



Il mito vedico di Śunaḥśepa tra sacrifici umani e fondazioni di genealogie

di GIOVANNI AZZARONI

La parola mito ha molti significati e solo tracciarne una tipologia delle linee interpretative moderne richiederebbe studi specifici che esulerebbero da questo saggio. Il mito è per sua natura polisemico, quindi ogni testo dipende da un contesto che lo rafforza e lo giustifica, e al tempo stesso può essere considerato come la matrice che consente di presentificare le essenze di una determinata cultura. In una precisa ottica interculturale, mi pare essenziale quanto scrive Lévi-Strauss (1964: 13) nell'*Ouverture* del primo volume della *Mythologique*:

“Partiremo da *un* mito, proveniente da *una* società, e l’analyzeremo dapprima facendo appello al contesto etnografico, poi ad altri miti della stessa società. Estendendo progressivamente l’indagine, passeremo quindi ai miti originari di società vicine, avendo cura di situare anche questi miti nel loro contesto etnografico particolare. A poco a poco raggiungeremo società più lontane, ma sempre a condizione che, fra le une e le altre, siano accertati, o quanto meno possano essere ragionevolmente postulati, dei nessi reali di ordine storico o geografico”.

Negli studi si può considerare acclarata la concezione che considera il *mythos* “un compagno di viaggio del *lógos*, che qui va inteso sostanzialmente come razionalità” (Panikkar 2008: 57), in quanto, da un punto di vista semantico, entrambi i vocaboli corrispondono a discorso e a parola. In Occidente “il mito del mito” è ancora sostanzialmente radicato, in Oriente è una componente essenziale e ineludibile del divenire della cultura sia nel passato che nel presente. Il *mythos* non è subordinato al *lógos*, non gli è né superiore né inferiore. Molto schematicamente si può sostenere che “il *lógos* cerca un fondamento ultimo e quando crede di averlo intravisto (anche solo formalmente) si ferma (programmaticamente o euristicamente). Questo fondamento, che non cerca già più un altro fondamento, è il mito” (Panikkar 2008: 60). Ne consegue che esiste una polarità costitutiva tra *mythos* e *lógos*, perché, come ci ha insegnato Socrate, io non posso avere coscienza di quello che non capisco, ma posso avere coscienza che non capisco. La non percezione

o non conoscenza o consapevolezza dell'ignoranza (*anupalabdhi*) è uno dei mezzi validi per sapere (*pramāna*) di alcuni sistemi filosofici dell'India. Il mito implica sempre che si creda in esso ed è centrale nella cosmovisione più o meno latente e fondante di una determinata cultura. Il mito vivente non può essere discusso in quanto mito, solamente attingendo all'interculturalità è possibile interpretare e comprendere i miti di una determinata cultura.

Il mito non è una narrazione oggettiva, non è oggettivabile, sinonimo di universalità nella cultura moderna dominante, ciò che è oggettivo per una parte della società non lo è per tutti, perché l'oggettività lo è solo per una determinata soggettività. Il mito è reale nell'intersoggettività, ha senso solo per coloro che vi credano, trasmette un'esperienza della vita: nella società moderna, soprattutto in Occidente, il *lógos* ha sopravanzato il *mythos*. Il mito non si sostanzia solamente delle storie di dèi ed eroi o di narrazioni di eventi soprannaturali, i miti moderni non parlano del divino o del sacro e hanno la stessa importanza di quelli antichi. Poiché i miti raccontano una "realtà" che può essere non visibile o non verificabile, una ermeneutica razionale può descriverne la struttura ma non l'essenza e non può rappresentare una interpretazione concettuale. "Il mito dice, il mito parla, però non significa, intendendo per significato un contenuto concettuale [...]. Il mito simbolizza, però la simbolizzazione ha uno statuto epistemico di tipo ontico che richiede una partecipazione sul piano dell'esperienza nella realtà che il mito propone" (Panikkar 2008: 65). Secondo Lévi-Strauss (1958: 233)

"tutto può succedere in un mito; sembra che in esso la successione degli avvenimenti non sia subordinata a nessuna regola di logica o di continuità. Ogni soggetto può avere qualsiasi predicato, ogni relazione concepibile è possibile. Eppure, questi miti, in apparenza arbitrari, si riproducono con gli stessi caratteri, e spesso gli stessi particolari, nelle diverse regioni del mondo. Da qui il problema: se il contenuto del mito è del tutto contingente, come si spiega che, da un capo all'altro della terra, i miti si assomigliano così tanto? Solo a condizione di acquistare coscienza di questa fondamentale antinomia, che dipende dalla natura del mito, potremo sperare di risolverlo".

Per comprendere i caratteri specifici del pensiero mitico è necessario stabilire che esso "è simultaneamente nel linguaggio e al di là del linguaggio" (Lévi-Strauss 1958: 234). I miti tradizionali non descrivono concetti ma al contrario situazioni o eventi reali, che comprendono sia il soggetto

che l'oggetto, l'individuale e il generale, il materiale e lo spirituale. Il dualismo tra materiale e spirituale, tra cielo e terra, tra divino e umano ha caratterizzato la cultura occidentale nei suoi aspetti fondamentali. Si tratta del dualismo postulato da Platone tra un pensare che presuppone un'idea e una percezione che si fondi su sensazioni materiali. Non si può comprendere la cosa "in sé", isolata dal contesto, perché qualsiasi "in sé" rappresenta una astrazione. Il mito è espressione di una esperienza mitica e suo veicolo, è olistico "sul *sensu della vita*, anche se focalizzato su aspetti o situazioni particolari" (Panikkar 2008: 68). Per costruire ponti interculturali è necessario distinguere tra senso e significato, è necessario rispettare l'ontonomia di ogni cultura, è necessario rifiutare ogni forma di solipsismo che renderebbe impossibile ogni tipo di comunicazione. "Il significato è una categoria epistemologica, è un segno che ci rimanda alla cosa significata; appartiene al *lógos*. Il senso, d'altro canto, appartiene al *mythos* e ci dà consapevolezza del fatto che la cosa, l'evento o l'affermazione siano plausibili (*makes sense*) o credibili perché 'combaciano' con la nostra visione della realtà – del nostro mito" (Panikkar 2008: 68). Il mito ha senso o, meglio, consente di dare un senso alle cose e lo ha solo per coloro che vi credano.

È opinione di Lévi-Strauss (1973: 295) che i miti si trasformino non nel tempo ma nello spazio. Queste trasformazioni,

"da una variante all'altra di uno stesso mito, da un mito a un altro mito, da una società ad un'altra società per lo stesso mito o per miti diversi, modificano ora l'armatura, ora il codice, tra il messaggio del mito, ma senza che quest'ultimo cessi di esistere come tale. Esse rispettano in tal modo una sorta di principio di conservazione della materia mitica, entro i cui termini da qualsiasi mito potrebbe sempre nascere un altro mito. Tuttavia, accade talvolta che durante questo processo l'integrità della formula iniziale risulti alterata. In tal caso, questa formula degenera o progredisce, secondo le opinioni, al di qua o al di là dello stadio in cui i caratteri distintivi del mito restano ancora discernibili, e in cui quest'ultimo conserva quella che, nel linguaggio dei musicisti, si chiamerebbe la sua chiave".

La cultura europea del trionfo del paradigma giudaico-cristiano è stata caratterizzata da un rigido monoteismo, che rappresenta anche un modello per l'istituzione della teoria e della prassi del principio monarchico. Per il monoteismo giudaico-cristiano, similmente a quello islamico, esiste un solo Essere assoluto, potrebbe condurre al monismo, sia idealista che materialista (Breton 1981 e

Corbin 1991). Non va considerato solamente un monoteismo teologico, ma è presente anche un monoteismo filosofico, politico ed economico (Garaudy 1995). La filosofia di Descartes e la fisica di Newton sostanziano un fondamento monoteista.

Per studiare le mitologie orientali, e nel caso specifico di questo lavoro quelle dell'India, bisogna partire da un diverso presupposto, perché le religioni indiane ci insegnano che un determinato dio è unico e superiore a tutti gli altri, ma la stessa affermazione è valida per un'altra divinità. Secondo la filosofia della *bakti*, il soggetto adorante si identifica con il dio adorato, che in quel preciso momento è il solo e unico dio, è il Dio: per la mistica indiana dire che ci sono molti dèi non ha senso, esattamente come affermare che esista un solo dio. Per rispondere al quesito che dichiara che la logica buddhista non sia aristotelica, che il pensiero delle *Upaniṣad* non comprenda il principio di non contraddizione o che le forme di pensiero occidentali siano diverse da quelle occidentali (Nakamura 1964), credo sia necessario fare riferimento al concetto di interculturalità, diverso da quello di transdisciplinarietà (Nicolescu 1996). Il dialogo interculturale trascende il *lógos* e il *mythos*, sostanza e forma sono inseparabili, come paradigmaticamente è espresso dalla sapienza greca con il concetto di *eidos*, forma ed essenza, bellezza e verità, luogo deputato della conoscenza simbolica. Ogni cultura ha i suoi miti, che sono più transculturali delle idee. Il tempo del *mythos* non è il tempo del *lógos*, accade in *illo tempore* ma è reale *oggi*.

La storia è uno dei fondamentali "miti" del moderno occidente (Stevenson 1969), è il grimaldello che ci consente di definire l'incontestabilità dei fatti, incontestabilità che utilizziamo per criticare altri "miti". Come sostiene Lévi-Strauss (1962: 277-278), tra i filosofi contemporanei Sartre, per il quale la storia svolge il ruolo del mito,

"non è certo il solo a mettere in valore la storia a spese delle altre scienze umane, e a farsene una concezione quasi mistica. L'etnologo rispetta la storia, ma non le concede un valore privilegiato. La concepisce come una ricerca complementare alla sua: l'una apre il ventaglio delle società umane nel tempo, l'altra nello spazio. E la differenza è meno grande ancora di quanto non sembri, dato che lo storico si sforza di restituire le immagini delle società scomparse quali furono negli istanti che, per esse, corrisponderanno al presente, mentre l'etnografo fa del suo meglio per ricostruire le tappe storiche che hanno preceduto nel tempo le forme attuali. Tale rapporto simmetrico fra storia ed etnologia pare sia respinto da alcuni filosofi che contestano, implicitamente o esplicitamente, che il disporsi nello spazio e la

successione nel tempo offrano prospettive equivalenti. Si direbbe che per loro la dimensione temporale goda di un prestigio speciale, come se la diacronia fondasse un tipo d'intelligibilità non solo superiore a quello della sincronia, ma soprattutto di ordine più specificamente umano".

Mythos e *lógos* rappresentano forme umane di consapevolezza, irriducibili tra loro ma assolutamente inseparabili. Il mito si esprime per mezzo della narrativa mitica (*mythologoumenon*) e contiene diversi mitemi che sono i temi che illustra.

Per interpretare un mito è necessario considerarne il racconto (il suo *legein*), il suo significato, il suo contesto e le sue variazioni nel tempo. Questo articolo si propone di analizzare il mito di Śunaḥśepa, una delle storie sacre più complete e probabilmente più antiche della *śruti* o rivelazione vedica. Il metodo utilizzato è quello individuato da Lévi-Strauss (1967: 197-198) nel saggio *La gesta di Asdiwal*, e cioè "isolare e confrontare i diversi livelli – geografico, economico, sociologico, cosmologico – in cui il mito si evolve, tenuto conto che ognuno di tali livelli, e il simbolismo che gli è proprio, appaiono come la trasformazione di una struttura logica, soggiacente e comune a tutti i livelli". Questa filosofia di lavoro presuppone una visione della cultura orientale, e di quella indiana in particolare, mondata dagli stereotipi ellenocentrici che l'hanno caratterizzata (e ancora la caratterizzano) negli studi e nelle opinioni comuni, visione che Said (1978: 53 e 349-350) ha messo giustamente in discussione:

"Concepire l'orientalismo come insieme delle discipline riguardanti un medesimo 'campo' geografico è abbastanza rivelatore: curiosamente, infatti, non si riesce a immaginare il campo ad esso simmetrico, cui spetterebbe in teoria il nome di 'occidentalismo'. Già è evidente il peculiare, oserei dire eccentrico, atteggiamento dell'orientalismo. Molte discipline liberali implicano il prendere una posizione di fronte a un certo tema, diciamo, genericamente *umano* (lo storico, per esempio, studia il passato a partire dal presente); nessuna analogia precisa, però, sembra giustificare una presa di posizione stabile e globale, su base geografica, nei confronti di un gran numero di realtà storiche, sociopolitiche, culturali e linguistiche profondamente diverse tra loro. [...] L'egemonia mondiale dell'orientalismo, con tutto ciò che implica, può oggi essere sfidata, se si sa trarre profitto dalla consapevolezza storica e politica che tanti popoli della Terra hanno saputo conquistarsi. Se questo libro potrà avere in futuro qualche utilità, essa consisterà nel contribuire a tale sfida, e nel servire di monito: sistemi di

peniero come l'orientalismo, discorsi fondati sul potere, finzioni ideologiche – limitazioni che l'uomo da sé si pone – sono sin troppo facili da costruire, difendere e utilizzare. Soprattutto spero di avere chiarito al lettore che non credo che la risposta all'orientalismo possa consistere nell'occidentalismo'. Nessuno che sia stato 'orientale' può trarre conforto dall'idea di potere a sua volta – e sarebbe sin troppo facile – studiare altri 'orientali' od 'occidentali'. Se il sapere orientalista ha un qualche significato, esso sta nel testimoniare le seducenti possibilità di degradazione della conoscenza, di tutta la conoscenza, sempre e dovunque, oggi forse ancor più che in passato”.

Tenendo conto di queste prospettive va pure stigmatizzata la concezione eliodromica, secondo la quale la storia del mondo occidentale si sarebbe sviluppata da Oriente a Occidente, *ex Oriente lux* (la civiltà sarebbe nata in Cina e in India, prima che in Grecia e a Roma), per poi giungere in Europa e rimanervi stabilmente. È nota l'opinione di Hegel (sulla quale non concordo) che ritiene l'Europa, soprattutto quella occidentale e la Germania, l'apice della storia del mondo. Diversamente, quando Schopenhauer legge le *Upaniṣad*, tradotte dall'indologo francese Anquetil-Duperron, ne è tanto affascinato da sostenere che sia stata l'India, e non la Grecia e Roma, la vera culla del genere umano.

Partendo da questi fondamentali presupposti è possibile iniziare l'analisi del mito di Śunaḥśepa, racconto in prosa e in versi, che si compongono di strofe originali (*gāthā*) e di citazioni dal *Rgveda*, e sono epici e grammaticalmente più elaborati dei testi in sanscrito in prosa. La leggenda è molto antica (Keith 1971), si trova nell'*Aitareyabrāhmaṇa*, redatto tra il IX e il VII secolo a.C., è inserita nella descrizione della consacrazione regale (*rājasūya*) e trattando di un sacrificio umano può essere fatta risalire a tempi preistorici (Winternitz 1962). La versione utilizzata è quella di Panikkar (2008: 144-160), che a sua volta si è avvalso di quelle di Keith (1971) e di Varenne (1967); stralci del mito si trovano in Müller (1968) e Lévi (1966). Le versioni non differiscono nei contenuti ma propongono esclusivamente differenze nella forma, dovute alle diverse letture di alcuni concetti sanscriti.

Per interpretare correttamente un mito è necessario inserirlo in un preciso contesto, il che è utile per introdurre situazioni e oggetti diversi da quelli originali. In questo caso si tratta dell'India vedica, che prenderà vita nel corso dell'analisi, e che si struttura sul fondamentale presupposto secondo il quale tutta la vita, sia quella divina che quella cosmica, si sostanzino nel carattere

sacrificale della stessa realtà. Il mondo è creato da Prajāpati con l'offerta di se stesso, con il sacrificio gli dèi raggiungono l'immortalità, con il sacrificio dell'uomo cosmico (*puruṣa*) gli dèi creano il cosmo, gli uomini e gli animali, con il sacrificio gli uomini raggiungono il cielo. Non è importante quello che venga offerto durante il sacrificio, ma il modo in cui lo si effettui: in questo modo è istituita la prima delle quattro caste, quella dei *brāhmaṇa*, i sacerdoti (dalla necessità il potere).

Il *brāhmaṇa* Hariścandra Vaidhasa Aikṣvāka era figlio di un re, aveva cento mogli ma dai suoi matrimoni poliginici non erano nati figli, la chiave dell'immortalità per ogni mortale. Il numero cento è ricorrente nei testi sacri, esprime la totalità, l'assoluto, la quantità indifferenziata ($100=1+0+0=1$); Bharata, il creatore del teatro classico indiano su richiesta di Indra, come è narrato nel *Nāṭyaśāstra*, ha cento figli, che corrispondono alle cento strutture teatrali; nella mitologia greca, il gigante Briareo, uno dei Centimnai o Ecatonchiri, ha cento braccia e cinquanta teste (il numero cinquanta determina il compimento di un ciclo ed è espressione dell'esperienza acquisita, della totalità familiare e della purificazione). "Un uomo senza figli non può raggiungere il cielo" (Śunaḥṣepa in Panikkar 2008: 145). Su consiglio del *brāhmaṇa* Nārada, Hariścandra prega Varuṇa, una delle più antiche divinità vediche, dai caratteri simili a quelli dell'avestico Ahura Mazda, di dargli un figlio. Varuṇa, signore supremo della vita e della morte e protettore di tutto ciò che vive, acconsente a patto che gli sia sacrificato. Poiché una vittima può essere immolata solamente quando abbia più di dieci giorni, il neonato Rohita (il rossiccio, duplice riferimento al sole, il Rossiccio, e alla terra, la Rossa) vivrà dieci giorni. Lo sviluppo del mito si svolge secondo una precisa scansione, che, da un lato, mostra la scaltrezza di Hariścandra, intenzionato a non perdere il figlio tanto desiderato, e, dall'altro, struttura il sacrificio umano in maniera precisa, così che si potrebbe supporre la sua presenza in India nei tempi antichi. Infatti Hariścandra ottiene continui rinvii perché sostiene che la vittima non può essere sacrificata prima che gli siano spuntati i primi denti, prima che i primi denti cadano, prima che i denti siano rispuntati, prima che lo *kṣatriya* si sia dimostrato degno di portare le armi. Giunti a questo punto non ci possono più essere ostacoli al sacrificio e Hariścandra dice al figlio Rohita che dovrà essere offerto al dio Varuṇa. Raggiunta l'età della ragione Rohita, uno *kṣatriya*¹, la seconda delle caste, quella dei guerrieri, si rifiuta di obbedire

¹ Il mito presenta una contraddizione rispetto alla tradizione hinduista, secondo la quale non esistono rotture all'interno delle caste: chi nasce in una casta non può uscirne e muore in quella casta, e pertanto Rohita, figlio di un *brāhmaṇa*, avrebbe dovuto essere un *brāhmaṇa*. Azzardando una possibile interpretazione si può ipotizzare che la variazione sia conseguente al ruolo che il giovane assume nel prosieguo del mito, e cioè è un guerriero che vive

al padre e parte per la foresta armato del suo arco. La sua vita gravita attorno a questo rifiuto, che ha una doppia valenza: nel primo caso non obbedisce al *dharma* (legge, consuetudine, dovere religioso e morale), e quindi è blasfemo e sfida l'ordine cosmico, nel secondo caso può essere considerato un eroe del mito, rappresenta l'uomo, lancia le sue frecce contro la tradizione statica e tenta di ribellarsi al potere degli dèi. Rohita, il deuteragonista del mito, non è un Prometeo, si ribella, cerca di difendersi e si rifugia nella solitudine e nel silenzio: "Il silenzio non è assenza di sonorità, un mondo senza fremiti, immobile, in cui nulla si faccia sentire. [...] Il silenzio non è soltanto una particolare modalità del suono, bensì è, innanzitutto, un modo per conferire senso. [...] La tonalità del silenzio si distacca dai rumori che lo circondano, conferendogli uno stile particolare" (Le Breton 1997: 237 e 239).

Hariścandra è un re e tutto il suo regno è coinvolto nello sviluppo degli avvenimenti. Il cosmo del mito non è un mondo fantastico, antropomorfo o divinizzato, la natura non è né spiritualizzata né allegorizzata. Il cosmo non è superiore alle altre sfere della realtà e l'equilibrio cosmoteandrico è rigidamente conservato. Il mito è imperniato sulla condizione dell'uomo e pertanto il cosmo narrato è quello visto dall'uomo. È poi interessante considerare la tensione tra natura e cultura, simboleggiata dal binomio foresta/villaggio: il villaggio rappresenta sia la cultura che il pericolo di morte, la foresta connota sia la natura che la speranza di vita. L'esemplificazione di questa affermazione troverà concretezza con la figura di Rohita.

Il rifiuto di morire da parte del giovane rappresenta una rottura con la tradizione che vuole che i figli obbediscano al padre e gli siano sottomessi, è una violazione dell'ordine divino, i tre mondi ne sono sconvolti e la pena per questo delitto può essere solo la solitudine e il silenzio: per analogia è come se Isacco si ribellasse al padre Abramo e si rifiutasse di salire sul monte e farsi uccidere (è noto che Kierkegaard si è occupato più volte di questa vicenda trattandola dal punto di vista del figlio). Varuṇa non perdona e punisce Hariścandra facendogli crescere un enorme, mostruoso ventre. Dopo un anno di eremitaggio, quando Rohita apprende della disgrazia accaduta al padre, capisce il suo errore e decide di uscire dalla foresta per tornare nella casa paterna e farsi sacrificare a Varuṇa per soddisfare la promessa fatta dal padre al dio. A questo punto interviene

nella foresta e caccia per sopravvivere. Il passaggio da una casta all'altra, da *brāhmaṇa* a *kṣatriya*, da sacerdote a guerriero, potrebbe sottolineare maggiormente il suo distacco dal padre e l'inizio di una nuova vita. Le caste (*varṇa*) sono quattro (*brāhmaṇa*, sacerdoti; *kṣatriya*, guerrieri; *vaiśya*, allevatori, coltivatori, commercianti; *śūdra*, servitori). *Varṇa* significa generalmente colore, ma il suo significato originario, derivante dalla radice *vr*, è quello di schermo, velo, rivestimento, apparenza esteriore.

Indra, il re degli dèi, armato di fulmine (*vajra*; nel tantrismo l'arma magica del dio è identificata con il principio creativo del fallo, il *liṅga*), in forma umana per non influenzare il giovane. Indra è la divinità tutelare degli indo-ariani, inizialmente considerato il primo tra gli dèi, al quale sono dedicati molti inni del *Ṛgveda*. Le divinità principali, come Indra e Agni, il dio del fuoco, sono considerate *pururūpavat*, "dalle molte forme", tutte di uguale importanza. Il dio gli impone di non tornare a casa e di continuare a vagare come *ṛṣi* nella foresta. Indra tenta Rohita per cinque volte, con la conseguenza che il giovane si aggira per i boschi per cinque anni. Definendo con una terminologia occidentale "tentazioni" i suggerimenti di Indra è possibile evidenziare come l'essere umano sia posto davanti a un bivio: deve decidere personalmente senza farsi condizionare dal divino e dalle leggi dell'umano.

Ancora una considerazione interessante: Rohita avrebbe dovuto essere sacrificato a Varuṇa in cinque momenti della sua vita, cinque sono le tentazioni di Indra che lo convincono a rimanere nella foresta. La morte quindi è contrassegnata dal numero cinque, che simboleggia l'evoluzione verticale, il movimento progressivo e ascendente, la tappa transitoria, è il numero dell'uomo tra terra e cielo, della possibile trascendenza verso una condizione superiore ed è presente nelle culture di molti paesi sia in Oriente che in Occidente con diverse e molteplici caratteristiche. Nelle parole di Indra le cinque tentazioni poi sostanziano la superiorità del *saṃnyāsin*² (prima tentazione), la liberazione e la salvezza personale, legge suprema (seconda tentazione), la pienezza umana per andare incontro alla salvezza (terza tentazione), il superamento dell'io personale per tentare di raggiungere la pienezza dell'universo favorendo la via cosmica (quarta tentazione) e la necessita per l'uomo di seguire la propria strada in armonia con il sole e le stelle (quinta tentazione). Le cinque tentazioni consentono la salvezza, come il sacrificio, e quindi siamo in presenza di una circolarità perfettamente coerente. Qualora i cinque rinvii al sacrificio del figlio ottenuti da Hariścandra si mettano in relazione con le cinque tentazioni di Rohita si può notare una straordinaria simmetria, nel senso che entrambe queste strutture hanno una cadenza crescente: infatti il maturare dell'età, dalla nascita alla maturità fisica, corrisponde alla aumentata consapevolezza spirituale di Rohita, da una prima visione ascetica all'eremitaggio cosciente e perpetuo, che richiama il quarto grado della perfezione hinduista, la *mokṣa*, la liberazione totale e completa.

La quinta tentazione spinge Rohita a continuare il suo viaggio iniziatico e vagando senza una meta

² Santo eremita.

precisa – complessivamente sei anni, numero ambivalente che evoca la prova iniziatica –, il giovane incontra Ajīgarta, un *brāhmaṇa* stremato dalla fame con tre figli maschi, Śunaḥpuccha (punta della coda di cane), Śunaḥśepa (pene di cane) e Śunolāṅgūla (coda o pene di cane). A questo punto il mito tocca un vertice di drammaticità: Rohita propone al *brāhmaṇa* di vendergli un figlio per cento mucche e quindi ottenere una vicariante vittima sacrificale per Varuṇa. Ajīgarta acconsente, è la vittima del destino cosmico, *ṛta*, e nell’ambito del sacrificio ontologico è il malvagio indispensabile al sacrificio; nella tradizione posteriore, nelle leggi di Manu, sono giustificati gli atti compiuti per salvarsi la vita, e non va dimenticato che Ajīgarta sta morendo di fame. Il *brāhmaṇa* non vuole vendere il primogenito, la madre il terzo nato, quindi si compie il destino di Śunaḥśepa, il protagonista del mito, sarà lui a essere venduto e quindi sarà sacrificato. Una considerazione: primo, secondo e terzo figlio, corrispondenti ai numeri uno, due e tre. Il numero uno incarna il creatore, l’origine di tutte le cose, da esso nascono il due e il tre, tutto è nell’uno, dalla sua azione discende ogni esistenza. Il numero due simboleggia il principio separatore e, paradossalmente, propugna l’unione in una volontà di ritorno all’Unità, nell’attiva ricerca di conciliazione dei contrari. Nella *Genesi* (1,6-7) è scritto. “Dio disse: 'Sia il firmamento in mezzo alle acque per separare le acque dalle acque'. Dio fece il firmamento e separò le acque che sono sotto il firmamento dalle acque che sono sopra il firmamento. E così avvenne. Dio chiamò il firmamento cielo. E fu sera e fu mattina: secondo giorno”. Il numero tre rappresenta l’affermazione della conciliazione e della mediazione, corrisponde a fini simbolici e ha valore unificante. Tutti e tre i ragazzi sono segnati da valenze caratterizzanti, corrispondenti alla loro posizione nella genealogia, ma in Śunaḥśepa, l’eroe del mito, il predestinato, esse paiono assumerne un maggiore spessore e lo definiscono come il prescelto, l’unico, come colui che riassume in sé tutte le caratteristiche dell’eroe eponimo. Il nome infamante non cambia il destino di Śunaḥśepa, il secondo nato, che condurrà la sua esistenza con un nome umile finché non sarà libero, quando gli dèi lo restituiranno alla vita; è un *brāhmaṇa* della stirpe degli Āṅgiras (discendenti di Agni o Aṅgiras), la sua ricchezza e il suo valore sono la sua vita, gran parte della quale deve ancora vivere.

Rohita ritorna dal padre e gli consegna Śunaḥśepa perché sia sacrificato. Hariścandra e Varuṇa accettano e il re si appresta a celebrare il *rājasūya*, la consacrazione regale. Le opinioni degli indologi sui sacrifici umani in epoca vedica non sono concordi, questo mito pare accettarli e

definirli. In tempi più recenti, la consacrazione di un re richiedeva la celebrazione di riti di *soma*³ della durata di un giorno, un eventuale sacrificio di animali, recitazione di formule magico-religiose, l'unzione, una razzia e un gioco rituale di dadi. La celebrazione dell'unzione aveva lo scopo di rigenerare il sacrificante e aiutarlo a realizzare la propria identità nel cosmo e con Prajāpati. Il re indiano antico aveva carattere sacrale, era considerato un mediatore tra il cielo e la terra e un protettore dell'umanità. I sacrifici regali, anche di animali, beneficiavano tutto il paese per la funzione mediatrice del sovrano. Il sacrificio del cavallo (*aśvamedha*), animale sacro, è uno dei riti vedici di fertilità più antichi offerti a Varuṇa e a Dyaus, dio del cielo indo-iranico, durava tre giorni e comportava celebrazioni di *soma*: i preparativi richiedevano un anno e un anno era necessario per il loro compimento. Il rito assumeva un significato cosmico perché si riteneva che fosse celebrato al centro dell'universo e il sacrificio ri-creava il mondo in scala ridotta. Penso sia possibile ipotizzare che il cavallo abbia sostituito l'essere umano.

Il rito di preparazione cominciava con la scelta di uno stallone, che veniva consacrato ad Agni e purificato con una corda di erba *darbha*; quindi l'animale veniva ritualmente dedicato a Soma, divinizzazione della libagione sacrificale offerta agli dèi, alle acque, a Savitr, un aspetto del sole, a Vāyu, dio del vento, a Viṣṇu, divinità solare vedica e non l'Essere Supremo del post-vedico culto *vaiṣṇava* (culto di Viṣṇu) a Indra, a Bṛhaspati, precettore degli dèi, a Mitra e a Varuṇa. Il cavallo veniva lasciato libero, sospinto in direzione nord-est, la via che porta agli dèi ma anche la direzione di territori non ancora conquistati, e poteva vagare per un intero anno scortato da cento principi figli legittimi, cento figli di condottieri e di araldi e cento figli di tributari del re e aurighi. Poiché il cavallo veniva identificato con il sole e l'anno solare si facevano offerte quotidiane a Savitr, mentre i liutisti suonavano e cantavano per celebrare le imprese e il valore del sovrano; solamente gli uomini della scorta della spedizione potevano godere del potere regale che scaturiva dall'esecuzione di un rito *aśvamedha*. Presso alcune popolazioni dell'America meridionale, ad esempio i Tupinamba del Brasile, un nemico catturato veniva condotto nel villaggio vincitore, nutrito e mantenuto amichevolmente per un anno per poi essere ritualmente sacrificato e mangiato. Il cavallo era ucciso con un pugnale d'oro, gli altri animali con un pugnale di rame; la prima regina si univa simbolicamente al cavallo sacrificato e, insieme con il sacerdote sacrificatore,

³ Nome di una pianta e del suo succo, che, dopo essere stato filtrato ritualmente, veniva talvolta mischiato con acqua, latte, burro o orzo; la sua linfa probabilmente possedeva proprietà inebrianti o, più probabilmente, allucinogene. La cerimonia del *soma* è generalmente considerata analoga a quella dell'*haoma* avestico, fondamentale nel culto zoroastriano.

quattro mogli del re, una ragazza che fungeva da quinta moglie e quattrocento ancelle, improvvisava un dialogo erotico. Meyer (1952) propone come equivalente il rito della regina di Atene con Dioniso, lo *hieròs gàmos*, il matrimonio sacro, che si celebrava nella stalla del bestiame, durante il quale Dioniso assumeva l'aspetto di un toro, come Varuṇa veniva identificato con lo stallone nella sequenza erotica protagonista la regina. Nel *Mahābhārata*, "la grande storia dei discendenti di Bharata [...], il poema più lungo che l'India abbia prodotto e uno dei più lunghi di tutte le letterature (Dumézil 1968: 3), Yudhiṣṭhira compie un *aśvamedha* per espiare l'uccisione da parte dei Pāṇḍava dei propri cugini Kaurava.

Il sacrificio del cavallo era presente in molte culture: i Cretesi e i Greci sacrificavano cavalli a Poseidone Hippios; gli abitanti dell'isola di Rodi consacravano ogni anno al dio del sole una quadriga che veniva fatta entrare in mare dove il sole di sera scompare; i sovrani della Giudea offrivano al sole carri e cavalli; probabilmente gli Sciti introdussero in Cina il sacrificio del cavallo (Needham 1954, vol. I: 90). La letteratura rituale indiana parla di alcune occasioni in cui esseri umani venivano offerti come vittime sacrificali: il più rilevante era il sacrificio umano (*puruṣamedha*) officiato per procurare tutto quello che non era stato possibile ottenere con l'*aśvamedha*. Gli studiosi si chiedono se esso sia mai stato realmente celebrato oppure se semplicemente sia stato solo una supposizione teorica e una fonte superata del sacrificio del cavallo oppure, ancora, se sia stato originariamente il prototipo di quest'ultimo e il cavallo ne sia stato il sostituto. È storicamente dimostrabile che i sacrifici umani siano scomparsi dai rituali *śrauta*⁴ sin da tempi molto antichi: gli esempi citati si riferiscono a occasioni particolari o a pratiche di sette avulse dal contesto della società e della cultura brahmaniche prima e indiane poi.

Sul cannibalismo, che in molti casi è indissolubilmente associato ai sacrifici umani (nel caso dell'India mi pare che lo si debba con certezza escludere), scrive Lévi-Strauss (1955: 375-376):

"Prendiamo il caso dell'antropofagia che, di tutti gli usi selvaggi, è senza dubbio quello che ci ispira più orrore e disgusto. Bisognerà prima di tutto dissociarne le forme propriamente alimentari, cioè quelle per cui l'appetito della carne umana si spiega con la mancanza di altro nutrimento animale, come in alcune isole polinesiane. Da quella fame violenta nessuna società è moralmente protetta, la fame può spingere gli uomini a mangiare qualsiasi cosa e ne è prova l'esempio recente dei campi di sterminio. Restano allora le forme di antropofagia che

⁴ Rituali basati sulle tradizioni sacre o sui testi dei *Veda*.

possiamo chiamare positive, quelle che derivano da cause mistiche, magiche o religiose: così l'ingestione di una particella del corpo di un ascendente o del frammento del cadavere nemico può permettere l'assimilazione delle virtù del primo o la neutralizzazione del potere del secondo; del resto, poiché tali riti si compiono il più delle volte in maniera molto discreta, limitandosi a piccole quantità di materia organica polverizzata o mescolata ad altri alimenti, si riconoscerà, anche quando assumono forme più evidenti, che la condanna morale di tali costumi implica, sia una credenza nella resurrezione dei corpi che sarebbe compromessa dalla distruzione materiale del cadavere, sia l'affermazione di un legame fra l'anima e il corpo e il dualismo corrispondente, convinzioni cioè che sono della stessa natura di quelle in nome delle quali viene praticata la consumazione rituale, e che non abbiamo nessun motivo di preferire. Tanto più che la disinvoltura di fronte alla memoria del defunto, che potremmo rimproverare ai cannibali, non è certo più grande, anzi al contrario, di quella che noi tolleriamo nelle sale di vivisezione. Ma dobbiamo soprattutto persuaderci che certi usi nostri, ad un osservatore proveniente da una società diversa, apparirebbero della stessa natura dell'antropofagia che a noi sembra tanto estranea al concetto di civiltà".

I sacrifici vedici sono stati sostituiti dal Tantrismo con lo scopo di procurare identici benefici: il nome tantrismo deriva dai libri (*tantra*) nei quali viene descritto, non è in contrasto con la religione del *dharma* e proclama il culto della dea (*devī*), definita come la potenza creatrice (*śakti*) dell'Assoluto (*brahman*). La dea è colei che regge il mondo e la si implora per ottenere grazie mondane; con il nome di Śrī (splendore) è venerata perché dona prosperità e felicità; con il nome di Kālī la Nera è propiziata perché è presente nella nostra età del ferro e quindi può risparmiare al devoto le durezze della vita; con il nome di Annapūrnā (pienezza del cibo) è adorata perché tenga lontane le carestie. Il Tantrismo non è una setta, ma è il nome generico attribuito all'Hinduismo tradizionale quando nei riti domestici sia presente l'adorazione della dea; pertanto si colloca sul medesimo livello di adattamento della religione domestica nei culti di Śiva, Viṣṇu, Kṛṣṇa, Gaṇeśa, ecc.

"In teoria qualsiasi divinità può essere scelta da un *hindū* tradizionalista per dare completezza, se lo desidera, alla vita religiosa della sua famiglia, ma quel che rimane fondamentale, che rappresenta la sua fedeltà al *dharma*, è l'idea che l'ordine sociale sia il riflesso dell'ordine cosmico e che solo le opere (si intenda: i riti osservati con precisione) permettano di salire

lungo la scala delle forme di esistenza, cosa quest'ultima che rappresenta l'unica 'salvezza' possibile, la sola auspicabile" (Varenne in Varenne – Esnoul 1970: 182).

In India i seguaci della religione domestica sono maggioritari e talvolta assumono comportamenti di disprezzo nei confronti delle proclamazioni dei settari o della metafisica asociale dei rinuncianti, rivolgendo la propria attenzione esclusivamente all'osservazione del *dharma*, del *nómos*, che nel suo significato fondamentale "è la legge che regge il mondo, [...] designa la vita senza la quale l'ordine cosmico non può avere alcuna applicazione" (Herbert 1983: 65); ed è in questo senso che il *dharma* è considerato come un dio, Dharma, identificato con Yama, esotericamente il dio della morte e uno dei *lokapāla* o *dikpāla*, i guardiani del mondo. Questa teoria potrebbe essere spiegata con un celebre verso del *Rgveda*, secondo il quale la vita si alimenta della morte e quindi deve rinnovarsi continuamente con la sua costante presenza. Partendo da questi presupposti, l'*āsvamedha* può essere definito un rito di rinnovamento, con l'uccisione rituale del cavallo si accresce la forza vitale del sovrano e del regno, dalla morte la vita.

Terminato il rito accade un imprevisto: nessuno vuole legare la vittima, accetta suo padre Ajīgarta per cento mucche, nessuno vuole accendere il fuoco sacrificale, di nuovo Ajīgarta acconsente per cento mucche (300=3×100, e i significati simbolici di 3 e 100 sono già stati indicati). Singolarmente, i giovani responsabili della vita del cavallo sono trecento, come trecento sono le mucche offerte per il sacrificio di Śunaḥśepa; l'eroe quindi può essere assimilato al cavallo, vittima sacrificale per il bene della comunità. Trenta denari (3×10) è il prezzo del tradimento di Giuda Iscariota. Śunaḥśepa è un eroe cultuale, si ribella, è un essere umano e non può essere sacrificato: questa consapevolezza introduce con chiarezza l'avversione ai sacrifici umani anche in periodi molto antichi, l'eroe ne è cosciente e il suo rifiuto alla morte è probabilmente consustanziale a una comune filosofia di vita. Non si rassegna, chiede l'intervento degli dèi, li invoca uno dopo l'altro perché le divinità si escludono vicendevolmente e gli suggeriscono di rivolgersi a un dio più potente.

Il *pántheon* vedico è molto ricco, alcune divinità risalgono al periodo pre-indoeuropeo, come Uṣas, dea dell'aurora, Dyaus, dio del cielo, Agni, dio del fuoco, Mitra, protettore dei trattati, appartiene al periodo indo-iranico (l'antico termine indiano *asura*, utilizzato per indicare gli dèi in generale, a poco a poco mutò il suo significato e indicò i demoni o le divinità delle tenebre). Il re degli dèi vedici è Indra, sterminatore di draghi, dio della pioggia, della primavera, armato di clava (talvolta

interpretata come folgore, *vajra*) e bevitore di *soma*. Con Indra, protettore dei monaci itineranti e degli asceti (nella mitologia indiana l'eroe spesso assume le sembianze di un viandante), vanno ricordati gli *Aśvin*, due divinità che compaiono in cielo prima dello spuntare del giorno su un carro d'oro trainato da cavalli, i *Marut*, dèi della tempesta, *Sūrya*, dio del sole, *Viṣṇu*, dio del vento, *Parjanya*, dio della pioggia, *Varuṇa*, dio del giuramento, che con *Mitra* presiede al più alto principio, il *ṛta*, la verità, che si svolge secondo il corso del mondo umano e del cosmo (il *ṛta* può essere confrontato all'iranico *aša*). Oggetti e azioni possono diventare forze indipendenti, concetti astratti e funzioni possono essere elevati a dignità e come tali venerati, ad esempio *dakṣa*, il valore, *ojas*, l'energia vitale, *manyu*, il furore, *dhātṛ*, colui che inizia, e *tvaṣṭṛ*, colui che plasma. Le divinità citate contribuiscono a configurare la religione vedica come un *corpus* con caratteristiche agrarie e animistiche. Tipico della religione vedica "è il suo cosiddetto 'enoteismo': i singoli dèi possono venire scambievolmente invocati negli inni e nei sacrifici come Dio supremo, e ricevere gli attributi degli altri" (Embree e Wilhelm 1967: 33).

Śunaḥśepa, vittima vicaria, implora gli dèi, tutti lo sentono, la preghiera non è un privilegio ma una superiore attività dello spirito, è incerta, non ha regole, non è prefissata, perché se fosse certa prefigurerebbe un atto magico. Al rito presenziano *Viśvāmitra*, come oblato, *Jamadagni*, un accolito, e *Ayāsyā*, nel ruolo di cantore.

L'eroe si rivolge a tutti gli dèi (*viśvedevāh*). Comincia chiedendo l'aiuto di *Prajāpati*, il primo tra gli dèi, poi invoca in successione *Agni*, il più vicino degli dèi, *Savitṛ*, il grande esortatore, *Varuṇa*, il dio al quale l'eroe è destinato, *Agni*, il primo tra gli immortali, *Viśvedeva* (termine usato per indicare tutti gli dèi), *Indra*, il più maestoso, il più potente, il più forte, il più vero e il più efficace degli dèi, gli *Aśvin*, dèi protagonisti di gesta mirabili. Mentre Śunaḥśepa canta, per il supremo potere della preghiera, le catene che lo stringono si sciolgono e *Hariścandra*, talvolta confrontato con il biblico *Giobbe*, è risanato. Quindi l'eroe, *deus ex machina* del mito, prepara il *soma* e lo offre a *Indra*, consacrando così al dio, poi siede in grembo a *Viśvāmitra*, uno dei più famosi *ṛṣi*⁵ dei *Veda*, uno *kṣatriya* (secondo alcuni studiosi un *śūdra*, la quarta casta), che merita il rango di *brāhmaṇa*⁶ per le sue pratiche ascetiche, e che nel mito ha una doppia valenza: rappresenta sia l'ordine sacerdotale e l'elemento liturgico che le istituzioni e la storia. *Viśvāmitra* propone a Śunaḥśepa di diventare

⁵ Veggente, colui che fa vedere, cantore di canti sacri.

⁶ Si veda quanto ipotizzato nella nota 1; nel mito, quando il ruolo sociale possiede una forza interiore superiore, può determinare la casta. Questa interpretazione non concorda con le norme della società hinduista.

suo figlio con il rango di primogenito e il nome di Devarāta Viśvāmitrasuta (dono di dio), i suoi discendenti sarebbero stati i Kāpileya e i Bābhava. Viśvāmitra aveva cento figli, cinquanta accettarono la proposta del padre e cinquanta non acconsentirono, e quindi furono allontanati e maledetti.

La storia di Śunaḥśepa, eroe eponimo, in cento strofe (*rc*) e cento versi (*ghthā*) è raccontata da Viśvāmitra al re dopo l'unzione rituale. Il re, l'oblato e il suo accolito siedono su cuscini d'oro. Il mito si conclude con invocazioni sapienziali che connettono il divino all'umano e sono auspici di felicità e prosperità:

“*Om*’ è la risposta a una strofa *rc*, ‘Così sia’ a una *Gāthā*. ‘*Om*’ è divino, ‘Così sia’ è umano. Così con ciò che è divino e con ciò che è umano noi siamo liberi da ogni male e da ogni peccato. Pertanto un re vittorioso, anche quando non sta sacrificando, dovrebbe farsi raccontare questa storia di Śunaḥśepa; non resterebbe in lui neanche la più debole ombra di peccato. Mille [capi di bestiame o valore corrispondente] dovrebbe darne al narratore, cento all’accolito; anche il cuscino d’oro e un carro con un mulo bianco andrebbero donati all’oblato che narra la storia. Anche coloro che desiderano figli possono chiedere che venga recitata questa leggenda. Avranno figli” (Śunaḥśepa in Panikkar 2008: 160).

Analizzare un mito significa evidenziarne i suoi elementi mitici dominanti, ogni *mythologoumenos* presenta simboli che si combinano per comporre mitemi più o meno complessi. Nel mito di Śunaḥśepa sono presenti tre mitemi fondamentali: la presenza della morte (Ajīgarta vende un figlio per sfuggire alla morte per fame, Hariścandra vuole perpetuare la propria vita con il sacrificio del figlio, Rohita e Śunaḥśepa desiderano evitare in tutti i modi la morte); la qualità della vita (una vita autentica non può essere conservata o trasmessa ad altri, va vissuta interamente seguendo il *dharma* e affrontando il rischio della morte e di una nuova rinascita; la vita di un padre è continuata nel figlio); il desiderio della trascendenza (il desiderio, frutto di un profondo dinamismo, è sempre presente: Hariścandra desidera un figlio, Rohita desidera salvare la propria vita, Ajīgarta desidera vivere senza soffrire la fame, Viśvāmitra desidera continuare il sacrificio e porre Śunaḥśepa a capo della sua discendenza). Singolarmente non sono presenti mitemi che invece sono importanti in molte altri racconti indiani, ad esempio nessun concetto antropologico di sesso, nonostante il mito parli di procreazione, nessuna indicazione politica e nessuna

prospettiva finale per l'uomo. Questo mito si incentra sull'uomo, narra la storia della vita di un uomo sulla terra, ha per tema il superamento della morte e il raggiungimento di una vita di ordine superiore, non è un racconto sugli dèi o una narrazione cosmica, non teorizza sullo stato di rinascita (*dvijātva*), espone dei fatti, presenta tutti gli elementi di un rito iniziatico, che, si può azzardare, potrebbe essere stato la sua più probabile origine storica.

Bibliografia

BRETON, STANISLAV

1981 *Unicité et monothéisme*, Cerf, Paris.

CORBIN, HENRY

1991 *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris.

DUMÉZIL, GEORGES

1968 *Mythe et épopée I*, Éditions Gallimard, Paris (trad. it. *Mito e epopea. La terra alleviata*, Einaudi, Torino, 1982).

EMBREE, AINSLIE T. – WILHELM, FRIEDRICH

1967 *Fischer Weltgeschichte 17. Indien. Geschichte des Sunkontinents von der Induskultur zum Beginn der englischen Herrschaft*, Fischer Bücherei GmbH, Frankfurt am Main, (trad. it. *India*, in Autori Vari, *Storia Universale Feltrinelli*, vol. XVII, Feltrinelli, Milano, 1968).

GARAUDY, ROGER

1995 *Vers une guerre de religion?*, Desclée de Brouwer, Paris.

HERBERT, JEAN

1983 *L'hindouisme vivant*, Dervy Livres, Paris (trad. it. *L'induismo vivente*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1985).

KEITH, ARTHUR BERRIEDALE

1971 *Rigveda Brāhmanas. The Aitareya and Kauśītaki Brāhmanas of the Rigveda*, Motilal Banarsidass, Delhi and Vārāṇasī.

LE BRETON, DAVID

1997 *Du Silence*, Éditions Métailié, Paris (trad. it. *Sul silenzio. Fuggire dal rumore del mondo*, Cortina Editore, Milano).

LÉVI, SYLVAIN

1966 *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, PUF, Paris.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1955 *Tristes tropiques*, Librairie Plon, Paris (trad. it. *Tristi tropici*, il Saggiatore, Milano, 1975).

1958 *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris (trad. it. *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano, 1975).

1962 *La pensée sauvage*, Librairie Plon, Paris (trad. it. *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano, 1976).

1964 *Le cru et le cuit*, Librairie Plon, Paris (trad. it. *Il crudo e il cotto*, il Saggiatore, Milano, 1974).

1967 *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino.

1973 *Anthropologie structurale deux*, Librairie Plon, Paris (trad. it. *Antropologia strutturale due*, il Saggiatore, Milano, 1978).

MEYER, JOHANN JAKOB

1952 *Sexual Life in Ancient India. A Study in the Comparative History of Indian Culture*, Routledge & Kegan, London.

MÜLLER, F. MAX

1968 *A History of Ancient Sanskrit Literature*, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Vārāṇasī.

NAKAMURA, HAJIME

1964 *Ways of Thinking of Eastern Peoples (India, Cina, Tibet, Japan)*, University of Hawaii, Honolulu.

NEEDHAM, JOSEPH

1954-1971 *Science and Civilization in China*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge.

NICOLESCU, BASARAB

1996 *La transdisciplinarité*, Rocher, Monaco.

PANIKKAR, RAIMON

2008 *Mito, Simbolo, Culto. Mistero ed ermeneutica*, tomo I, in Id. *Opera Omnia*, vol. IX/1, Jaka Book, Milano.

SAID, EDWARD W.

1978 *Orientalism*, Pantheon Books, New York (trad. it. *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991).

STEVENSON, W. TAYLOR

1969 *History as Myth*, Seabury Press, New York.

VARENNE, JEAN

1967 *Mythes et légendes extraits des Brāhmaṇa*, Gallimard, Paris.

VARENNE, JEAN – ESNOL, ANNE-MARIE

1970 *Religione vedica e induismo*, in Henri-Charles Puech, a cura di, *Histoire des Religions*, Paris, Gallimard (trad. it. Henri-Charles Puech, *Storia delle religioni*, vol. XIII, Laterza, Roma-Bari, 1978).

WINTERNITZ, MAURICE

1962 *A History of Indian Literature*, University of Calcutta, Calcutta.

Abstract – ITA

La storia di Śunaḥśepa è uno dei più importanti miti vedici e si incentra su tre fondamentali mitemi: la presenza della morte, la qualità della vita e il desiderio della trascendenza. Questo mito racconta la storia della vita di un uomo sulla terra, parla del superamento della morte e del raggiungimento di una vita superiore. Non è un racconto sugli dèi o una narrazione cosmica, non teorizza la rinascita, espone dei fatti, è un rito iniziatico, sua più probabile origine storica.

Abstract – ENG

The story of Śunaḥśepa is one of the most important vedic myths and it centres three basic mythemes: the presence of the death, a very life and the wish of transcendency. This myth tells us the story of a man earthly life, tells us about the overcoming of the death and about a upper life. The myth is not a story of gods or a cosmic story, it tells us events, it is a initiatory myth, wich is its likely historical beginning.

GIOVANNI AZZARONI

ha insegnato Antropologia dello Spettacolo e Teatri Orientali nell'Università di Bologna. Ha svolto ricerche in Asia, Africa e nel Meridione d'Italia. Tra le sue pubblicazioni più recenti *Teatro in Asia*, 4 voll. (CLUEB 1998-2006); *Le realtà del mito due* (CLUEB 2008); *La Settimana Santa a Mottola* (CLUEB 2010); *Il mare della fertilità. Un'analisi antropologica della tetralogia di Mishima Yukio* (Aracne 2017); *Sguardi sul corpo tra Oriente e Occidente. Studi di antropologia filosofica* (CLUEB 2019); con Matteo Casari, *Asia il teatro che danza* (Le Lettere 2011) e *Raccontare la Grecia. Una ricerca antropologica nelle memorie del Salento griko* (Kurumuny 2015). È direttore scientifico della rivista on line "Antropologia e Teatro - Rivista di Studi".

GIOVANNI AZZARONI

was a professor of Anthropology of Performance and Asian Theatre in Bologna University. He worked on field in Asia, Africa and in South Italy. His latest books are *Teatro in Asia*, 4 vols (CLUEB 1998-2006); *Le realtà del mito due* (CLUEB 2008); *La Settimana Santa a Mottola* (CLUEB 2010); *Il mare della fertilità. Un'analisi antropologica della tetralogia di Mishima Yukio* (Aracne 2017); *Sguardi sul corpo tra Oriente e Occidente. Studi di antropologia filosofica* (CLUEB 2019); with Matteo Casari, *Asia il teatro che danza* (Le Lettere 2011) and *Raccontare la Grecia. Una ricerca antropologica nelle memorie del Salento griko* (Kurumuny 2015). He his the scientific director of the on line review "Antropologia e Teatro - Rivista di Studi".