *viṣuvat*, il giorno equinoziale, che collocandosi al centro dell'anno, segna la fine della prima metà dell'anno

44 Questa concezione bipartita dell'anno, e dunque dei calendari cerimoniali, non è esclusiva della cultura indiana antica ma si riscontra presso vari popoli appartenenti a una vasta area geografica che va dal Medio e Vicino Oriente antichi fino all'Antico Egitto e alle culture antiche europee, in particolare greca e romana. Sembra evidente, come scrive Ignazio Buttitta (2013: 55), che tale bipartizione dell'anno assecondasse i cicli stagionali della vegetazione e i momenti centrali del ciclo agricolo, coincidenti in particolare con la celebrazione dei due solstizi: «I calendari, dunque, sono prodotti culturali che nella loro articolazione esprimono esigenze e rispondono a istanze di tipo politico, sociale e religioso inescindibilmente connesse, più o meno esplicitamente, sia alle scadenze stagionali e all'organizzazione delle attività economiche sia alla valenza sacra attribuita ai diversi momenti critici dei cicli produttivi in riferimento a eventi mitici e/o occorrenze astronomiche. Per tali ragioni i calendari cerimoniali possono contenere, e di fatto nelle società a economia agro-pastorale contengono, più cerimonie che presentano elementi riferibili al rinnovamento, alla rifondazione e alla ricostituzione 'di qualcosa'».

45 Sulla storia semantica del verbo *nivṛt-* cfr. Ronzitti 2011. Manteniamo nelle strofe riportate sotto la traduzione fornita dalla studiosa.

ānivarta nī vartaya

O tu che crei il ritorno, fai tornare indietro [le vacche, o Indra]! (*ibid.* str. 6a)

*ānivartana vartaya nī nivartana vartaya ...
tābhya enā nī vartaya*

O tu che fai tornare indietro, fai tornare indietro [le vacche], o tu che fai tornare indietro, fai tornare indietro [le vacche]! Falle tornare da queste [quattro direzioni]! (*ibid.* str. 8)

Jamison e Brereton (2014: 1401), mantenendo l'inserimento tradizionale di quest'inno come l'ultimo del ciclo dedicato a Yama, il dio dei morti, esprimono perplessità sul suo contenuto in relazione agli inni precedenti: «its connection to the other hymns in the cycle, especially the funeral hymns that immediately precede it, is unclear». Al di là della collocazione, le vacche a cui il poeta si riferisce e a cui chiede più volte, con l'intervento di Indra, di tornare indietro sono state intese come le acque che Indra avrebbe liberato nel celebre mito della sconfitta del mostruoso Vṛtra, che con le sue spire teneva imprigionate le acque, impedendo loro di scorrere. Tuttavia, alla luce del passo dell'*AB* commentato sopra (IV, 17, 1-2), potrebbe essere lecita un'altra lettura metaforica e ipotizzare che le vacche a cui l'inno si riferisce possano essere interpretate come gli Āditya, che, lo si è già visto, denotano metaforicamente i dodici mesi dell'anno e le dodici costellazioni dello zodiaco. In questo senso, le vacche-mesi-costellazioni zodiacali sono invitate a tornare indietro affinché l'anno non muoia definitivamente, ma possa ricominciare da capo, garantendo così un nuovo inizio del ciclo stagionale e vegetativo. Se quest'ipotesi fosse plausibile, si chiarirebbe anche la collocazione di questo inno alla fine del ciclo di inni dedicato a Yama. L'anno, cioè la vita, sarebbe per sempre consegnato a Yama, ovvero alla morte, se le vacche non tornassero indietro, consentendo così il ritorno e la rinascita.

La centralità del concetto di inversione dei riti viene espressa più volte anche in altri testi di altre scuole. Per esempio, il

*Baudhāyana Śrautasūtra*⁴⁶ vi insiste con la ripetizione dell'aggettivo *āvṛtta*, “invertito, girato o piegato (indietro)”, riferito a ciascun rito compiuto durante la prima metà dell'anno e da compiere adesso, procedendo con i successivi sei mesi, a ritroso:

*athordhvaṃ vaiśuvatāt trīn āvṛttān svarānu-
payanti | atha viśvajitam upayanti | athāvṛttam
pṛṣṭhyaṃ śaḍaham upayanti ||*

«Pertanto, dopo l'equinozio, eseguono i tre *svara(sāman)* invertiti, poi eseguono il *viśvajit*; quindi, eseguono il *pṛṣṭhya* di sei giorni invertito» (*BŚS XVI*, 14, 261, 17-18).

E ancora, poco più avanti:

athāvṛttam evābhiplavaṃ śaḍaham upayanti ||
«Quindi, eseguono così i sei giorni dell'*abhiplava* invertiti» (*BŚS XVI*, 14, 262, 1)⁴⁷.

Il termine ritorna in riferimento alla triplice libagione di *soma* dell'*atigrāhya*: *athāvṛttān grhṇāti* («Quindi [il *brāhmaṇa*] li prende invertiti», *BŚS XVI*, 18, 264, 10), recitando un *mantra* di lode tratto dalla *Taittirīya Saṃhitā*. Nuovamente, poco oltre nel testo, ancora rispetto alle tre coppe dell'*atigrāhya*, il testo specifica:

*athordhvaṃ vaiśuvatāt tryaham anvaham āvṛttān
eva grhṇāti*

«Pertanto, dopo l'equinozio, egli li prende così invertiti per tre giorni» (*BŚS XVI*, 18, 264, 14).

Sembra emergere nell'autore del *Baudhāyana Śrautasūtra* non solo la preoccupazione di fornire in maniera minuziosa le corrette modalità di esecuzione dei riti: l'insistenza con la quale ogni volta, passando da un rito all'altro, specifica che esso, dopo il giorno di *viśuvat*, vada eseguito in maniera inversa rispetto a come era stato eseguito nei mesi precedenti induce a riflettere sul significato di questa “inversione” e consente di cogliere alcuni aspetti fondamentali della concezione vedica dell'anno e del calendario religioso. Innanzitutto, da un punto di vista semantico, l'aggettivo *āvṛtta* e la radice verbale *āvṛt-* da cui deriva assumono un significato specificamente tecnico. Nel *Vocabulaire du*

46 Per il testo cfr. Caland 1904-1913, per la traduzione cfr. anche Kashikar 2003.

47 Si veda inoltre *BŚS XVI*, 15, 262, 4: *viparyāsam pṛṣṭhe bhavataḥ* («I due *pṛṣṭha(sāman)* [Rathantara e Br̥hat] procedono alternativamente»), ma in maniera inversa rispetto al rito officiato durante i primi sei mesi. Infatti, l'avverbio *viparyāsam* può essere inteso, in questo caso, sia come “alternativamente” sia come “inversamente”.

rituel védique Louis Renou, pur inserendo nel lessico rituale il sostantivo femminile *āvṛt*, non esplicita tutti i significati che la radice verbale da cui deriva implica, né fa cenno all’aggettivo *āvṛtta*. Leggiamo infatti che il sostantivo femminile *āvṛt* assume secondo lo studioso due significati tecnici: 1) “procedura” (inteso dunque come sinonimo di *karman*, cioè in questo contesto ‘azione rituale’ e 2) “parte” o “sezione” dell’*udgītha*, cioè la salmodia dei canti del *Sāmaveda* da parte dell’*undgātr* (cfr. Renou 1959, s.v). Ma la radice *āvṛt-* e l’aggettivo *āvṛtta*, proprio per l’abbondanza di passi in cui vengono utilizzati con il significato di “invertire” e “invertito”, assumono un senso marcatamente tecnico nel rituale vedico, che rivela una precisa concezione del calendario rituale, in particolare nel contesto dell’esecuzione del *gavāmayana*, come performance che si snoda durante l’anno volta a celebrare Prajāpati. Nel corso della riflessione brahmanica, Prajāpati giunge al rango di divinità suprema, sostituendo in particolare il dio Indra all’interno del culto vedico. Questo processo è sensibilmente riflesso nei testi che descrivono il *gavāmayana* e il *mahāvratā*, perché essi identificano l’anno con Prajāpati (per i passi in questione cfr. Gonda 1984; 67 ss.), collegando il rito al mito più celebre che riguarda il dio “Signore delle creature”, ovvero il suo smembramento durante il processo creativo (cfr. Lévi 2009 [1898]: 45 ss.). Per esempio, lo *Śatapatha Brāhmaṇa*⁴⁸ afferma che il *mahāvratīyagraha*, la coppa di *soma* libata in occasione del *mahāvratā*, va versato in onore di Prajāpati, perché:

*prajāpater ha vai prajāḥ saṣṛjānāsya pārvāni
vīsaṣṛṃsuḥ | sa vīsrastaiḥ pārvabhirnā śāsāka*

*sāmhātum tāto devā ārcantaḥ śrāmyantaś ce-
rus tā etām mahāvratīyaṃ dadṛśustāmasmā
agrḥnastēnāsya pārvāni sāmādadhuḥ*

«Invero, quando Prajāpati emise le creature, le sue giunture si spezzarono. Egli con le giunture spezzate non fu capace di rimettersi insieme. Allora gli dèi si levarono, lodando e sforzandosi. Videro questo *mahāvratīya*, lo versarono per lui e per mezzo di questo ricongiunsero le sue giunture» (*ŚB* IV, 6, 4, 1)⁴⁹.

D’altra parte, molte fonti insistono nell’affermare che il *mahāvratā*, il rito conclusivo e più significativo per la sua complessità, è volto a celebrare Indra. Non a caso, nello stesso passo in oggetto, dopo che il *mahāvratīyagraha* è stato offerto a Prajāpati, viene versato anche per Indra, la cui figura a sua volta si sovrappone a quella di Viśvakarman, l’Artefice di tutto (cfr. *ŚB* IV, 6, 4, 5-6)⁵⁰:

*taṃ vā indrāyaivā vimṛdhe grḥṇīyāt | sārva vai
tēṣāṃ mṛdhā hatā bhavanti sārvaṃ jitaṃ yē
saṃvatsaram āsate tāsmād vimṛdhe*

«Ovvero si versi questo [*mahāvratīyagraha*] per Indra Vimṛdh (Colui che fa a pezzi [i nemici]). Invero, sono uccisi tutti gli avversari di quelli che per un anno siedono [a celebrare il *gavāmayana*] e tutto è vinto. Per questo motivo [si versi il *mahāvratīyagraha*] per il Vimṛdh» (*ŚB* IV, 6, 4, 4).

Tornando all’analisi del vocabolario relativo al rituale, ecco di seguito i brani in cui emerge il tecnicismo dell’aggettivo *āvṛtta*. Cominciamo dal *Kauṣītaki Brāhmaṇa*, dove il termine è introdotto nel contesto della discussione sulle modalità di esecuzione dei riti nel giorno *viṣuvat* e sui significati che esse celano. Il brano in esame prende le mosse dalla narrazione di un motivo mitico vedico, quello delle acque che, gravide, praticando il *tapas* (cioè, sviluppando il calore che deriva dalla concentrazione), partoriscono dopo sei mesi il sole nel giorno *viṣuvat*:

48 Per il testo cfr. Weber 1964 [1849], per la traduzione cfr. anche Eggeling 1963 [1882-1900].

49 Poco prima, nel *brāhmaṇa* precedente, lo *Śatapatha Brāhmaṇa* aveva affermato che nei due giorni culminanti della celebrazione del *gavāmayana*, ovvero il *viṣuvat* e il *mahāvratā*, devono essere legate due vittime (*paśu*), rispettivamente la prima dedicata a Sūrya, il Sole, la seconda a Prajāpati (cfr. *ŚB* IV, 6, 3, 3: *sauryāṃ dvitīyaṃ paśumālabhate vaiṣuvatē hanprajāpatīyām mahāvratē*).

50 Si può supporre per Indra e Prajāpati una progressiva sovrapposizione delle funzioni delle due divinità. A tal proposito cfr. Söhnen 1997: la studiosa, riflettendo sugli esiti della progressiva perdita di prestigio del dio Indra, già a partire dagli inni più tardi del *Ṛgveda*, spiega che il dio non è mai stato completamente cancellato o dimenticato perché le sue molteplici funzioni e i suoi molteplici aspetti (legati al piano cosmogonico, alla promozione della fertilità etc.) si sono trasferiti, nel corso dell’evoluzione della storia religiosa indiana, ad altre divinità o hanno assunto la forma di concetti filosofico-culturali. Per esempio, Brown (1978: 11 ss.) nota come le funzioni e i miti relativi a Indra siano stati trasferiti al dio della pioggia Parjanya. Sul tema della progressiva centralità acquisita da Prajāpati nelle concezioni dei ritualisti vedici e in particolare per quanto riguarda il ruolo del dio all’interno del rito del *gavāmayana* cfr. Gonda 1986: 186-187.

*āpas tapo atapyanta | tās tapas taptvā garbham
adadhata | tata eṣa ādityo ajāyata śaṣṭhe māsi |
tasmāt satrīṇaḥ śaṣṭhe māsidivā kīrtiyam upayan-
ti | sa ṣaṇ māśān udann eti śaḍ āvṛttaḥ | tasmāt
satrīṇaḥ śaḍ eva ūrdhvān māso yanti śaḍ āvṛttān
| antareṇa u ha vā etam aśanāyā ca punar mṛtyuś
ca | apāśanāyām ca punar mṛtyum ca jayanti ye
vaiśuvatam ahar upayanti ||*

«Le acque si riscaldarono per mezzo del *tapas*; esse, essendosi riscaldate grazie al *tapas*, diedero vita a un embrione. Quindi questo sole è stato generato il sesto mese: per questa ragione il sesto mese coloro che eseguono il *sattrā* celebrano il *divākīrtiya*. Egli [procede] ispirando (o con il soffio ascendente) per sei mesi, invertito (espirando) per questi sei (restanti). Per questo motivo coloro che eseguono il *sattrā*, invero, vanno avanti per sei mesi, i sei (rimanenti) si volgono indietro. Ma quindi in mezzo a questo (o senza di questo) ci sono fame e morte che ritorna. Sconfiggono la fame peggiore e la morte che ritorna coloro che celebrano il giorno equinoziale» (KB XXV, 1, 1-8).

Poco più avanti, KB XXVI, 1 riprende il tema dell'inversione, stavolta discutendo del modo in cui compiere i riti durante il *gavāmayana*: il paragrafo si apre con l'affermazione per cui il primo e l'ultimo mese dell'anno sono costituiti di 32 giorni, mentre i due mesi che si sviluppano ai due lati (*abhitā*, XXVI, 1, 6) del giorno dell'equinozio sono costituiti di 28 giorni, a cui è connessa la *uṣṇih*, il metro composto di 28 sillabe, la quale a sua volta è simbolicamente connessa al collo (*grīva*, XXVI, 1, 8). Questo *bandhu* apparentemente oscuro si può forse chiarire se consideriamo l'etimologia del termine *uṣṇih*, assumendo che esso derivi da una radice *snih* preceduta dal prefisso *ud*: dunque, "ciò su cui può fissare o attaccare (qualcosa)". Se la *uṣṇih* rappresenta il collo, allora il giorno *viśuvat* rappresenta la testa (*śiras*, XXVI, 1, 9). A questo punto l'autore del KB pone il problema di come vadano considerati mesi e giorni durante la seconda metà dell'anno: se solo i giorni, e dunque i relativi riti, vadano invertiti, o anche i mesi. La discussione è in realtà evitata e il problema già deciso, per cui il testo espone solo la prima opinione e si affretta a giustificarla:

*māsā evāvarterannāhānītyeke | ya eva eṣa
pṛṣṭhyāḥ śaḍaḥaḥ punaḥ parastātparyeti tena
māsā āvṛttā iti vadantaḥ*

«Alcuni, che [affermano]: "Dunque, si invertano i mesi, non i giorni", costoro dicono: "Invero,

questo *pṛṣṭhyā śaḍaḥa* nuovamente gira da dietro, per questo i mesi sono invertiti"» (KB XXVI, 1, 24-25).

Dell'opinione di coloro che sostengono il contrario l'autore tace, quindi spiega che se si invertissero anche i mesi, ciò costituirebbe una ferita degli *stoma*, un vero e proprio salto spericolato dal picco di una montagna in un pozzo (*yathā giri śikharāt kartam*, KB XXVI, 1, 27). Bisogna invece sostenere che:

*tasmād eva ahāni varteran | no māsā stoma kṛ-
ntatratāyā iti*

«Per questo motivo, quindi, si invertano i giorni, non i mesi per [evitare] una frattura degli *stoma*» (KB XXVI, 1, 28-29).

Anche nello *Śatapatha Brāhmaṇa* il termine viene utilizzato in senso tecnico, ancora una volta nel contesto della trattazione ed esegesi del rituale *gavāmayana*:

*tād āhuḥ | yāt purastād viśuvāta ūrdhvānt stómān
ṣaṇ māśān upayānti śaḍ upariśtād āvṛttān ka-
thām asyaitā ūrdhvā stómā upetā bhavanti*

«Essi affermarono ciò: "Prima del giorno di *viśuvat* essi celebrano per sei mesi gli *stoma* ascendenti, per sei [mesi] dopo [il giorno di *viśuvat*] invertiti. Come gli *stoma* di questo [periodo] sono celebrati tendendo verso l'alto?"» (ŚB XII, 2, 3, 8).

Il problema è analogo a quello sollevato poco sopra nel KB: certamente bisogna procedere nella seconda parte dell'anno con i riti invertiti, ma in questo modo come si giunge alla fine dell'anno e alla celebrazione del *mahāvṛata*? Il KB rispondeva: i riti celebrati nei singoli giorni vengono invertiti, ma non l'avanzare dei mesi, il che conduce con sicurezza alla fine dell'anno. La stessa domanda si pone l'autore dello ŚB e la risposta è che ci sono due serie di giorni: una ascendente, una discendente, che si dipartono dal giorno centrale dell'equinozio, che appartiene a entrambe le serie e che pertanto non è né un giorno ascendente né discendente. Vediamo quindi che cosa afferma lo ŚB e poi scopriamo quale riflessione, nei versi precedenti, l'autore ha già fatto intorno al giorno di *viśuvat*.

Il testo recita: *ātha vā ató 'hnām
abhyārohāḥ* («Quindi, invero, per questa ragione c'è una serie ascendente di giorni», ŚB XII, 2, 3, 10). E specularmente, subito

dopo: *átha vā ató 'hnām nivāhāḥ* («Quindi, invero, per questa ragione c'è una serie discendente di giorni», *ib.* 11).

La prima serie, che comincia con la celebrazione dell'*atirātra* preliminare o introduttivo (*prāyaṇīya*) giunge fino al giorno centrale dell'anno, all'equinozio, ma questo giorno centrale non appartiene alla serie stessa:

athaitād āhar ānabhyārūḍhaṃ yād vaiṣuvatam abhi ha vai śrēyāmsaṃ rohati naina pāpīyān abhyārohati yā evām etād veda

«Tuttavia, questo giorno, che è il *viṣuvat*, non è ascendente; infatti, sale in alto a una condizione superiore, né vi sale uno più malvagio, colui che così sa» (*ŚB XII, 2, 3, 10*).

La seconda serie, che comincia con la celebrazione dei riti invertiti (*āvyṛta*), conduce fino al *mahāvratā* e all'*atirātra* finale (*udayanīya*) e quest'ultimo, infine, «al mondo celeste, al fondamento, al nutrimento» (*svargāya lokāya pratiṣṭhāyā annādyāya*, *ŚB XII, 2, 3, 11*).

Ritorniamo allora a riflettere sul significato del giorno *viṣuvat*: esso, essendo il giorno centrale, non appartiene né alla serie dei mesi ascendenti né a quella dei mesi discendenti, ma a entrambe (*āvareṣām caivā páreṣām cēti ha brūyād*, *ŚB XII, 2, 3, 6*); è un giorno in più (*etād āhar ātyeti yād vaiṣuvatam*, *ibidem*), che si inserisce nello scorrere ordinato del tempo scandito nel corso dell'anno dai riti celebrati (in forma invertita o meno) quotidianamente, interrompendone la continuità. Nel giorno equinoziale di *viṣuvat*, in cui le ore di di e di oscurità sono perfettamente uguali, l'autore del passo percepisce una sorta di paradossale sospensione o di intervallo del trascorrere dei giorni; il *viṣuvat*, infatti, è un giorno atipico, che non appartiene né alla serie ascendente, né a quella discendente, ma contemporaneamente a entrambe. In questo modo, in maniera analoga a quanto

già osservato in occasione dell'analisi dei passi riguardanti i momenti atipici dell'alba e del crepuscolo, riconoscere la simbologia del giorno equinoziale significa sfuggire alla fame che divora e alla morte che ne è il risultato, perché esso rappresenta il sostegno dei mesi. Infatti, nel brano in esame l'autore immagina l'anno come un corpo gigantesco in cui i mesi rappresentano le membra, mentre il sé immutabile è rappresentato dal giorno di *viṣuvat* che si colloca al centro:

ātmā vai saṃvatsarāsya viṣuvān āngāni māsā yātra vā ātmā tād āngāni yātro āngāni tād ātmā nā vā ātmāngāny atiricyāte nātmānam āngāny atiricyanta evām u haitād āvareṣām caivā páreṣām ca bhavati ||

«In verità, il *viṣuvat* è il sé dell'anno, i mesi sono le membra. Pertanto, dove c'è il sé, lì ci sono le membra, dove ci sono le membra, lì c'è il sé: il sé non predomina sulle membra né le membra predominano sul sé; piuttosto, in tal modo questo [giorno *viṣuvat*] è sia di [quei mesi] che precedono sia di [quelli] che seguono» (*ŚB XII, 2, 3, 6*)⁵¹.

Subito dopo, quasi consapevole della difficoltà teoretica di quanto appena enunciato, il testo prosegue con un ulteriore paragone, che anticipa, ancor più di quello appena visto, l'atmosfera degli insegnamenti upaniṣadici: l'anno è come un gigantesco essere alato, le cui ali sono costituite dalle due serie dei mesi che precedono e seguono l'equinozio, mentre il *viṣuvat* è di nuovo definito come l'*ātman*, il sé (o il tronco) che tiene insieme le ali e

ātha ha vā eṣā mahāsuparnā evā yāt saṃvatsarāḥ | tāsyā yān purastād viṣuvātaḥ śaṇ māsān upayānti sò 'nyatarāḥ pakṣo 'tha yān śaḍ upariṣṭāt sò 'nyatarā ātmā viṣuvān yātra vā ātmā tāt pakṣau yātra vā pakṣau tād ātmā nā vā ātmā pakṣāv atiricyāte nātmānam pakṣāv atiricyete evām u haitād āvareṣām caivā páreṣām ca bhavati ||

«Così, invero questo anno è un grande uccello, di esso quei sei mesi che stanno prima sono un'ala, quei sei (mesi che stanno) dopo sono l'altra (ala), il *viṣuvat* è il sé. Dove, invero, c'è il sé, lì ci sono le due ali e dove ci sono le due ali, lì c'è il sé. E il

51 Forse sarebbe possibile stabilire un confronto con un famoso passo del *Parmenide* in cui Platone concettualizza la struttura paradossale dell'istante (ἐξαιφνης), definendolo come qualcosa di straordinario o strano (ἄτοπον, "senza luogo"), nella misura in cui l'istante sfugge alla durata: è concettualmente sfuggente perché è la fine del prima e l'inizio del dopo, appartenendo sia alla serie temporale che lo precede sia a quella che lo segue. Infatti, Platone dice a proposito di τὸ ἐξαιφνης: «questa natura singolare dell'istante è qualcosa che si trova tra il movimento e la quiete, non essendo in alcun tempo» (ἡ ἐξαιφνης αὐτῇ φύσει ἄτοπός τις ἐγκάθεται μεταξύ τῆς κινήσεως τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα, 156d-156e). All'interno di questo studio, tale confronto può avere solo il valore di un suggerimento. Per il testo cfr. Maltese 1997.

sé non predomina sulle due ali né le due ali predominano sul sé; piuttosto, invero, questo [giorno *viṣuvāt*] è sia di [quei mesi] che precedono sia di [quelli] che seguono» (*ŚB* XII, 2, 3, 7)⁵².

Non possiamo non pensare a una delle metafore più sfruttate dalle Upaniṣad, cioè, come vedremo tra breve, l'*ātman* paragonato a un cigno (*haṃsa*) che con le sue ali sfiora e unisce il mondo dei fenomeni (*māyā*), consumati dal tempo, all'eternità immobile e incorruttibile della realtà del *brahman*, il principio. E in effetti le strofe finali del III *brāhmaṇa* insistono su queste suggestioni:

tāni vā etāni | yajñāranyāni yajñakṣatrāṇi tāni śatāṃsatām rathāhnyāny āntareṇa tāni yé 'vidvāṃsa upayānti yāthāranyānyāṃ mugdhāṃś cārato 'śanāyā vā pipāsā vā pāpmāno rākṣāṃsi sacanté 'tha yé vidvāṃso yāthā pravāhāt pravāhām ābhayād ābhayam evām haivā té devātāyai devātām upasāmyanti té svastī svargām lokām sāmaśnuvate ||

«Invero, questi qui sono i pericoli e i poteri connessi con il sacrificio. Essi [impiegano] centinaia di giorni di viaggio con il carro; coloro che in mezzo a questi stanno da ignoranti, come quelli che hanno vagato storditi in una foresta aliena, la fame o la sete o gli esseri malvagi o i demoni li possiedono; invece, quelli che sono dotati della conoscenza, questi passano di assenza di paura in assenza di paura [con la stessa facilità] come [se passassero] da un corso d'acqua a un altro corso d'acqua, e così di divinità in divinità, questi raggiungono con successo il mondo celeste» (*ŚB* XII, 2, 3, 12).

I giorni e i mesi che si susseguono durante l'anno sono forieri di pericoli, ma anche capaci di condurre all'acquisizione di grandi poteri⁵³ per coloro che con il loro carro (metafora già ṛgvedica della mente strutturata che domina le sue componenti emotive e razionali) si avventurano ad attraversarli⁵⁴. Gli umani che non sanno come

districarsi in questo inesorabile avanzare dei giorni dell'anno si ritrovano sbalorditi e storditi, sbandano facilmente e, perduta la strada maestra, si smarriscono in una foresta di sentieri interrotti: sono coloro che ignorano le istruzioni per procedere di giorno in giorno nei riti del *gavāmayana*. Solo gli officianti possiedono la conoscenza della scienza del sacrificio (*yajñajñāna*), cioè delle formule (*brahman*), attraverso cui raggiungono la meta, appagando la fame, evitando la paura che li renderebbe preda dei loro demoni e superando la morte; così i brahmani si innalzano alle divinità e conquistano una condizione simile a queste. È interessante notare come nelle ultime righe di questo passo denso di metafore l'autore ricorra all'espressione *devātāyai devātām*: nella necessità di passare di divinità in divinità si potrebbe intravedere una sorta di percorso lungo il sentiero degli dèi, che anticipa il motivo upaniṣadico del *devayāna*. Infine, nella descrizione dei pericoli in cui potrebbe incorrere il viaggiatore inesperto ci sembra di poter notare anche qualcos'altro: nel momento in cui l'organizzazione dei complessi riti vedici entrerà in crisi, questo viaggio sul carro descritto nello *Śatapatha Brāhmaṇa* potrebbe ben adattarsi a contesti religiosi mutati, in cui una delle forme di culto predominanti sono oramai diventate le *yātrā*, i lunghi pellegrinaggi compiuti verso i guadi sacri (*tīrthayātrā*) in cui i partecipanti procedono a piedi oppure con carri (*ratrayātrā*). Il pellegrino, infatti, si avventura in un mondo alieno, uscendo fuori dalla città o dal villaggio, e durante il suo viaggio si troverà ad affrontare una serie di pericoli che solo il voto fatto e la ferma intenzione di giungere alla meta potranno aiutarlo a superare (cfr. Spanò 2016b con bibliografia).

52 I contenuti di questo brano in particolare e dell'interpretazione del *gavāmayana* in generale sono ripresi in forma assai simile dal tardo *Gopatha Brāhmaṇa* dell'*Atharvaveda* nel IV e parte del V *prapāṭhaka* del I *brāhmaṇa* (cfr. in particolare I, 4, 18). Cfr. Bloomfield 1972 [1899]: 115; si vedano inoltre l'introduzione e le note alla traduzione dei passi in Patyal 1969: CVIII-CXI; 128 ss.

53 Questo potere va pensato su più piani semantici, non trascurandone gli aspetti sociopolitici. I brahmani sembrano consapevoli che la conoscenza delle regole di esecuzione e dei significati dei riti costituisce lo strumento attraverso il quale conservare il predominio sulla società e in particolare mantenere la loro influenza sui ricchi patrocinatori dei rituali *śrauta*, rappresentanti dei gruppi nobiliari con i quali i brahmani hanno stabilito un'alleanza non priva di tensioni. Tali tensioni riguardano anche gli stessi brahmani appartenenti a scuole interpretative e rituali differenti. Su questi temi cfr. Ferrara 2018, *passim*.

54 L'uso del carro sia nel contesto rituale del *gavāmayana* sia in generale nella ritualità *śrauta* è stato analizzato in Spanò 2024: 111 ss., spec. 163 ss.

Rimaniamo nell'ambito dello *Yajurveda*, ma ci spostiamo dagli insegnamenti preservati nei testi dello *Yajurveda Bianco* con lo *Śatapatha Brāhmaṇa* agli insegnamenti della recensione dello *Yajurveda Nero*. In particolare, cominciamo l'analisi con alcuni brani tratti dall'*Āpastamba Śrautasūtra*⁵⁵ appartenente alla *Taittirīya Saṃhitā*. Anche in questo caso seguiamo il testo per far emergere l'utilizzo del termine *āvṛtta* e della radice *āvṛt-* all'interno del vocabolario proprio del rituale vedico. Prendiamo in esame, seguendo il testo, la prima attestazione del termine, in cui l'autore descrive l'esecuzione dei riti secondo i seguaci di Śātyāyani, maestro di una delle *śākhā* dello *Yajurveda*:

uttare pakṣa āvṛttā gaṇā anyatra ||
«Nella seconda parte (lett. 'ala') [dell'anno si procede] con la serie [dei riti] invertita al contrario» (*ĀpŚS XXI, 15, 19*).

Poco dopo il termine *āvṛtta* ritorna riferito al *prṣṭhya* e agli *abhiplava*:

āvṛttaṃ prṣṭhyam śadāhamupetya caturo 'bhiplavānāvṛttānsamāse ||
«Viene eseguito il *prṣṭhya* di sei giorni invertito e quattro *abhiplava* invertiti: questo nell'intervallo di un mese» (*ĀpŚS XXI, 15, 23*).

Segue la descrizione dell'esecuzione dei riti secondo i Tāṇḍaka:

uttarasya pakṣasya upariṣṭādviśvajita āvṛttaṃ prṣṭhyam śadāhamupetya trīnabhiplavānāvṛttān ||
«Nella seconda parte, dopo il *viśvajit* (celebrato il quarto dopo l'equinozio), viene eseguito il *prṣṭhya* di sei giorni invertito e tre *abhiplava* invertiti» (*ĀpŚS XXI, 16, 6*).

E subito dopo:

āvṛttaṃ prṣṭhyam śadāhamupetya caturo 'bhiplavānāvṛttānsamāse ||
«Viene eseguito il *prṣṭhya* di sei giorni invertito e quattro *abhiplava* invertiti: questo nell'intervallo di un mese» (*ĀpŚS XXI, 16, 8*).

Infine, viene fornita la versione dei riti secondo i seguaci di Bhallavi, un altro maestro. L'ultima occorrenza dell'aggettivo *āvṛtta* si ritrova poco oltre, nel paragrafo 22, dove, fornendo alcuni chiarimenti sulla *tryanīkā*, la cerimonia "dalla triplice schiera", l'autore dell'*Āpastamba Śrautasūtra* ritorna sul concetto dell'inversione del rito. Infatti

evamvihitā tryanīkā parivartata ita ūrdhvā pragviśuvataḥ || ūrdhvaṃ viśuvata āvṛttāvṛtteṣu ||
«La *tryanīkā* così distribuita [a Indra e Vāyu, a Śukra e alle primizie] procede in questo modo prima del *viśuvat*. Dopo il *viśuvat* [procede] invertita in quei [giorni] invertiti» (*ĀpŚS XXI, 22, 9-10*).

Spostiamoci adesso dallo *Yajurveda* al *Sāmaveda*: nel *Lāṭyāyana Śrautasūtra*⁵⁶ il concetto di "inversione" ricorre nuovamente, stavolta nella forma dell'aggettivo *āvarta*. L'utilizzo di questo termine, dalla forte connotazione ritualistica, manifesta il legame dell'autore del *Lāṭyāyana Śrautasūtra* con la lunga tradizione interpretativa degli altri autori di manuali sul sacrificio solenne; tuttavia, all'aggettivo *āvarta*, il testo affianca l'uso di un altro termine, vedico anch'esso ma meno tecnico, per indicare l'inversione, cioè *pratiloma*⁵⁷:

abhiplavaprṣṭhyān pratilomān upayanti aharāvartakārīṇaḥ
«Celebrano gli *abhiplava* e i *prṣṭhya* invertiti, eseguendoli il giorno invertito» (*LŚS, IV, 7, 5*)⁵⁸.

I passi analizzati non solo confermano la concezione della logica binaria che sorregge la visione vedica del mondo attraverso il rito, ma consentono di mettere in luce un altro aspetto: emerge, infatti, una concezione circolare del tempo, che anticipa, attraverso alcune immagini e l'esposizione, ancora frammentaria, di alcune idee, concezioni pienamente sviluppate successivamente nelle Upaniṣad (integrate coerentemente

55 Seguo il testo stabilito da Garbe, 1983 [1882-1902]. Per la traduzione, cfr. anche Caland, 1928.

56 Il testo utilizzato è Vedantavāgiśa 1872.

57 Forse l'utilizzo del termine *pratiloma* potrebbe essere considerato come il segno della recenzioretà della redazione del *Lāṭyāyana Śrautasūtra* rispetto ad altri manuali *śrauta*. Cfr. p.e. Gonda 1977: 482-483 e Winternitz 1972 [1927]: 280.

58 Un'ultima attestazione della radice *āvṛt* si trova, infine, in un passo dello *Śaṅkhāyana Śrautasūtra* del *Ṛgveda*, che tuttavia poco aggiunge alla disamina finora condotta e che riportiamo semplicemente: *prṣṭhyābhiplavau cānvahamāvariete* («i *prṣṭhya* e gli *abhiplava* sono invertiti giorno dopo giorno», XIII, 19, 12). Il testo seguito è quello stabilito da Hillebrandt 1888-99, per la traduzione cfr. anche Caland 1953.

nella dottrina del *karman* e del *samsāra*) e poi nei testi epico-purāṇici con la teoria degli *yuga*: non è casuale infatti, che il *sattra gavāmayana* si apra con un *atirātra* preliminare (che rappresenta la prima metà dell'anno) e si chiuda con un *atirātra* finale, che rappresenta la seconda metà dell'anno. Come recita l'*Aitareya Brāhmaṇa*:

atirātro vā asya prāyaṇīyo 'vāram udayanīyaḥ pāram || svasti saṃvatsarasya pāram aśnute ya evaṃ veda ||

«Invero, l'*atirātra* introduttivo di questo [rito] è questo lato, quello conclusivo è il lato opposto», *AB IV, 14, 3-4*).

In maniera ancora più esplicita, l'anno è concepito come un periodo di ascesa, di espansione che dura i primi sei mesi, e un periodo di discesa, di contrazione progressiva, che si conclude con il solstizio d'inverno:

yo vai saṃvatsarasyāvarodhanam codrodhanam ca veda sa vai svasti saṃvatsarasya pāram aśnute 'tirātro vā asya prāyaṇīyo 'varodhanam udayanīya udrodhanam || svasti saṃvatsarasya pāram aśnute ya evaṃ veda ||

«Pertanto, colui che conosce il moto di discesa e quello di ascesa dell'anno, costui invero raggiunge con successo il lato opposto dell'anno; infatti, l'*atirātra* introduttivo è il moto di discesa, quello conclusivo il moto di ascesa. Raggiunge con successo il lato opposto dell'anno colui che così sa» (*AB IV, 14, 5-6*).

Procedendo con la celebrazione dei riti l'uno dopo l'altro durante i primi sei mesi, l'essere umano si appropria dell'anno, segna il calendario votivo e procede oltre, ma durante i sei mesi successivi che seguono la celebrazione del *sattra* egli si libera del fardello di cui si è progressivamente caricato, fino al momento culminante del giorno *mahāvratā* che segna, con il solstizio invernale, la conclusione del faticoso percorso rituale che ha accompagnato e scandito la vita degli esseri umani. Sul piano divino, Prajāpati, al contrario, spossato dalla creazione all'inizio dell'anno, viene rinvigorito con le offerte che a lui ritornano: si realizza un gioco complesso di scambi di doni attraverso il succedersi dei riti, che si basano sull'alternarsi di coppie complementari: pienezza/

svuotamento, appropriazione/liberazione. Se assumessimo il sostantivo *rodhana* non come derivato dalla radice verbale *rudh-* della I classe (molto probabilmente una variante della radice *ruh-*, con i significati di “ascendere, salire, raggiungere, ottenere, crescere, sviluppare”), ma come derivato dalla radice verbale *rudh-* della VII classe (“ostruire, arrestare, fermare, trattene, bloccare, chiudere”), emergerebbe un'ulteriore sfumatura di significato del sostantivo *udrodhana*, cioè “il districarsi, lo scioglimento”⁵⁹, come se attraverso il procedere ordinato e sequenziale delle cerimonie rituali l'essere umano costruisse una rete di nodi, di ponti, di legami (*bandhu*) che consentono di mettere in relazione sé stesso con i diversi piani della realtà, di tessere una rete nella quale tutto risulta fissato, ordinato (*rta*), salvo poi, nella seconda parte dell'anno, sciogliere i nodi della rete pazientemente intrecciata, procedendo esattamente al contrario e questo scioglimento, questo districare i fili annodati, sul piano macrocosmico consente alla creazione di rimettersi in movimento, a Prajāpati di ricomporsi, di riacquisire l'energia perduta e in definitiva alla grande ruota dell'anno cosmico di effettuare un nuovo giro, ricominciando il conteggio dei giorni da capo. Il paragone con i movimenti microcosmici consente di percorrere altri sentieri simbolici: il progredire dell'anno attraverso il trascorrere dei giorni è il lungo respiro dell'anno, che si compone delle due fasi di espirazione e di inspirazione. L'anno, infatti, identificato con Prajāpati, si estende con la sua creazione espandendosi, nella fase di espirazione, per i primi sei mesi, poi si contrae progressivamente, nei successivi sei mesi, fino alla cessazione del respiro: nell'interruzione della respirazione tra una fase e l'altra l'anno muore, per poi ricominciare a espandersi, grazie ai nuovi riti che nutrono le divinità e che rinvigoriscono Prajāpati spossato dall'azione sacrificale con la quale ha emesso la manifestazione, in modo che il processo creativo possa ricominciare:

⁵⁹ Come fa Haug (1922: 193), che traduce *udrodhana* con «disentanglement».

yo vai samvatsarasya prāṇodānau veda sa vai svasti samvatsarasya pāram aśnute 'tirātiro vā asya prāyaṇīyaḥ prāṇa udāna udayanīyaḥ || svasti samvatsarasya pāram aśnute ya evaṃ veda ya evaṃ vedam ||

«Pertanto, colui che conosce il soffio discendente e il soffio ascendente dell'anno⁶⁰, raggiunge con successo la riva opposta dell'anno. Quindi, l'*a-tirātra* introduttivo è il respiro discendente, quello conclusivo il respiro ascendente. Raggiunge con successo la riva opposta dell'anno colui che così sa» (AB IV, 14, 7-8).

Quest'ascesa alla sfera celeste è difficile da realizzarsi per coloro non hanno le conoscenze adeguate e si dimostrano incapaci di seguire il filo che collega il mondo quaggiù con il mondo lassù. L'autore dell'*Aitareya Brāhmaṇa* propone allora un'immagine che nella successiva speculazione upaniṣadica e poi nella rielaborazione purāṇica dei miti di età vedica diventerà oggetto di profonde riflessioni: quella dell'oca maschio o cigno (*haṃsa*), che, con il suo volo, mentre sfiora il cielo con le sue ali, lega i due mondi:

dūrohaṇaṃ rohati, svargo vai loko dūrohāṇaṃ svargam eva tal lokam rohati ya evaṃ veda

«Egli sale verso ciò che è difficile da ascendere, invero ciò che è difficile da ascendere è il mondo del cielo; così ascende a questo mondo colui che così sa» (AB IV, 20, 1-2).

Questa difficile ascesa potrà essere effettuata grazie alla recitazione di un verso

tratto dal *Ṛgveda*: la potenza delle parole – poco più avanti l'autore dell'*Aitareya Brāhmaṇa* afferma infatti *brahma vai vāk*: «La parola è invero il *brahman*», AB IV, 21, 1 – consente di trascendere il mondo terreno e di accedere a una dimensione psichica dove non c'è più turbamento, dove gli ostacoli sono superati e tutto è calmo. Questo è il fascino simbolico e il significato “magico” della parola *haṃsa* che *RV* IV, 40, 5 connette con il sole, a sua volta identificato, nell'inno, con il cavallo solare *Dhadvikrā*: il sole, infatti, sorgendo e tramontando ogni giorno, nella regolarità del suo apparente movimento, costituisce il filo che lega i due mondi e connette gli opposti.

haṃsavatyā rohati || haṃsaḥ śuciṣad ity eṣa vai haṃsaḥ śuciṣad ||

«Egli ascende per mezzo del verso che contiene la parola *haṃsa*, dicendo: “L'oca maschio dimora nella luce”. Egli, invero, è l'oca maschio che dimora nella luce» (AB IV, 20, 4-5).

Seguono nel testo una serie di spiegazioni che, progressivamente, conducono a identificare lo *haṃsa* con l'*hotṛ*, seduto sull'altare, con il bene (*vasu*), con il *ṛta* (l'ordine cosmico) che è verità (*satya*):

eṣa etāni sarvāṇy eṣa ha vā asya chandassu pratyakṣatamād iva rūpaṃ ||

«Esso è tutte queste cose. Invero, è come una sua forma esplicitamente visibile nei metri» (AB IV, 20, 18).

60 Per rispettare la simmetria con quanto precede nel testo, rendo con “soffio discendente” il termine *prāṇa* e con “soffio ascendente” il termine *udāna*. I due vocaboli, insieme ad *apāna* (“soffio che circola verso il basso e verso l'esterno”, fuoriuscendo dall'ano, comunemente inteso come “espirazione”, cfr. Zysk 1993; 2007), *vyāna* (“soffio che circola o si diffonde attraverso il corpo”) e *samāna* (“soffio che unisce, centrale”, che circola all'altezza dell'ombelico e determina la digestione), fanno parte della dottrina dei cinque soffi vitali, di cui troviamo testimonianza p.e. in *ŚB* IX, 2, 2, 5 e XI, 8, 3, 6 e che sarà poi ripresa e approfondita nelle *Upaniṣad* (cfr. gli altri passi vedici In Macdonnell, Keith 1967 [1912]: 86). *Prāṇa* denota in generale “respiro, respirazione” e nell'*AV* anche “aria inalata” o “vento” (cfr. *SED*, s.v.), ma il prefisso *pra*, “avanti, in avanti, fuori” restituisce il significato di “espirazione” (cfr. la traduzione di Keith 1998 [1920]: 208, ma soprattutto quanto sostengono Macdonnell, Keith, 1967 [1912]: 48: «its proper sense is beyond question “breathing forth, expiration”»). Sulla traduzione di Haug 1922: 193, che intende invece i termini *prāṇa* e *udāna* come “soffio inalato” e “soffio esalato”, cfr. Ewing 1901: 255. A sua volta il termine *udāna* indica il soffio che risale verso l'alto (*ud*), corrispondente secondo Ewing (1901: 262) al fenomeno dell'“eruttazione”. Nel passo in questione la corrispondenza tra i soffi *prāṇa* e *udāna* da una parte e dall'altra i moti di discesa e di ascesa dell'aria, che a loro volta dovrebbero corrispondere alla prima metà e alla seconda metà dell'anno, rende comprensibile la nota di Keith (1998 [1920]: 208), che si aspetterebbe, al posto di *udāna*, il termine *apāna*. Seguendo il commentatore Sāyaṇa, la scelta di *udāna* potrebbe risultare dall'assonanza con *udayanīya*. Infatti, in *KB* VII, 5, dove è ripresa la connessione tra le fasi della respirazione e quelle del sacrificio, i due soffi *prāṇa* e *udāna* sono correlati, rispettivamente, con i riti preliminari o introduttivi (*prāyaṇīya*) e quelli postliminari o conclusivi (*udayanīya*): «In verità il *prāṇa* e l'*udāna* sono proprio come il rito introduttivo e il rito conclusivo» (*prāṇodānāveva yatprāyaṇīyodayanīye*). In realtà, è probabile che, come sostenuto da Bodewitz (1986: 335), quando nei testi si fa riferimento alla coppia *prāṇodānau*, il termine *udāna* sia intercambiabile con *apāna*, acquisendo dunque il medesimo significato di “inspirazione, inalazione” e che in generale nei testi vedici si assiste a una certa mobilità dei significati dei termini analizzati.

Avendo introdotto, per mezzo della metafora relativa all'oca maschio, il tema del respiro, la serie di omologazioni istituite dal *brāhmaṇakāra* culmina nell'identificazione del giorno *viṣuvat* con l'uomo:

yathā vai puruṣa evaṃ viṣuvāṃs tasya yathā dakṣiṇo 'rdha evaṃ pūrvo 'rdho viṣuvato yathottaro 'rdha evaṃ uttaro 'rdho viṣuvatas tasmād uttara ity ācakṣate prabāhuk sataḥ śira eva viṣuvān bidalasaṃhita iva vai puruṣas taddhāpi syūmeva madhye śīrṣṇo vijñāyate ||

«Invero, come l'uomo così il *viṣuvat*. Come la sua metà destra così la prima metà del *viṣuvat*, come l'ulteriore metà [dell'uomo] così l'ulteriore metà del *viṣuvat*. Pertanto, essi definiscono [la seconda metà dei riti compiuti nella seconda metà dell'anno]: l'ulteriore. Al tempo stesso il *viṣuvat* è come la testa di un uomo saggio. Un uomo è proprio come una raccolta di frammenti, per questo vi si distingue una sutura nel mezzo della sommità del capo» (*AB IV, 22, 1*).

La concezione antropologica che emerge da questo passo è particolarmente interessante. L'essere umano, al pari dell'anno, è costituito di due parti originariamente separate, egli è il frutto di una spaccatura originaria, per cui l'essere umano non è che un insieme di frammenti che sono stati riuniti insieme a costituire una *saṃhitā*, una raccolta. Il segno di questa origine frammentaria è la presenza dei punti di sutura tra le ossa craniche⁶¹: l'essere umano, allora, è il frutto di un'unione tra due elementi separati, tra i quali si è creato un *bandhu*, un collegamento. In questo senso, tale concezione rientra nell'ideologia dei ritualisti vedici: anche il rito aveva come finalità quella di riunire e ricreare le articolazioni disgiunte di Prajāpati, di riunire i frammenti che nel corso dell'anno rischiavano di disperdersi, riportandoli indietro attraverso l'inversione dei riti nella seconda metà dell'anno. L'idea che l'essere umano sia, al pari di tutto il cosmo, un insieme di frammenti che vanno riuniti, consente di cogliere un'analogia che immette la vita umana nei cicli della natura, sottoponendola ai passaggi da una condizione a un'altra: ciò apre alle riformulazioni che saranno compiute dagli autori delle Upaniṣad⁶². Così, la sutura sagittale,

che nell'*Aitareya Brāhmaṇa* rappresenta il segno impresso sul corpo umano di un'esistenza frammentaria ricomponibile grazie all'esecuzione quotidiana dei riti, nell'*Aitareya Upaniṣad* diventa oggetto di nuove speculazioni. Infatti, la sutura sagittale è ora concepita come la porta d'ingresso dell'*ātman* all'interno del corpo:

sa etam eva sīmānam vidāryaitayā dvārā prāpadyata | saiṣā vidṭir nāma dvāḥ | tad etan nāndanam

«Così, egli [l'*ātman*], avendo aperto questa linea di sutura, entrò attraverso [questa] porta. Questa porta prende il nome di sutura sagittale» (*AU I, 3, 12*).

NUOVE CONCEZIONI: IL MOTIVO DELL'INVERSIONE NELLE UPANIṢAD

Passo dopo passo, le speculazioni intorno al significato dell'inversione dei riti hanno condotto l'autore dell'*Aitareya Brāhmaṇa* a connettere la sequenza rituale con l'essere umano: l'alternarsi dei soffi vitali (discendente e ascendente) restituisce sul piano microcosmico ciò che sul piano macrocosmico è simboleggiato dalla serie ascendente e discendente dei riti del *gavāmayana* nel corso dell'anno. Se l'anno torna indietro, anche il soffio vitale dell'uomo torna indietro; come l'anno si riassorbe, dopo aver toccato il giorno *viṣuvat*, tornando indietro fino alla sua conclusione con la celebrazione del giorno del *mahāvratā* – che rappresenta, da capo, anche il suo nuovo inizio – così anche l'essere umano si trova immerso in un ciclo di nascita, morte e rinascita, di sentieri che deve percorrere avanti e indietro. La riflessione sui riti consente così di istituire una nuova analogia, che prelude ormai alle intuizioni upaniṣadiche. In particolare, la posteriore speculazione upaniṣadica riprende la metafora dello *haṃsa*, che diviene il simbolo dell'*ātman* (il sé individuale) identico al *brahman* (il principio cosmico).

Accanto agli insegnamenti sul riconoscimento dell'identità tra *ātman* e *brahman*, nelle Upaniṣad, a partire dalle riformulazioni elaborate dai brahmani nella letteratura esegetica relativa ai riti, si afferma l'idea

61 Su questo aspetto cfr. Spanò 2023: 111.

62 Per il testo delle Upaniṣad antiche ho seguito Olivelle 1998.

del rimerito delle azioni (*karman*): buoni si diventa con le buone azioni, cattivi con le cattive (cfr. *BĀU* III, 2, 13). Emerge pertanto l'idea, che da allora permeerà tutta la cultura indiana successiva, che ciascun individuo è inserito in un ciclo interminabile di morte, vita e rimorte (*punarṁtyu*), e che pertanto la condizione che caratterizza ciascun essere vivente è quella del passaggio (*samsāra*)⁶³. Per sfuggire a questa condizione transeunte, le Upaniṣad ripetono, attraverso variazioni molteplici sul tema, l'insegnamento sul modo di riconoscere, al di là della serie dei fenomeni, sempre mutevole e instabile, un principio unitario che, in molti passi, è denominato con il termine neutro *brahman*. In questo contesto si inserisce la dottrina upaniṣadica richiamata da Angelo Brelich nella citazione iniziale, ovvero quella relativa ai due sentieri degli dèi e dei padri: il *devayāna* e il *pitṛyāna*. L'insegnamento relativo alla dottrina dei due *yāna* si trova espresso sia in *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* VI, 2 sia, in forma assai simile, in *Chāndogya Upaniṣad* V, 4-10: coloro che sono rimasti attaccati all'esteriorità dei sacrifici materiali, una volta morti e posti sulla pira, si incamminano, come fumo, sulla via dei padri (*pitṛyāna*), ma, senza giungere oltre la luna, da qui ridiscendono per reincarnarsi. Il percorso allude alle diverse scansioni temporali dell'anno passando dalla divisione del giorno in dì e notte, alla divisione dei mesi nelle due quindicine della luna crescente e della luna calante (rispettivamente chiara e oscura in base alle fasi di lunazione), fino alla divisione dell'anno nelle due metà costituite dai sei mesi ascendenti e dai sei mesi discendenti:

ātha yé yajñéna dānéna tāpasā lokāñ jāyanti, té dhūmām abhisāmbhavanti, dhūmād rātriṁ rātrér apakṣīyamāṇapakṣām apakṣīyamāṇapakṣād yān śāñ māśān dakṣiṇādityā éti māsebhyaḥ pitṛlokām pitṛlokāc candrām té candrām prāpyānnaḥ bhavanti tāms tātra devā yāthā sōmāñ rājānam āpyāyasva āpakṣīyasvéty evām enāms tātra bhakṣayanti téśāñ yadā tát

paryavaity āthemām evākāśām abhinīspadyante ākāśād vāyūṁ vāyór vṛṣṭīm vṛṣṭéh pṛthivīm té pṛthivīm prāpyānnaḥ bhavanti te punaḥ puruṣāgnau hūyante, tato yoṣāgnau jāyante lokān pratyuthāyinas tā evām evānupārivartanté

«Così, coloro che per mezzo delle offerte rituali, dell'elemosina e dell'asceti conquistano i mondi, costoro passano nel fumo [della pira funebre], dal fumo passano nella notte, dalla notte nella quindicina oscura del mese, dalla quindicina oscura del mese nei sei mesi in cui il sole si sposta verso sud, da questi mesi nel mondo dei padri, dal mondo dei padri nella luna; essi, avendo raggiunto la luna, divengono cibo; lì gli dèi, come dicono al re Soma [la luna]: "Cresci, decresci", così li essi si nutrono di loro. Quando questa [fase] per essi trascorre, allora penetrano in questo spazio etereo, dallo spazio etereo nel vento, dal vento nella pioggia, dalla pioggia nella terra; essi, avendo raggiunto la terra, divengono cibo; essi nuovamente sono versati come offerta nel fuoco dell'uomo; quindi, nascono nel fuoco della donna. Risorgendo nei mondi, essi così ritornano» (*BĀU* VI, 2, 16).

Delineata la via che conduce fino allo stadio della luna, il percorso per coloro che hanno seguito il cammino discendente del sole nella seconda metà dei mesi dell'anno è quello di ritornare sulla terra: consumati come cibo, essi rinasciranno nuovamente come esseri umani. Quanti, invece, si sono ritirati nella foresta, dedicandosi alla conoscenza e riponendo fiducia nella verità, si trasfigurano sulla pira in fiamme e ascendono la via degli dèi (*devayāna*): essi penetrano nel giorno, dal giorno entrano nella quindicina chiara del mese, quella della luna crescente, da qui percorrono i sei mesi dell'anno in cui il sole segue il suo cammino ascendente verso nord. Giungono così nel mondo degli dèi e poi fino al sole (analogo di Agni), da qui al fuoco del lampo, fino ai mondi del *brahman*:

te teṣu brahmalokeṣu parāḥ parāvato vasanti teṣāñ na punar āvṛttiḥ

«essi in questi mondi del *brahman* dimorano a distanze remote, dalle quali non c'è di nuovo reversione» (*BĀU* VI, 2, 15)⁶⁴.

63 Sul tema esiste una letteratura vastissima. Si vedano almeno Tull 1989; Bodewitz 2019c [1996]; Halbfass 2021 [2000]: 27 ss.

64 L'insegnamento upaniṣadico non è del tutto originale, in quanto trova già nel *Rgveda* (cfr. X, 2, 7 e X, 88, 15) e nello *Śatapatha Brāhmaṇa* (cfr. II, 1, 3, 1) alcuni riferimenti precedenti. Originale è l'inserimento di questo insegnamento in una riflessione sistematica sul senso della temporalità umana. Per una ricostruzione e un'analisi dei passi della letteratura precedenti alle rielaborazioni upaniṣadiche cfr. Bodewitz 2019b [1996].

L'impossibilità di un cammino reversibile, di un percorso inverso che consenta il ritorno è ancora una volta espresso tramite l'uso del sostantivo femminile *āvytti*. Emerge tuttavia, in un contesto quale quello upaniṣadico, un significato diverso: finora le istruzioni per la corretta esecuzione del rito avevano insistito sulla necessità di invertire la celebrazione dei riti, per tornare indietro, assecondando il corso del sole e fino al solstizio d'inverno, la notte più lunga, così da ripristinare l'anno e dunque rinvigorire il corpo spossato di Prajāpati che nel corso dei primi sei mesi aveva progressivamente perduto il suo vigore. Adesso questo percorso, inserito in una concezione soteriologica legata al rimerito delle azioni (*karman*), è riservato a coloro che, ancora fiduciosi nell'efficacia delle antiche opere rituali (*karman*), sono costretti a tornare nuovamente sulla terra, perché non si sono ancora liberati dal *saṃsāra*. Per chi, invece, ha intrapreso il percorso degli dèi, non c'è più inversione, perché ha superato il movimento del corso del sole, che continuamente si inverte, ritornando indietro su sé stesso. Eppure, questi significati non sono del tutto nuovi né del tutto assenti nella letteratura precedente, perché abbiamo visto come la possibilità di trascendere il tempo e la morte era stata intuita, senza una vera e propria esposizione sistematica, in alcuni passi relativi al giorno di *viṣuvat*. In realtà, l'intera esecuzione del *sattra* dalle formule della *Taittirīya Saṃhitā* era già stata connessa a un sacrificio di sé. In un passo in cui l'autore paragona la decisione di prendere parte a un *sattra* al processo della cottura, si afferma che, andando avanti di giorno in giorno con i riti, ci si spoglia progressivamente dei capelli, della pelle, del sangue, della carne, delle ossa, del midollo, cosicché si realizza una progressiva messa a nudo del sé, che è la vera ricompensa per chi ha partecipato a un *sattra*:

*ātmādakṣiṇaṃ vāi sattrām ātmānam evā
dākṣiṇāṃ nītvā suvargāṃ lokāṃ yanti*
«In un *sattra* la ricompensa è il sé. Invero, aven-

do preso la ricompensa come il sé, essi vanno nel mondo celeste» (TS VII, 4, 9, 1).

Il tema è ripreso nel *Jaiminīya Brāhmaṇa* (II, 405). Il passo accenna a Śātyāyani, fondatore di una branca (*śākhā*) perduta dello *Yajurveda* e autore di uno *Śātyāyana Brāhmaṇa*, anch'esso perduto⁶⁵. Nel passo Śātyāyani interviene per stabilire la corretta modalità di esecuzione della danza finale del *mahāvratā*. Ma il suo interesse per lo studio dei significati legati alla celebrazione dei riti calendariali e all'interpretazione simbolica dell'anno emerge anche in altre opere brahmaniche. Nello *Śatapatha Brāhmaṇa* X, 4, 5, 2, il sapiente afferma l'identità di Agni, il Fuoco, con l'anno, immaginato come un gigantesco essere a forma di uccello, sul modello dell'altare dell'*agnicayana*. Śātyāyani interviene anche nell'*VIII kaṇḍa* (1, 4, 8-9) dove il Fuoco è identificato con i diversi nomi dell'anno: *saṃvatsara*, *parivatsara* (il ciclo annuale), *idāvatsara* (l'anno attuale), *idvatsara*, *vatsara* (l'anno conclusivo di un ciclo i cinque anni). L'idea che il compimento dell'anno si rifletta sulla sorte della vita dell'individuo che vi ha partecipato ritualmente trova conferma in un passo del *Jaiminīya Brāhmaṇa* in cui Śātyāyani condensa gli insegnamenti che saranno a fondamento delle riflessioni upaniṣadiche analizzate:

«Infatti, questo mondo è afflitto da molte malattie. Chi, dunque, essendoselo lasciato alle spalle, desidererebbe ritornarvi?⁶⁶».

Quindi, nella realizzazione del *gavāmayanasattra* e in particolare nei momenti equinoziali e solstiziali, i ritualisti vedici avevano intravisto la possibilità di un varco verso una dimensione che consente di superare la ripetizione incessante dei giorni. Questi momenti, ricondotti all'unità temporale del giorno, trovano un parallelo nell'alba e nel tramonto, celebrando ritualmente i quali ci si può liberare dall'abbraccio della morte, simboleggiata dalla ripetizione.

65 Sullo *Śātyāyana Brāhmaṇa* come possibile fonte del *Jaiminīya Brāhmaṇa* cfr. Caland 1931: XVIII.

66 Traggio la citazione da Zimmer 1964 [1939]: 348 («This world is plagued indeed with many ills. Who, therefore, having cast it off, would wish to return to it?»).

CONCLUSIONI

Per concludere prendiamo in esame l'immagine dell'oca maschio (*haṃsa*). Essa diverrà un *tópos* ricorrente nella letteratura indiana per denotare il *brahman* ma è simbolo anche del volo magico che permette all'individuo di accedere alla realtà del *brahman*⁶⁷. La ricerca dei *bandhu*, di cui gli officianti intesavano i fili durante la celebrazione dei rituali vedici, trova nuovi sviluppi nella storia religiosa successiva: attraverso un'analisi paretimologica, il termine *haṃsa* è ricondotto al processo respiratorio, portando così a compimento quanto già accennato nei *Brāhmaṇa*. L'inalazione produce il suono *ham*, l'esalazione il suono *sa*: ripetendo i due suoni attraverso la respirazione, l'uomo che medita scopre la continuità del ritmo del respiro (*haṃsa*), che si proietta sul piano macrocosmico nel concetto del *ṛta*, inteso come ritmo ordinato in base al quale il cosmo ruota in eterno⁶⁸. Al contempo, tuttavia, il termine *haṃsa* suona anche come *so* (questo) e *'ham* (io): "Questo sono io", per cui l'individuo (*ātman*) si identifica con la totalità del reale (*brahman*). Questo insegnamento è fornito da Śiva nella quinta strofa della tarda *Haṃsa Upaniṣad*, appartenente allo *Śukla Yajurveda* fortemente influenzata dalle concezioni yogiche:

atha haṃsa ṛṣiḥ | avyaktā gāyatrī chandaḥ | paramaṃso devatā | ahamiti bījam | sa iti śaktiḥ | so'hamiti kīlakaṃ

«Così, lo *haṃsa* è il *ṛṣi*, il metro è la *gāyatrī* invisibile, la divinità è il *paramahaṃsa* [l'oca maschio supremo, cioè il *brahman*], *aham* [l'io] è il germe originario, *sa* è l'energia, *so'ham* [questo io] è il perno»⁶⁹.

L'analisi dell'ordine delle fasi rituali del *gavāmayana* fornite dai testi presi in esame ha consentito di individuare una precisa scansione dell'anno che prevede periodi e livelli temporali diversi, a cui corrispondono livelli rituali diversi: due semestri, quattro (o cinque o sei) stagioni, singoli giorni che assumono valore centrale, in corrispondenza degli equinozi e dei solstizi. Si tratta

di una scansione che prevede una sequenza ben definita in cui l'avvicinarsi dei giorni e dei periodi fa intravedere la struttura di un vero e proprio calendario. Ciò che tuttavia appare più importante sottolineare è l'emergere di una concezione dell'anno in cui si alternano, ciclicamente, una fase ascendente e una discendente: nei primi sei mesi i riti vengono compiuti seguendo un ordine, specificato dai testi; quest'ordine viene assecondato fino al giorno culminante di *viṣuvat*, superato il quale, nella seconda metà dell'anno, i riti compiuti fino a quel momento procedono seguendo un ordine invertito. In questo modo, procedendo all'inverso, l'anno si conclude giungendo fino al giorno del *mahāvratā*. Esso, celebrando la fine dell'anno attraverso una serie di riti volti alla promozione della fertilità e all'esaltazione della sessualità, garantisce l'inizio del nuovo ciclo. L'idea ritualistica di un andamento ciclico dell'anno, che emerge nei testi esegetici brahmanici relativi al *gavāmayanasattra*, ha contribuito a fornire un elemento religioso grazie al quale si sono potute affermare concezioni assenti o solo accennate nei testi più antichi, ma che troveranno pieno sviluppo a partire dalle speculazioni upaniṣadiche. Infatti, l'idea dell'inversione (*āvṛtti*) dei riti sembra già un approdo alla concezione della ciclicità e della reversibilità del tempo. Nell'anno che si ricurva su stesso, l'inversione dei riti garantisce il rinnovamento e il ritorno dei cicli vegetativi e produttivi. Questa concezione reversibile del tempo, pur riguardando ancora la dimensione rituale, sembra già virare verso nuovi significati nel momento in cui l'autore dell'*Aiteraya Brāhmaṇa* mette in luce le analogie con l'essere umano: egli, come l'anno, è a sua volta costituito da due metà che vanno riunite. In questo modo la concezione del tempo rituale e l'inversione dei riti durante l'esecuzione del *gavāmayana* sembra anticipare quella upaniṣadica del *punarjanman*, della rinascita che caratterizza il ciclo della vita umana, nell'insegnamento relativo ai due *yāna*.

67 Cfr. per esempio il mito narrato in *Matsya Purāṇa* CLXVII, 13-25 e le osservazioni di Zimmer 1997 [1946]: 41 ss. Sul motivo del volo magico cfr. Eliade 1956.

68 Cfr. Lelli 2021 e la bibliografia citata.

69 Per il testo sanscrito cfr. Bhattacharya 1987; si confrontino le traduzioni di Della Casa 1976 e Ayar 1914.

LISTA DELLE ABBREVIAZIONI UTILIZZATE

AB *Aitareya Brāhmaṇa*
 ĀpŚS *Āpastamba Śrautasūtra*
 AVŚ *Atharvaveda*, recensione Śaunaka
 AU *Aitareya Upaniṣad*
 BĀU *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*
 BhG *Bhagavadgītā*
 BŚS *Baudhāyana Śrautasūtra*
 CU *Chāndogya Upaniṣad*
 EWAia Mayrhofer 1986-1993 *Etymologisches
 Wörterbuch des Altindischen*
 JB *Jaiminīya Brāhmaṇa*
 KB *Kauṣītaki Brāhmaṇa*
 KEWA Mayrhofer 1956, *Kurzgefasstes etymolo-
 gisches Wörterbuch des Altindischen*
 LŚS *Lāṭyāyana Śrautasūtra*
 PB *Pancaviṃśa Brāhmaṇa o Tāṇḍya Mahāb-
 rāhmaṇa*
 ṚV *Ṛgveda*
 ŚB *Śatapatha Brāhmaṇa*
 SED Monier-Williams 1899, *Sanskrit English
 Dictionary*
 TS *Taittirīya Saṃhitā*
 VS *Vājasaneyi Saṃhitā*

BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE VEDICHE E SANSKRITE: TESTI E TRADUZIONI

Aitareya Brāhmaṇa
 Aufrecht, T. (ed.) 1879, *Das Aitareya Brāhmaṇa.
 Mit Auszügen aus dem Commentare von
 Sāyaṇācārya und anderen Beilagen*, Marcus,
 Bonn.
 Haug, M. 1922, *The Aitareya Brahmanam of the
 Rigveda*, 2 Vols., Sudhindra Nath Vasu, M.
 B. at the Panin Office, Bahadurganj, Allaha-
 bad (ed. or. Government Central Book Depot,
 Bombay 1863).
 Keith, A.B. (trans.) 1998 [1920], *Rigveda Bra-
 hmanas. The Aitareya and Kauṣītaki Brāhm-
 aṇas of the Rigveda*, Motilal Banarsidass,
 Delhi.
Āpastamba Śrautasūtra
 Caland, W. (übers. von) 1928, *Das Śrautasūtra
 des Āpastamba*, vol. III, Koninklijke Akade-
 mie van Wetenschappen, Amsterdam.
 Garbe, R. (ed.) 1983 [1882-1902], *The Śrauta
 Sūtra of Āpastamba, belonging to the Tai-
 tirīya Saṃhitā, with the Commentary of Ru-
 dradatta*, 3 vols., The Asiatic Society, Calcut-
 ta 1882-1902, with New Appendix Containing

Corrections and Emendations to the Text by
 C.G. Kashikar, Munishiram Manoharlal, New
 Delhi.
Atharvaveda, recensione Śaunaka
 Ambrosini, R. (a cura di) 1984, *Magia e sapien-
 za nell'India antica. Inni dell'Atharvaveda*,
 CLUEB, Bologna.
 Orlandi, C. (ed.) 1991, *Gli inni dell'Atharvaveda
 (Śaunaka)*, Giardini, Pisa.
Baudhāyana Śrautasūtra
 Caland, W. (ed.) 1904-1913, *The Baudhāyana
 Śrauta Sūtra, Belonging to the Taittirīya
 Saṃhitā*, 3 vols., The Asiatic Society, Calcutta.
 Kashikar, C.G. (ed. and trans.) 2003, *The Bau-
 dhāyana Śrautasūtra*, 4 vols., INCA and Mo-
 tilal Banarsidass, New Delhi.
Bhagavadgītā
 Gnoli, R. 1987 [1976], *Bhagavadgītā. Il canto del
 beato*, Rizzoli, Milano.
Gopatha Brāhmaṇa
 Patyal H.C. (ed.) 1969, *Gopatha Brāhmaṇa. En-
 glish Translation with Notes and Introduction*,
 University of Poona, Poona.
Haṃsa Upaniṣad
 Ayar K.N. (trans.) 1914, *Thirty Minor Upaniṣads*,
 Vasanta Press, Madras.
 Bhattacarya A.N. (ed.) 1987, *One Hundred and
 Twelve Upaniṣads and their Philosophy. A
 Critical Exposition of Upaniṣadic Philosophy
 with Original Text in Devanāgarī*, Parimal,
 Delhi.
 Della Casa C. (a cura di) 1976, *Upaniṣad*, UTET,
 Torino.
Jaiminīya Brāhmaṇa
 Caland, W. (übers. von) 1919, *Das Jai-
 minīya-Brāhmaṇa in Auswahl*, Müller, Am-
 sterdam.
 Candra, L., Vīra, R. (eds.) 1950, *Jaiminīya
 Brāhmaṇa of the Sāma Veda II, 1-80 (Ga-
 vāmayana)*, The Arya Bharati Press, Nagpur.
 Vīra, R., Candra, L. (eds.) 1954, *Jai-
 minīya-Brāhmaṇa of the Sāmaveda*, Interna-
 tional Academy of Indian Culture, Nagpur.
Kauṣika Sūtra
 Bloomfield, M. (ed.) 1972 [1889], *The Kauṣika
 Sūtra of Atharva Veda, with extracts from the
 Commentaries of Dārila and Keśava*, Motilal
 Banarsidass, Delhi.
Kauṣītaki Brāhmaṇa (o *Śāṅkhāyana Brāhmaṇa*)
 Keith, A.B. (trans.) 1998 [1920], *Rigveda Bra-
 hmanas. The Aitareya and Kauṣītaki Brāhm-
 aṇas of the Rigveda*, Motilal Banarsidass,
 Delhi.

Sarma, E.R.S. (Hrsg. von) 1968, *Kauṣītaki Brāhmaṇa*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.

Lāṭyāyana Śrautasūtra

Vedantavāgīśa, Ā. (ed.) 1872, *Śrauta Sūtra of Lāṭyāyana, with the Commentary of Agniswami*, K. K. Chakravarti, Calcutta.

Pañcaviṃśa Brāhmaṇa (o *Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa*)

Caland, W. (trans.) 1931, *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa. The Brāhmaṇa of the Twenty-five Chapters*, The Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

Vedantavāgīśa, Ā. (ed.), 1869-1874, *Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa, with the Commentary of Sāyaṇa Ācārya*, Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

Ṛgveda

Aufrecht, T. (ed.) 1968 [1877], *Die Hymnen des Ṛigveda*, 2 Auflage, Harrassowitz, Wiesbaden.

Jamison, S.W., Brereton, J.P. (eds.) 2014, *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*, 3 vols., Oxford University Press, Oxford.

Śāṅkhāyana Śrautasūtra

Caland, W. (trans.) 1953, *Śāṅkhāyana Śrautasūtra*, The International Academy of Indian Culture, Nagpur.

Hillebrandt, A. (ed.) 1888-1899, *The Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra, together with the Commentary of Varadattasuta Ānartīya*, Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

Śatapatha Brāhmaṇa

Eggeling, J. (trans.) 1963 [1882-1900], *The Śatapathabrāhmaṇa, according to the Text of the Mādhyandina School*, 5 vols., Motilal Banarsidass, Delhi (ed. or. Clarendon Press, Oxford, 1882-1900).

Weber A. (ed.) 1964 [1849], *The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Śākhā with Extracts from the Commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedāṅga*, Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi.

Taittirīya Saṃhitā

Keith, A.B. (trans.) 1914, *The Veda of the Black Yajus School, entitled Taittirīya Saṃhitā*, Harvard Oriental Series, Cambridge.

Weber, A. (ed.) 1871-1872, *Die Taittirīya-Saṃhitā*, Brockhaus, Leipzig.

Upaṇiṣad

Olivelle, P. (ed. and trans.) 1998, *The Early Upaniṣads. Annotated Text and Translation*, Oxford University Press, Oxford and New York.

Vājasaneyi Saṃhitā

Griffith, R.T.H. (trans.) 1899, *The texts of the White Yajurveda, translated with a Popular Commentary*, J. Lazarus and Co., Benares.

Weber, A. (ed.) 1972 [1849], *The Vājasaneyi-Saṃhitā in the Mādhyandina and the Kāṇva-Śākhā with the Commentary of Mahidhara*, Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi.

STRUMENTI DI CONSULTAZIONE

Coulter, C.R., Turner P. (eds.) 2012, *Encyclopedia of Ancient Deities*, Routledge, New York.

Macdonell, A., Keith, A.B. (eds.) 1967 [1912], *Vedic Index of Names and Subjects*, 2 vols., Motilal Banarsidass, Delhi.

Mayrhofer, M. 1956, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 4 vols., Winter, Heidelberg.

Mayrhofer, M., 1986-1993 *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 3 vols., Winter, Heidelberg.

Monier-Williams, M. 2002 [1899], *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Renou, L. 1959, *Vocabulaire du rituel védique*, Klincksieck, Paris.

FONTI OCCIDENTALI E SECONDARIE

Abhyankar, K.D. 1993, *A Search for the Earlier Vedic Calendar* in «Indian Journal of History of Science», 28.1, pp. 1-14

Abhyankar, K.D. 2005, *Earliest Vedic Calendar* in «Indian Journal of History of Science», 40.1, pp. 1-7.

Albright, W.F., Dumont P.E. 1934, *A Parallel between Indic and Babylonian Sacrificial Ritual* in «Journal of the American Oriental Society», Vol. 54, No. 2, pp. 107-128.

Alter, S.G. 2005, *William Dwight Whitney and the Science of language*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Bag, A.K. 2015, *Early System of nakṣatras, Calendar and Antiquity of Vedic and Harappan Traditions* in «Indian Journal of History of Science», 50.1, pp. 1-25.

Baistrocchi, M. 1979, *Les portes du ciel. Devayāna e pitriyāna*, Archè, Milano.

Basu, A. 2020, *Hindutva as Political Monotheism*, Duke University Press, Durham and London.

Basu, M. 2017, *The Rhetoric of Hindu India. Language and Urban Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bender, H.H. 1917, *On the Naturalistic Background of the 'Frog-Hymn', Rig-Veda 7. 103*

- in «Journal of the American Oriental Society», Vol. 37, pp. 186-191.
- Bhīde, V.V. 1979, *The Cāturmāsya Sacrifices, with Special Reference to the Hiraṇyakeśi Śrautasūtra*, University of Poona, Poona.
- Bodewitz, H.W. 1976, *The Daily Evening and Morning Offering (Agnihotra) According to the Brāhmaṇas*, Brill, Leiden.
- Bodewitz, H.W. 1986, *Prāṇa, Apāna and other Prāṇa-s in Vedic Literature* in «Adyar Library Bulletin», 50, pp. 326-48.
- Bodewitz, 2019a [1997-1998], *The Hindu Doctrine of Transmigration: Its Origin and Background* in Id., *Vedic Cosmology and Ethics. Selected Studies*, Brill, Leiden-Boston, pp. 3-19.
- Bodewitz, H.W. 2019b [1996], *The Pañcāgnividyā and the pitṛyāna/devayāna* in Id., *Vedic Cosmology and Ethics*, Brill, Leiden-Boston, pp. 111-120.
- Bodewitz, H.W. 2019c [1996], *Redeath and Its Relation to Rebirth and Release* in Id., *Vedic Cosmology and Ethics*, Brill, Leiden-Boston, pp. 121-134.
- Brelich, A. 2015, *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, Prefazione e cura di I.E. Buttitta, Editori Riuniti University Press, Roma.
- Brereton, J.P. 2016, *Ātirātra* in J.E.M. Houben, J. Rotaru, M. Witzel (eds.), *Vedic Śākhās. Past, Present, Future. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop, Bucharest 2011*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), pp. 107-118.
- Buttitta, I.E. 2013, *Ordo temporis. Principi organizzativi dei calendari cerimoniali* in Id., *Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo*, Bonanno, Acireale-Roma, pp. 37-75.
- Brown, W.N. 1978, *Some Notes on the Rain-Charms (Ṛg-Veda 7.101-103)* in Id., *India and Indology. Selected Articles*, edited by R. Rocher, published for the American Institute of Indian Studies, Motilal Banarsidass, Delhi, pp. 11-13.
- Bryant, E. 2001 *The Quest for the Origins of Vedic Culture. The Indo-Aryan Migration Debate*, Oxford University Press, Oxford - New York.
- Bryant, E., Patton, L.L. (eds.), 2005, *The Indo-Aryan Controversy*, Routledge, New York.
- Eliade, M. 1956, *Symbolisme du "Vol magique"* in «Numen», Vol. 3, Fasc. 1, pp. 1-13.
- Ewing, A.H. 1901, *The Hindu Conception of the Functions of Breath. A Study in Early Hindu Psycho-Physics* in «Journal of the American Oriental Society», Vol. 22, pp. 249-308.
- Ferrara, M. 2018, *Il rito inquieto. Storia dello yajña nell'India antica*, Società Editrice Fiorentina, Firenze.
- Ferrara, M. 2020, *Il mondo a bocca aperta: il dominio del parlare e del mangiare nelle narrazioni vediche* in I.E. Buttitta, A. La Barbera (a cura di), *L'uomo e il cosmo nella storia. Paradigmi, miti, simboli. Atti del Convegno Internazionale Palermo, 18-20 settembre 2019*, Fondazione Buttitta, Palermo, pp. 157-174.
- Glucklich A. 1994, *The Sense of Adharma*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Gonda, J. 1977, *The Ritual Sūtras*, in J. Gonda (ed), *A History of Indian Literature*, vol. 1, fasc. 2, Harassowitz, Wiesbaden.
- Gonda, J. 1984, *Prajāpati and the Year*, North-Holland, Amsterdam.
- Gonda, J. 1986, *Prajāpati's Rise to the Higher Rank*, Brill, Leiden.
- Halbfass, W. 2021 [2000], *Karma e rinascita nel pensiero indiano*, Einaudi, Torino.
- Heesterman, J.C. 2007 [1993], *Il mondo spezzato del sacrificio. Studio sul rituale nell'India antica*, Adelphi, Milano.
- Jacobi, H. 1895, *Der vedische Kalendar und das Alter des India* in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Vol. 49, No. 2, pp. 218-230.
- Jamison, S.W. 1991, *The Ravenous Hyenas and the Wounded Sun*, Cornell University Press, New York.
- Jamison, S.W. 1991-1992, *Natural History Notes on the Rigvedic 'Frog' Hymn* in «Annals of the Bhandarkar Oriental Institute», vol. 72/73, No. 1-4, pp. 137-144.
- Jha, N., Rajaram, N.S. 2000, *The deciphered Indus Script*, Aditya Prakashan, Delhi.
- Jurewicz, J. 2016, *The Concept of ṛtā in the Ṛg-veda* in R. Seaford (ed.), *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 28-39.
- Keith, A.B. 1914, *The Vedic Calendar* in «The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland», pp. 628-640.
- Keith, A.B. 1925, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vols., Harvard University Press, London.
- Kirfel, W. 1920, *Die Kosmographie der Inder*,

- nach den Qvellen dargestellt, Olms, Bonn und Leipzig.
- Lanternari V. 1959, *La grande festa*, Il Saggiatore, Milano.
- Lelli D. 2021, *Ruotare in eterno. Per l'interpretazione di Ṛgveda I.2.8* in I. Spanò (a cura di), *Il corpo della parola. Inni, poemi e performance nell'India antica e contemporanea*, Ed. Museo Pasqualino, Palermo, pp. 23-33.
- Lévi, S. 2009 [1898], *La dottrina del sacrificio nei Brāhmaṇa*, Adelphi, Milano.
- Malamoud, C. 2007 [2002], *Il gemello solare*, Adelphi, Milano.
- Maltese, E.V. 1997 (a cura di), Platone, *Parmenide*, trad. di E. Pegone, in *Tutte le opere*, vol. II, Newton Compton, Roma.
- Mus, P. 1968, *Ou finit Puruṣa?* in AA.VV., *Mélanges d'indianisme a la mémoire de Louis Renou*, De Boccard, Paris, pp. 539-563.
- Oldenberg, H. 1988 [1912], *The Religion of the Veda*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Parpola, A. 1988, *The coming of the Aryans to Iran and India and the cultural and ethnic identity of the Dāsas* in «*Studia Orientalia*», 64, Helsinki, pp. 195-302.
- Parpola, A. 2014, *Beginnings of Indian and Chinese Calendrical Astronomy* in «*Journal of the American Oriental Society*», Vol. 134, No. 1, pp. 107-112.
- Parpola, A. 2015, *The Roots of Hinduism. The Early Aryans and the Indus Civilization*, Oxford University Press, Oxford.
- Pingree, D. 1978, *History of mathematical astronomy in India* in *Dictionary of Scientific Biography*, vol. XV, New York 1978, pp. 533-633.
- Pingree, D. 1981, *Jotiḥśāstra. Astral and mathematical literature* in J. Gonda, *History of Indian literature*, Harrassowitz, Wiesbaden, vol. VI, fasc. 4.
- Renou, L. 1956, *Études sur quelques hymns spéculatifs* in *Études védiques et Pāninéennes* II, Paris, de Boccard, pp. 55-103.
- Renou, L. 1978 *L'Inde fondamentale. Etudes d'indianisme réunies et présentées par Charles Malamoud*, Hermann, Paris.
- Ronzitti, R. 2011, *Un capitolo di grammatica indiana: le costruzioni con nivṛt- 'smettere di'* in *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese*, vol. VI, Milano, pp. 26-40.
- Shamasastri R. 1912, *The Vedic Calendar*, British India Press, Bombay.
- Söhnen, R. 1997, *Rise and Decline of the Indra Religion in the Veda* in M. Witzel (ed.), *Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas*, Harvard University Press, Cambridge MA, pp. 235-244.
- Spanò, I. 2016a, *Nirṛti, la leggenda della negazione* in Id., *Akṣamālā. Studi di indologia*, Ed. Museo Pasqualino, Palermo, pp. 19-42.
- Spanò, I. 2016b, *La tīrthayātrā al santuario di S. Rosalia a Palermo: origini vediche di pratiche culturali contemporanee* in Id., *Akṣamālā. Studi di indologia*, Ed. Museo Pasqualino, Palermo, pp. 163-178.
- Spanò, I. 2022, *In the footsteps of the cows. The ritual of gavāmayana between ancient and contemporary India*, Ed. Museo Pasqualino, Palermo.
- Spano, I. 2023, *Natural and Cultural Borders in Vedic Culture* in «*Rivista degli Studi Orientali*» Nuova Serie, Vol. XCVI, Fasc. 2-4, pp. 95-116.
- Spanò, I. 2024, *Umani in gioco, giochi divini. Scenari ludici nella ritualità śrauta dell'India brahmanica*, Società Editrice Fiorentina, Firenze.
- Thompson, G. 1997, *The Brahmodya and Vedic Discourse* in «*Journal of the American Oriental Society*», Vol. 117, No. 1, pp. 13-37.
- Torri, M. 2000, *Storia dell'India*, Laterza, Bari.
- Tull, H.W. 1989, *Vedic Origins of Karma. The Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual*, State University of New York Press, Albany.
- Vidale, M. 2005 *La formazione degli stati arcaici nella valle dell'Indo: le ipotesi e i dati archeologici*, in «*AION*» 65/1-4, pp. 197-225.
- Weber, A. 1878 [1876²], *A History of Indian Literature*, Trübner & Co., London.
- Weinstock, S. 1949, *Lunar Mansions and Early Calendars* in «*The Journal of Hellenic Studies*», Vol. 69, pp. 48-69.
- Whitney, W.D. 1872-1874, *On the Lunar Zodiac of India, Arabia, and China* in «*Oriental and Linguistic Essays*», Vol. 2, pp. 341-421.
- Winternitz, M. 1972² [1927] *A History of Indian Literature*, vol. I, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Witzel, M., Farmer, S. 2000, *Horseplay in Harappa: the Indus Valley Decipherment Hoax* in «*Frontline*», Vol. 17, Chennai, pp. 4-14.
- Witzel, M. 2001, *Autochthonous Aryans? The Evidence from Old Indian and Iranian Texts* in «*Electronic Journal of Vedic Studies*», Vol. 7, No. 3, pp. 1-115.
- Zimmer, H. 1964 [1939], *Death and Rebirth in*

the Light of India in J. Campbell (ed.), *Man and Transformation. Papers from the Eranos Yearbooks*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), pp. 326-352.

Zimmer, H. 1997 [1946], *Miti e simboli dell'India*, Adelphi, Milano.

Zysk, K.G. 1993, *The Science of Respiration and the Doctrine of the Bodily Winds in Ancient India* in «Journal of the American Oriental Society», 113, 2, pp. 198-213.