



ARTICOLO

La dottrina degli avatāra come prova per la datazione dell'Abhinayadarpaṇa di Nandikeśvara

di Pietro Chierichetti

L'*Abhinayadarpaṇa* è uno dei più importanti testi dedicati al teatro-danza in India: attribuita al mitico personaggio di Nandikeśvara, l'opera si presenta come un compendio del più ampio *Nāṭyaśāstra* di Bharata, eponimo che identifica l'attore-danzatore per eccellenza, il fondatore di quest'arte in India, colui che trasmise agli uomini la disciplina divina nota come *nāṭya*.

Il mito racconta che fu il dio Brahmā, figura di demiurgo cui è affidata la creazione del mondo e che, singolarmente, non gode di particolare culto (a tal punto che in tutta l'India solo un tempio è a lui dedicato),¹ a preoccuparsi del fatto che non tutti potessero accostarsi al *Veda*,² lo scrigno dei testi sapienziali che custodisce la conoscenza sacra vista ed esposta sempiternamente dai ṛṣi, gli antichi saggi-veggenti.³ Gli *śūdra*, i membri della quarta casta esclusi dai riti caratteristici dei primi tre gruppi castali, nonché proprio dalla conoscenza vedica, e le donne non potevano, infatti, in alcun modo, secondo le regole dell'ortoprassia *hindū*, apprendere il *Veda*: a loro non veniva insegnato ed erano quindi lasciati fuori dalle pratiche sacrificali dei brahmani, dai riti che, nell'India più antica, costituivano il fulcro della pratica religiosa.

Brahmā, mosso a compassione per la loro sorte, decise di creare un quinto *Veda*, il *nāṭyaveda*, letteralmente "la scienza del *nāṭya*", che celasse sotto altra forma quella mitica ed eterna sapienza esposta nei quattro testi sacri tradizionali, *R̥gveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda* e *Atharvaveda*. In questo modo tutti avrebbero potuto avvicinarsi ai contenuti che stanno a fondamento della civiltà religiosa indiana. Brahmā affidò al saggio Bharata il compito di insegnare quest'arte agli uomini ed egli espose nell'imponente *Nāṭyaśāstra* tutto ciò che riguarda quest'affascinante disciplina.

¹ Esattamente a Puṣkar, nella regione del Rājasthān.

² *Veda*, infatti, significa conoscenza (dalla radice verbale sanscrita "vid" collegata al latino "video" e al greco "οἶδω").

³ I ṛṣi sono figure mitiche di saggi-veggenti che videro il *Veda* fuori dal tempo e lo esposero in forma orale così come è giunto a noi, di bocca in bocca attraverso i millenni, custodito grazie alle potenti tecniche di memorizzazione elaborate su suolo indiano.



Nandikeśvara è in qualche modo un *nomen-omen*: Nandin è, infatti, il toro che accompagna Śiva e che spesso è raffigurato con in groppa la sacra famiglia indiana, cioè Śiva, la paredra Pārvatī e i due figli Gaṇeśa e Skanda. Il nome tradirebbe dunque un legame con questo dio che è peraltro altrettanto collegato alla tradizione del *nāṭya* perché, secondo una mitologia ben nota, sarebbe stato proprio Śiva a insegnare a Bharata la variante *tanḍava* della danza attraverso il suo fedele servitore Tanḍu, mentre Pārvatī trasmetteva i segreti del *lāśya*, la tipologia di danza femminile caratterizzata da maggior dolcezza.

“In origine Brahmā dalle quattro facce rivelò l’arte del *nāṭya* a Bharata. E allora Bharata insieme alle schiere dei *gandharva* e delle *apsaras* eseguì davanti a Śambhu il *nāṭya*, il *nṛtta* e il *nṛtya*. Allora, dopo che Hara ebbe ricordato l’intensità della propria esecuzione, desiderò che Tanḍu, il primo nella schiera dei suoi attendenti danzatori, istruisse Bharata in quest’arte. E poiché Bharata gli era molto caro, gli insegnò innanzitutto il *lāśya* tramite Pārvatī” (AbhD 2-4; Chierichetti 2010: 17-19).⁴

Dunque Nandikeśvara sarebbe legato a Śiva e alla tradizione religiosa *śaiva* che mette al centro della propria religiosità proprio questo dio: questo nome molto diffuso nel sud dell’India Ghosh (1975: 30-31), proprio laddove la tradizione del teatro-danza proseguì pressoché ininterrotta attraverso i secoli, conservata gelosamente dai maestri e trasmessa altrettanto gelosamente agli allievi, *paramparam*,⁵ non dice però molto altro su quest’importante autore di un paio tra le opere più significative dedicate al *nāṭya*. A Nandikeśvara è attribuito, oltre all’*Abhinayadarpaṇa*, anche il *Bharatārṇava*, letteralmente “onda di Bharata”, secondo una tipica espressione usata nei titoli delle opere sanscrite che utilizzano il riferimento al mare, all’oceano e alle onde per indicare la vastità e l’eshaustività del testo.⁶ Il dio Indra, racconta un’altra storiella mitica, chiede a Nandikeśvara di esporgli quanto conosce sull’arte del teatro-danza. Nandikeśvara gli risponde che tutto è racchiuso nel *Bharatārṇava* che, con i suoi quattromila versi, contiene tutto ciò che è possibile conoscere dell’arte di Bharata. Il dio però lo prega di trovare una forma più concisa per presentare quanto da lui richiesto e Nandikeśvara gli offre proprio il dono

⁴ Tutte le traduzioni delle citazioni presenti nell’articolo sono, se non altrimenti indicato, a opera dell’autore.

⁵ Letteralmente “uno seguente l’altro”, espressione che sta a indicare la trasmissione di un sapere da maestro ad allievo, senza soluzione di continuità.

⁶ Per esempio il *Kathārṇava* attribuito a Śivadāsa o il *Kathāsaritsāgara* attribuito a Somadeva.



dell'*Abhinayadarpaṇa* (Coomaraswamy 1917: 15). Il termine "*darpaṇam*" significa propriamente "specchio" e viene utilizzato spesso nei titoli della letteratura in sanscrito quando si vuole indicare un compendio, una versione abbreviata di un'opera più ampia (Monier Williams 2008: 470).

Il testo attribuito a Nandikeśvara è dunque un compendio sull'arte del teatro-danza che tratta in particolar modo degli *abhinaya*, cioè degli strumenti che l'attore ha a disposizione per comunicare al pubblico il *rasa*, il succo, il gusto caratteristico, l'essenza dell'opera messa in scena (Chierichetti 2010: 7). Esistono diverse tipologie di *abhinaya*: l'*āṅgikabhinaya*, che consta dei gesti utilizzati nella rappresentazione secondo un codice che abbina ogni gesto a particolari realtà, il *vācīkābhinaya*, lo strumento vocale che comprende tutti gli utilizzi della voce e sconfina nella prosodia, nella metrica e nella dizione, l'*āhāryābhinaya* che riguarda i costumi, e infine il *sāttvikābhinaya* che concerne un insieme di stati psico-emozionali, per così dire fissi, e le loro modalità di espressione. Grazie a questo bagaglio l'attore-danzatore può mettere in scena un *bhāva* caratteristico, vale a dire un'emozione che guidi all'essenza (*rasa*) della rappresentazione. L'*Abhinayadarpaṇa* è composto in versi, per lo più metri *anuṣṭubh*,⁷ con uno stile misurato ed essenziale, davvero adeguato alla sua natura di compendio: le numerose espressioni formulari rendono ipotizzabile una lunga circolazione orale, tipica del resto di molte opere della letteratura indiana in sanscrito, e questo elemento spiega il grande successo e la grande diffusione del testo, utilizzato davvero nelle scuole di danza al fine di trasmettere gli insegnamenti basilari di quest'arte (Chierichetti 2010: 4).

Più difficile stabilire una datazione per il testo, cercando di individuare i momenti fondamentali della sua strutturazione, probabilmente da una fase orale a una fase scritta. In questa sede vorremmo approfondire proprio quest'ultimo aspetto, cercando di aggiungere un elemento importante al fine di stabilire una possibile datazione dell'opera.

Tradizionalmente dunque l'*Abhinayadarpaṇa* viene considerato una sintesi del *Bharatārṇava*. La data del *Bharatārṇava* non è però affatto definita, quindi da questa informazione sarebbe possibile impostare soltanto una cronologia relativa: questa pista tuttavia non condurrebbe molto lontano perché è stato rilevato che sarebbe errato pensare

⁷ Quattro versi (*pāda*) ognuno dei quali ha otto sillabe.



che il *Bharatārṇava* sia davvero precedente all'*Abhinayadarpaṇa*; il mito non darebbe cioè conto della reale sequenza cronologica (Ghosh 1975: 27).

Vi è stato chi ha voluto vedere nell'uso *parasmaipada* della radice verbale *rabh* (AbhD 31; 34) un arcaismo, ma questo potrebbe anche essere spiegato con l'influenza dei pracriti sul sanscrito e comunque non direbbe poi moltissimo, se non una semplice indicazione di arcaicità del testo.⁸ Un'affermazione piuttosto netta è quella di Manomohan Ghosh per cui il testo esisterebbe già nel XIII secolo e parrebbe essere non troppo antico, ma lascerebbe presupporre qualche secolo di vita (Ghosh 1975: 31 sgg). Si tratta di un'opinione piuttosto aleatoria che non offre appigli sicuri, se non un generico termine *ad quem* dipendente da notizie sulla presenza del testo nella forma oggi conosciuta.

In questo breve articolo vorremmo invece concentrarci su un importante elemento interno al testo, forse utilizzabile per affrontare seriamente il problema della datazione dell'opera.⁹ Si tratta di una sezione particolare dedicata ad alcuni gesti delle mani (*mudrā*) che indicherebbero i dieci *avatāra* di Viṣṇu (AbhD 216-225).

Il dio Viṣṇu, figura antichissima presente già in alcuni inni rigvedici,¹⁰ è un protagonista assoluto del *pantheon* indiano fino ai nostri giorni: è divinità che gode di culto diffuso e che definisce quella che è possibile considerare una delle religioni presenti su suolo indiano e racchiuse nella definizione tutta occidentale di induismo, vale a dire quella *vaiṣṇava*.¹¹ La mitologia di Viṣṇu è estremamente ricca e uno dei tratti caratteristici di questo dio è quello di manifestarsi in forma mitica o eroica attraverso i cosiddetti *avatāra*, figure che scandiscono le ère cosmiche e compiono imprese straordinarie rivelando il potere e l'amore del dio verso gli uomini e il mondo. *Avatāra* è una parola derivata dalla radice verbale sanscrita "*tr*" ("attraversare") preceduta dal prefisso "*ava*" che indica un movimento verso il basso: Viṣṇu colma la distanza tra realtà divina e realtà umana scendendo sulla terra sotto svariate forme e contribuendo alla conservazione del mondo originato da Brahmā. L'*avatāra* è dunque una

⁸ Le radici verbali sanscrite possono essere coniugate secondo tre generi, *parasmaipada* (attivo), *ātmanepada* (medio) e passivo (Della Casa 1998: 35).

⁹ Un cenno a questa possibilità è riportato da Ghosh 1975: 34.

¹⁰ Su Viṣṇu vedansi Pattanaik 1999 e Glucklich 2008. Il *R̥gveda* è la raccolta di inni più antica della tradizione letteraria indiana (vedasi Pelissero 2007: 19-27).

¹¹ Sotto il nome di induismo vengono da sempre classificate varie "religioni" indiane, ognuna delle quali ha al centro una divinità specifica che viene posta a capo del *pantheon* (*vaiṣṇava* con Viṣṇu, *śaiva* con Śiva).



discesa della divinità nel mondo degli uomini nei momenti critici della sua storia.¹²

In realtà la dottrina degli *avatāra* non è caratteristica solo di Viṣṇu e molto spesso in India capita di imbattersi in qualcuno che pretende di essere l'*avatāra* di una divinità o di un personaggio mitico della tradizione culturale e religiosa. Queste figure avatariche sono innumerevoli nella mitologia, nella letteratura e nella storia indiane (Piano 1996: 151).¹³

Questa tradizione degli *avatāra* di Viṣṇu si sviluppa a cavallo dell'era volgare e avrebbe origine dalla *Bhagavadgītā*, testo collocabile intorno all'inizio del II sec. a.C. (Pelissero 2007: 91): sarebbe un fenomeno caratteristico dello sviluppo della religione *vaiṣṇava* in epoca medievale anche se non è appunto tipico soltanto di questa figura divina (Roy 2002: 27).¹⁴

“Il concetto di *avatāra* diventa evidente nei *purāṇa* e nei poemi epici. La *Bhagavadgītā* afferma che l'Essere Supremo (*puruṣottama*) ‘assunse una forma’ o ‘entrò in un corpo umano’, e che ciò si verifica di età in età in risposta a particolari necessità o in momenti di crisi” (Lee 2002: 151). In questo testo, che è un autentico monumento filosofico e religioso dell'India, Kṛṣṇa, eroe che guida il carro di Arjuna, uno dei cinque protagonisti della guerra fratricida attorno alla quale ruota tutto il poema *Mahābhārata* (in cui la *Bhagavadgītā* è compresa), risponde a una serie di dubbi di Arjuna, svelandosi come manifestazione del dio supremo che appare sulla terra allorché il *dharma* è messo in crisi: “*yadā yadā hi dharmasya glānir bhavati bhārata abhyutthānam adharmasya tadā ātmānam sṛjāmi aham*” [“Ogni qual volta c'è l'esaurimento del *dharma*, o Bharata, (e) il risveglio dell'ingiustizia, allora io emetto il (mio) Sé”] (BhG 4.7.8).

In origine Kṛṣṇa non è altri che un eroe, tra le altre cose particolarmente devoto a Śiva (Wilkins 2003: 183): suo compito è quello di aiutare Arjuna e i suoi fratelli nella difficile impresa che li contrappone ai cugini Kaurava per ottenere il trono di Hastināpura, capitale del regno, nella guerra che è oggetto dell'immenso poema *Mahābhārata*.

Nell'opera di Nandikeśvara vengono attribuiti alcuni gesti delle mani ai diversi *avatāra*: si tratta di dieci figure, ognuna delle quali legata a una particolare situazione del mondo che

¹² La dottrina degli *avatāra* funzionò anche meravigliosamente per inglobare nel culto *vaiṣṇava* una serie di figure mitologiche con tutta probabilità autonome e autoctone (Piano 1996: 151).

¹³ La vicenda contemporanea di Sathya Narayana Raju Ratnakaram, noto come Sai Baba, ne è una delle testimonianze più recenti.

¹⁴ “La più antica e chiara esposizione della teoria dell'*avatāra* fiorisce nella sua forma brahmanica nella *Bhagavadgītā*” (Roy 2002: 36). “La definizione più diffusa del concetto di *avatāra* si trova nella *Bhagavadgītā* (BhG), il libro dell'induismo più noto fuori dall'India” (Saindon 2003: 300).



determina l'intervento di Viṣṇu, il quale contribuisce dunque a mettere gli uomini al sicuro da scompensi, tragedie, pericoli e difficoltà che ne minacciano la sopravvivenza.

Sono soprattutto i *purāṇa*, i testi che riportano una serie di leggende e miti dei primordi, a tramandare numero, nomi e imprese di questi *avatāra*. Le liste di *avatāra* di Viṣṇu sono piuttosto varie sia per numero che per figure: si va da un minimo di sette a un massimo di trentanove.¹⁵ Il *Mahābhārata* afferma che vi sono innumerevoli incarnazioni della divinità: in particolare, la sezione *Nārāṇīya* del *Mahābhārata* contiene due liste, la prima (MhB 12.326.72) enumera sei *avatāra*, la seconda (MhB 12.337.36) quattro (Lee 2002: 152). L'elenco canonico però, confermato anche da un'abbondante iconografia, ne presenta dieci (Piano 1996: 151). "Nonostante il numero degli *avatāra* originari di Viṣṇu sembri essere stato fissato abbastanza presto in dieci, i nomi di questi variano nelle liste date nei *purāṇa* più antichi" (Lee 2002: 152). Questi dieci *avatāra* sono tradizionalmente: Matsya (il pesce), Kūrma (la tartaruga), Varāha (il cinghiale), Nṛsiṃha (l'uomo-leone), Vāmana (il nano), Paraśurāma (Rāma dotato di scure), Rāma (figlio di Daśaratha e sposo di Sītā, eroe del poema epico *Rāmāyaṇa*), Kṛṣṇa ("lo scuro", eroe amico dei Pāṇḍava nella guerra raccontata nel *Mahābhārata*), Buddha (figura coincidente con il Buddha storico, Siddhārtha Gautama)¹⁶ e Kalki (*avatāra* venturo che giungerà al termine di una grande era).¹⁷ Questi sono i dieci *avatāra* tradizionalmente noti e riconosciuti.

Questa lista pare definita già nel XI sec. d.C. visto che l'opera di Kṣemendra *Daśāvatāracarita*, che registra proprio il catalogo di dieci qui sopra esposto, è di quel periodo (Winternitz 1963: 81; Saindon 2003: 303): infatti, viene detto chiaramente "*buddhāvatāro navamaḥ*" ("Buddha, nono *avatāra*"), per cui Viṣṇu discende sulla terra come figlio del re Śuddhodana del clan degli Śākya per diventare *guru* dell'universo (9.1-74; Saindon 2003: 303). "Dall'epoca medievale, il numero di *avatāra* del dio supremo si è stabilito in dieci e in questa lista appare, alla nona posizione, il Buddha. Oltre questa enumerazione, divenuta quella classica, esistono, in numerose opere sanscrite, liste più o meno lunghe e differenti, nelle quali il nome di Buddha non compare sempre" (Saindon

¹⁵ Il *Bhāgavatapurāṇa* (1.3.5 sgg.) ne elenca fino a ventiquattro.

¹⁶ La figura del Buddha come personaggio storico compare ben definita in alcuni *purāṇa*: *Viṣṇupurāṇa* (3.18); *Bhāgavatapurāṇa* (1.3.24, 2.7.37, 11.4.23); *Garuḍapurāṇa* (1.1, 2.30.37, 3.15.26); *Agnipurāṇa* (16); *Naradapurāṇa* (2.72); *Liṅgapurāṇa* (2.71); *Padmapurāṇa* (3.252).

¹⁷ L'oscillazione tra la forma Kalki e Kalkin è stata mantenuta nelle citazioni; si è adottata però la forma Kalki in linea con il principio di citare le parole sanscrite allo stato tematico (Monier Williams 2008: 262).



2003: 300). Le liste variano certamente di molto, ma ai fini della nostra breve indagine occorre considerare in particolare proprio l'*avatāra* del Buddha:¹⁸ “L’inserimento del Buddha tra gli *avatāra*, così come la questione del suo ruolo, sono opera soprattutto degli autori dei diversi *purāṇa*” (Saindon 2003: 301). Alcuni *purāṇa* come il *Kūrmapurāṇa*, il *Mārkaṇḍeyapurāṇa* e il *Vāmanapurāṇa* non registrano l'*avatāra* del Buddha, altri invece, pur senza citare il Buddha, menzionano Kalki, per esempio il *Brahmapurāṇa*, il *Brahmāṇḍapurāṇa* e il *Viṣṇupurāṇa*; testi quali il *Garuḍapurāṇa*, il *Liṅgapurāṇa*, il *Varāhapurāṇa* e il *Padmapurāṇa* collocano poi il Buddha al nono posto, dopo Kṛṣṇa e prima di Kalki (Saindon 2003: 303). La presenza del Buddha in testi puranici che ne fanno un *avatāra* di Viṣṇu, pur senza collocarlo in una lista, è però piuttosto attestata: *Agnipurāṇa* (16.1-7), *Matsyapurāṇa* (47.247), *Narasimhapurāṇa* (36.9). Altrettanto attestata è la figura del Buddha *avatāra* negli inni dedicati a Viṣṇu: *Devībhāgavatapurāṇa* (10.5.12), *Matsyapurāṇa* (54.19), *Varāhapurāṇa* (48.22). Anche nel *Bhāgavatapurāṇa* (1.3) il Buddha è elencato come il ventiquattresimo dei venticinque *avatāra* di Viṣṇu.

Il buddhismo, come corrente religiosa e filosofica predicata da Siddhārtha Gautama (566-486 a.C.), un principe della dinastia degli Śākya originario di Kapilavastu, nel Nepal meridionale, si diffuse sempre più nel subcontinente indiano fino a diventare, sotto l'Impero dei Maurya (325-185 a.C.) la religione prevalente, specie tra le *élites*.¹⁹ Questa diffusione corrispose a un progressivo arretrare delle posizioni del culto tradizionale legato al *Veda* e al sacrificio. Il successo del buddhismo in India continuò fino all'avvento delle invasioni islamiche, allorché le gerarchie politiche, ritirando appoggi e finanziamenti alle comunità di monaci, causarono in pratica la progressiva scomparsa del buddhismo su suolo indiano: la presenza di buddhisti in India si registrò tuttavia ancora a lungo, mentre la predicazione del Buddha riscontrava un successo sempre maggiore al di là dell'Himālaya, in Cina, in Giappone e in Indocina.²⁰

¹⁸ Singolarmente, il *Bhāgavatapurāṇa* fornisce anche una lista di ventidue *avatāra* (1.3.24) di cui una menziona il Buddha (2.7.37), poi una di sedici (11.4.22), una di undici (10.40.22) e infine una di dieci *avatāra* tra i quali però non compare né il Buddha, né Kalki (10.2.40-41). Vedasi Saindon 2003: 302.

¹⁹ I Maurya sono i primi grandi sovrani dell'India antica: Candragupta, il fondatore della dinastia, riuscì a unificare tutto l'immenso territorio tra l'Indo e il Gange subito dopo le conquiste indiane di Alessandro il Macedone. Vedasi Wolpert 1985: 61-73.

²⁰ In seguito alle invasioni islamiche il buddhismo conobbe un progressivo declino: i grandi complessi monastici come Nālandā godevano, infatti, dei finanziamenti dei sovrani e l'avvento del nuovo quadro cultural-religioso privò i monasteri buddhisti del necessario sostentamento economico (vedasi, tra gli altri,



La presenza del Buddha, letteralmente “il risvegliato/l’illuminato”, nel novero degli *avatāra* di Viṣṇu potrebbe dunque stupire se non fosse dipendente da una caratteristica tendenza del mondo religioso e culturale indiano, quella di assimilare elementi anche contrastanti, sfumare le contrapposizioni e includere nel proprio orizzonte di senso elementi eterogenei (cfr. Pelissero 2011: 71; Hacker 1983: 11-28; Halbfass 1990). “Il concetto dell’*avatāra* Buddha sembra essersi formato durante il periodo tra la metà del V sec. e il VI sec. Ciò significa che l’*avatāra* Buddha, che si dice sia l’ultima incarnazione storica di Viṣṇu, è davvero collocabile nel periodo in cui vennero redatti in India i *purāṇa*” (Lee 2002: 155). Del resto le stesse figure di Rāma e di Kṛṣṇa erano certo pre-esistenti la loro collocazione nel gruppo dei dieci tradizionali *avatāra*: la loro presenza nel mito e nel patrimonio leggendario dell’India non è dovuta alla dottrina degli *avatāra*.²¹ Allo stesso modo anche il Buddha, in origine apertamente avverso ai brahmani e alle loro dottrine,²² sarà stato incluso in questa lista solo a un certo punto del percorso della religiosità indiana.

Tornando all’*Abhinayadarpaṇa* di Nandikeśvara, si rileva che l’elenco di *avatāra* fornito da questo testo (AbhD 216-225) si discosta da quello riportato qui e maggiormente diffuso fino ai nostri giorni: Matsya, Kūrma, Varāha, Nṛsiṃha, Vāmana, Paraśurāma, Rāmacandra, Balarāma, Kṛṣṇa e Kalki. La lista presentata da Nandikeśvara sostituisce il Buddha con Balarāma e sposta Kṛṣṇa dall’ottava posizione alla nona rispetto all’elenco oggi assunto come tradizionale. L’appellativo Rāmacandra indica invece sempre Rāma, “dal volto di luna”, l’eroe del poema *Rāmāyaṇa*, ed è quindi solo un diverso modo di definire la medesima figura. Se, dunque, l’*avatāra* del Buddha è stato inserito solo a partire da un certo periodo, è possibile utilizzare questo criterio per fissare un termine *ante quem*, prima del quale deve essere stato composto l’*Abhinayadarpaṇa* di Nandikeśvara nella forma a noi pervenuta. D’altra parte è ovvio che il testo, contenendo la lista dei dieci *avatāra*, può essere stato prodotto, o aver trovato la sua forma attuale, dopo che venne a definirsi la

Puech 1984).

²¹ I miti di Kṛṣṇa e di Rāma non possono essere ridotti alla loro figura di *avatāra*: Kṛṣṇa compare come divinità solo a partire dal *Mahābhārata*, ma è personaggio dal culto antichissimo (vedasi Matchett 2009: 7 sgg.), mentre Rāma è in origine un eroe della dinastia solare (Raghava) e il suo nome compare già in RV 10.93.14.

²² La questione del rapporto tra induismo e buddhismo è davvero piuttosto complessa. Se vi è chi non vede soluzioni di continuità tra i due fenomeni (Coomaraswamy 2005), pare certo che il Buddha si pose fuori dalla tradizione brahmanica e vedica (vedansi Filoramo 2005: 335-368; Botto 1974).



stessa dottrina avatarica di Viṣṇu. Questo secondo riferimento può essere fissato appunto intorno al II sec. a.C. allorché, presumibilmente, prese forma l'idea che Viṣṇu scendesse sulla terra sotto forma di creature mitiche o eroiche. Se volessimo fissare dunque una data di partenza potremmo ritenere che il testo di Nandikeśvara, contenendo un riferimento alla dottrina degli *avatāra*, non sarà di certo precedente il II sec. a.C.

Per cercare di chiarire l'epoca di composizione dell'opera occorre però valutare quando il Buddha cominciò a essere accolto tra gli *avatāra* di Viṣṇu e porre questa seconda data come punto limite, prima del quale andrà collocato il testo.

Lo scopo di questa nostra indagine è volto dunque a esaminare criticamente questo strumento per la datazione dell'opera e valutarne l'opportunità di effettivo utilizzo a questo fine. Il ragionamento sottinteso alla presente indagine è in sostanza questo: siccome il Buddha venne accolto tra gli *avatāra* di Viṣṇu solo a partire da un certo periodo, è dunque possibile situare l'*Abhinayadarpaṇa* prima di questa data proprio perché non registra nella lista il Buddha, ma Balarāma.

Balarāma (letteralmente "Rāma il forte"), detto anche Baladeva ("il dio della forza"), è il fratello maggiore di Kṛṣṇa e secondo un mito sarebbe nato da un capello bianco di Viṣṇu, mentre Kṛṣṇa, che significa letteralmente "scuro", da un capello nero del dio. Secondo un'altra versione del mito la nascita di Balarāma sarebbe dovuta a un evento prodigioso: il tiranno Kaṃsa, re di Mathurā, uccideva tutti i figli della sorella Devakī perché, secondo una profezia, il figlio di Devakī lo avrebbe spodestato.²³ Dopo che ben sei figli di Devakī furono uccisi da Kaṃsa, l'embrione del settimo fu miracolosamente spostato dal grembo di Devakī a quello di Rohinī, che desiderava un figlio, e nacque così Balarāma. Può essere che Balarāma fosse in origine una divinità agricola o addirittura una figura storica: la classica rappresentazione dell'eroe è, infatti, accompagnata da alcuni attributi come l'aratro e il mortaio (Schleberger 1999: 237; 239). Balarāma è anche chiamato Halāyudha ("armato di aratro") o Saṃkarṣaṇa ("aratore"). La sua figura è intesa come *avatāra* di Śeṣa (o Ananta), il serpente mitico sul quale Viṣṇu giace addormentato: dalla bocca di Balarāma sarebbe uscito questo serpente che si sarebbe poi dileguato tra le acque dell'oceano primordiale.²⁴

²³ Sul parallelo tra questo mito e la leggenda di Romolo e Remo vedasi Filoramo 1996: 87. È possibile richiamare anche il mito di Cronos divoratore dei propri figli nel mondo greco, nonché, *mutatis mutandis* l'episodio evangelico noto come la strage degli innocenti compiuto da Erode (*Vangelo di Matteo*, 2.1-16).

²⁴ Su Viṣṇu *anantaśayana*, "reclinato su Ananta", vedasi Dallapiccola 2005: 8-9.



Questi elementi collegano decisamente Balarāma alla dimensione ctonia: la religione *vaiṣṇava* assimilò poi tutte queste leggende e fece di Balarāma un *avatāra* di Viṣṇu, legandolo al mito di Kṛṣṇa. Questa prospettiva entrò forse in crisi allorché Kṛṣṇa fu considerato la forma principale del dio supremo e Balarāma divenne un *avatāra* al posto di Kṛṣṇa, assunto al rango di divinità primaria, così come appare a partire dalla *Bhagavadgītā* e nel *Bhāgavatapurāṇa*.²⁵

In origine nella lista degli *avatāra* Balarāma era l'annunciatore di Kṛṣṇa e lo precedeva proprio per questo motivo. L'elenco degli *avatāra* è, infatti, strutturato in modo tale da scandire il corso delle ère e del tempo cosmico: in India il tempo è determinato in molti modi, ma una delle modalità più diffuse è quella relativa proprio agli *avatāra* di Viṣṇu. La loro successione definisce, infatti, il susseguirsi del tempo, il passaggio da uno *yuga* ("età") all'altro. Secondo la tradizione, allorché Kṛṣṇa staccò il piede dalla terra per salire nel mondo degli dei, esattamente il 18 febbraio del 3102 a.C., iniziò il *kaliyuga*, l'ultima età del grande ciclo temporale, il *mahāyuga*, una grande età, lungo dodicimila anni divini. Nella tradizione indiana il tempo è ciclico e scandito da quattro diverse età che ritornano continuamente, il *kṛtayuga*, l'età perfetta, compiuta, il *tretāyuga*, una sorta di età dell'argento, lo *dvāparayuga*, allorché il rispetto del *dharma*, la legge universale, viene ancora meno, e infine il *kaliyuga*, l'ultima età, quella della corruzione. Queste età durano complessivamente 12.000 anni divini (un *mahāyuga*), ognuno dei quali dura a sua volta 360 anni umani (Piano 1996: 180 e segg.).

La presenza del Buddha avrebbe quindi svolto le funzioni di Kṛṣṇa, indicare l'avvento dell'ultima era e quindi di Kalki, che segnala la chiusura di un *mahāyuga* (Lee 2002: 156): "Sembra dunque che l'immagine di Kalki connessa alla fine del *kaliyuga* sia apparsa prima di quella del Buddha che fu associato invece all'inizio di questa era turbolenta" (Saindon 2003: 305). Kalki è un guerriero armato di spada che giunge al termine del *kaliyuga* a cavallo di un bianco destriero per punire tutti coloro che hanno trasgredito il *dharma*: è possibile che dietro questa figura in realtà si celi proprio un'eco dello stesso buddhismo, nonché il riflesso delle preoccupazioni dei brahmani davanti all'arrivo in India di una serie di invasori stranieri, dai Greci agli Śaka.²⁶

²⁵ "kṛṣṇas tu bhāgavan svayam" ["Kṛṣṇa è l'Essere Supremo"] (BhP 1.3.28).

²⁶ I Greci arrivano in India a seguito della spedizione di Alessandro il Macedone e vi fondano regni di varie



L'idea che il Buddha fosse un *avatāra* di Viṣṇu sorse tra la metà del V sec. e il VI sec. d.C. La citazione del Buddha come *avatāra* contenuta nell'edizione Kumbhakona del *Mahābhārata*, che sarebbe precedente a queste date, è stata, infatti, considerata un'interpolazione (Lee 2002: 152; Saindon 2003: 302). La prima citazione affidabile è allora racchiusa nel *Viṣṇupurāṇa*, databile appunto intorno al V-VI sec. d.C.

In un famoso studio sui *purāṇa* di R. C. Hazra, *Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs*, pubblicato nel 1940, lo studioso fa notare che l'*avatāra* del Buddha non sarebbe conosciuto prima degli inizi del VI sec. d.C. e con tutta probabilità fu proprio verso il 550 d.C. che cominciò a divenire una figura diffusa (Hazra 1940). La popolarità di quest'immagine del Buddha come *avatāra* va posta quindi nel VII sec. d.C. viste le importanti fonti che la registrano proprio a partire da questo periodo. Il gruppo dei dieci *avatāra* sarebbe stato invece definito poco prima del VII sec. d.C. (Saindon 2003: 301-302). Anche P. V. Kane conferma questi dati pur rilevando una certa disomogeneità tra gli *hindū* a questo proposito (Kane 1962 [Vol. 2.2]: 721-723; [Vol. 5.2]: 823-824, 996-997).

L'*avatāra* del Buddha è rappresentato nel tempio Gupta di Viṣṇu Daśāvatāra a Deogarh, in Uttar Pradesh, che è stato datato al 600 d.C. ca. Inoltre vi sono due iscrizioni, una d'epoca Pallava del VII sec. ("matsyaḥ kūrmo varāhaś ca narasiṃho 'tha vāmanaḥ / rāmo rāmaś ca rāmaś ca buddhaḥ kalkīti te daśa")²⁷ e una tamil dell'VIII sec. in cui compare la citazione del Buddha come *avatāra* (Banerjea 1956: 420-425).²⁸ "Il Buddha *avatāra* non è menzionato nel *Mahābhārata* e appare per la prima volta nel *Viṣṇupurāṇa* dove è già definito nei dettagli. In ogni caso, bisogna considerare che solo pochi *purāṇa* menzionano il Buddha come *avatāra* di Viṣṇu. Per esempio il *Vāyupurāṇa* enumera sì gli *avatāra* di Viṣṇu, eppure il nome del Buddha non è incluso tra questi" (Lee 2002: 155).

dimensioni noti alla storiografia come regni indo-greci. Gli Śaka (Sciti) invadono l'India da nord a partire dal I sec. a.C.: cacciati dalle loro terre d'origine probabilmente dai Kuṣāṇa, che a loro volta arriveranno in India sotto la spinta dell'Impero degli Han, queste popolazioni entrano progressivamente in India e vi creano dei regni. Celebre è il re Gondophares, collegato alla leggenda della predicazione cristiana in India a opera dell'apostolo Tommaso. Śaka in India e Parti in Persia costituiscono due rami della stessa invasione (Wolpert 1985: 76-77). Spinti più all'interno dai Kuṣāṇa, gli Śaka si stabiliscono poi tra il Rājasthān e il Madhya Pradesh e sono forse gli antenati dei *rājput* insieme a Kuṣāṇa e Unni bianchi (Pelissero 2011).

²⁷ "Matsya, Kūrma, Varāha e Narasiṃha, poi Vāmana, Rāma, Rāma e Rāma, e poi Buddha e Kalki, questi sono i dieci [*avatāra*]; con la triplice ripetizione di "*rāma*" si intendono Paraśurāma, Rāma e Balarāma. Cfr. Roy 2002: 39.

²⁸ Hazra colloca l'inizio di questo processo nel 550 d.C. ca. I Pallava furono una dinastia regnante nel sud dell'India con alterne fortune tra il V e il XII sec. d.C. (Wolpert 1985: 98-100).



Il *Varāhapurāṇa*, un altro dei diciotto *mahāpurāṇa*, afferma che il devoto dovrebbe sacrificare in onore di Bala e di Kṛṣṇa per avere figli, per Kalki quando vuole sconfiggere nemici e per il Buddha quando desidera bellezza, benché non elenchi quest'ultima figura esplicitamente come *avatāra* (VarP 15.9-18).²⁹

A questo punto è possibile scandire alcuni passaggi di questa vicenda degli *avatāra*: certamente il culto *vaiṣṇava* riuscì a inglobare alcune figure divine in origine indipendenti. Questo fenomeno è evidente se si pensa soprattutto ai primi *avatāra*, bestie primordiali dall'aspetto "totemico" come il pesce (*matsya*), la tartaruga (*kūrma*) e il cinghiale (*varāha*): alcuni di questi compaiono come personaggi mitologici nel *Mahābhārata* (Lee 2002: 154), ma senza alcun legame con Viṣṇu. Il *Mahābhārata*, per esempio, cita Matsya come salvatore di Manu (3.185) e Kūrma come supporto del monte Meru per il frullamento dell'oceano di latte (1.16.10-11).³⁰ La stessa immagine del cinghiale va collegata a culti pre-arya, vicini a quelli del maiale sacro diffusi anche in tanta parte dell'Asia (Fuchs 1996: 78 sgg.): il *R̥gveda*, infatti, cita un cinghiale ostile agli arya e ucciso da Indra,³¹ mentre la *Taittirīyasamhitā*, una particolare recensione della raccolta nota come *Yajurveda*,³² parla di un cinghiale che accumulò immense ricchezze sottratte agli *asura* (Lee 2002: 154). "È un fatto storico che i vari *avatāra* di Viṣṇu appaiono spesso come divinità regionali o tribali che sono state assunte dall'induismo canonico nel novero delle diverse forme di Viṣṇu" (Lee 2002: 153). Una sorta di figure totemiche di clan autoctone, poi inglobate nella tradizione *hindū* e in particolare in quella *vaiṣṇava* (Lee 2002: 154). Allo stesso modo, personaggi semidivini quali Rāma o Kṛṣṇa vennero inseriti nella tradizione religiosa *vaiṣṇava* come *avatāra* di Viṣṇu.

"Nel guardare a queste divinità regionali, a questi eroi e a questi animali come diverse forme di Viṣṇu, l'induismo tentò di adattarsi alla grande varietà delle tradizioni locali. Benché non tutte le tradizioni e le scuole filosofiche accettassero uno status non

²⁹ Al posto del Buddha compare, infatti, Vasudeva (nome che indica nella mitologia il padre di Kṛṣṇa, ma che è il dio supremo nella religione *bhāgavata*). Vedasi Piano 1996: 96-106. Su Vasudeva vedasi Matchett 2009: 6-7.

³⁰ Racconta un mito che gli dei dovettero frullare l'oceano di latte, uno dei sette cerchi concentrici che circondano le sette isole (*dvīpa*) di cui è composto il mondo secondo la geografia mitologica *hindū*, per recuperare tutte le "cose buone" che erano andate perdute (Coomaraswamy-Nivedita 2007: 239-240).

³¹ Per le citazioni di *varāha* nel *R̥gveda* si faccia riferimento agli inni RV 1.114; 8.77; 10.86.

³² Lo *Yajurveda* è una raccolta di *yajus*, formule utilizzate durante il rituale.



trascendente per Kṛṣṇa, il motivo si dimostrò estremamente produttivo in altre aree, perché consentì l'inclusione di eroi popolari e figure oggetto di venerazione nel credo complessivo del visnuismo” (Lee 2002: 154).

Questo processo si intreccia con un altro fenomeno caratteristico dell'India a cavallo dell'era volgare e cioè la divinizzazione di Kṛṣṇa come dio supremo, iniziata con tutta probabilità nella *Bhagavadgītā* e realizzatasi poi pienamente in opere quali il *Bhāgavatapurāṇa*.

Il culto di Kṛṣṇa ha indubbiamente determinato uno spostamento nell'elenco degli *avatāra*, stimolando e confermando la presenza del Buddha.

“Sembra che il Buddha *avatāra* sia originariamente estraneo al ciclo degli *avatāra* di Viṣṇu. Di fatto il Buddha è incluso in queste liste di dieci in maniera meno vincolante rispetto ad altre figure. Prima dell'apparizione nel *Viṣṇupurāṇa*, l'*avatāra* di Kṛṣṇa è seguito dall'*avatāra* Kalkin. Il *Mahābhārata* (3.188.14) e il *Vāyupurāṇa* (2.36.96), che non fanno menzione del Buddha come *avatāra*, affermano che Viṣṇu nascerà come Kalkin per sgominare barbari ed eretici. Nel *Vāyupurāṇa* (2.36.103-155) si dice che Kṛṣṇa è l'incarnazione che ristabilirà il *dharma* e distruggerà i demoni, ingannando le creature corrotte con la *yoga-māyā* ed egli è seguito da Kalkin. Quando questa lista compare nel tardo *Matsyapurāṇa* (47.247) Kṛṣṇa svanisce e si dice che Viṣṇu è divenuto il Buddha per ristabilire il *dharma* e distruggere i demoni” (Lee 2002: 156).

La stessa presenza di Vasudeva al nono posto della lista, come per esempio succede nel *Varāhapurāṇa*, potrebbe essere determinata da questo fenomeno.

Se dunque proviamo ad abbozzare la linea di sviluppo della lista degli *avatāra* possiamo proporre una prima fase in cui a Balarāma come ottavo *avatāra* segue Kṛṣṇa come nono, quest'ultimo a segnalare l'inizio dell'ultima era, il *kaliyuga*, che sarà chiusa dall'avvento di Kalki, figura apocalittica collegata alla fine della grande era cosmica. Kṛṣṇa è in qualche modo l'annunciatore del *kaliyuga*: il suo ruolo poté allora essere assunto a pieno titolo dal Buddha che, identificato dai brahmani come sovvertitore dell'ordine fondato sul *Veda*, sulla separazione castale e sul sacrificio animale, venne a rappresentare un principio caotico caratterizzante l'inizio dell'ultima era, quella del disordine e dello stravolgimento del *dharma* (Doniger 2002: 288 sgg.).



Con tutta probabilità la figura di Kalki è proprio dipendente dal buddhismo: “L’idea del futuro salvatore indù, Kalkin, potrebbe appunto essere uno degli antichi apporti buddhisti” (Doniger 2002: 298). La dottrina buddhista di Maitreya, il Buddha futuro che giungerà a chiusura del tempo concesso agli uomini, ha sicuramente influito su quest’idea di un castigatore finale (Doniger 2002: 289). I brahmani, una volta posta la figura prima di Kṛṣṇa o poi del Buddha come *sehñal* dell’avvento dell’ultima era, pensarono di chiudere quest’epoca corrotta con un giudice dai tratti apocalittici, influenzati in questo anche da fenomeni religiosi iranici e di altra origine. La stessa figura di Maitreya deve forse la sua origine proprio al mito iranico di Saošyant contenuto nell’*Avesta*.³³ La *parusía* di Cristo, la sua seconda venuta,³⁴ e il Saošyant nel mondo persiano costituiscono efficaci paralleli di questa figura chiliastica della mitologia *hindū*. Secondo il *Mahābhārata*, allorché in uno stesso segno zodiacale si produrrà la congiunzione di Sole e Luna con Giove e con l’asterismo lunare *tiṣya*, nascerà nella città di Sambhala, nota a Tolomeo come Sambalaka, un brahmano di nome Kalki che sterminerà barbari e nemici del *dharma* riportando l’età dell’oro *kṛtayuga* (Piantelli 1996: 43).³⁵

La presenza nei primi secoli dell’era cristiana su suolo indiano di “barbari” come i Greci, gli Śaka, i Pahlava e i Kuṣāṇa, irrispettosi del *dharma* tradizionale e in alcuni casi propensi ad accogliere il buddhismo,³⁶ portò le caste brahmaniche a una reazione ben precisa attraverso una visione millenaristica simile a quella che si diffuse in Europa occidentale dopo il crollo dell’Impero Romano d’Occidente.

Kṛṣṇa, signore dell’illusione, e il Buddha, predicatore di false dottrine, erano accomunati nell’obiettivo di confondere il *dharma* per poter rivelare chi avrebbe meritato la punizione di Kalki e chi invece avrebbe goduto di infiniti meriti una volta conclusasi la grande era (Doniger 2002: 289-290).

³³ *Avesta, yasna* 12.7. La più antica citazione di Maitreya contenuta nei testi buddhisti è in *Cakkavattisihanāda sutta, Dīgha nikāya*, 26. Vedasi anche Sponberg-Hardacre 1988.

³⁴ *Apocalisse* 22,20.

³⁵ Il buddhismo *kālacakra* farà proprio questo tema collocando la mitica città di Sambhala in una caverna sotterranea.

³⁶ È noto che il re dei Kuṣāṇa Kaniška convocò un grande concilio buddhista dal quale scaturì la versione *mahāyana* della dottrina (Thakur 1998). Un altro caso emblematico è quello dei Sātavāhana, la cui difesa del buddhismo proprio a cavallo dell’era volgare nel cuore dell’India è testimoniata da imponenti opere d’arte come lo *stūpa* di Amarāvati (vedansi Mahajan 1968: 400; Prasad 1988: 116).



In una seconda fase l'elevazione di Kṛṣṇa al rango di divinità suprema determinò la sua rimozione dalla lista degli *avatāra*. Al suo posto fu dunque inserito il Buddha (o Vasudeva) con la medesima funzione e questo avvenne allorché la rinascita della religione tradizionale nei primi secoli dell'era cristiana e la progressiva diffusione del culto *vaiṣṇava* comportarono il bisogno di assimilare il Buddha nel *pantheon hindū* (e *vaiṣṇava* in particolare) e nello stesso tempo di screditarne la predicazione qualificandola come illusoria e ingannevole.³⁷

L'*avatāra* del Buddha sembra dunque rispondere da una parte a un intento puramente inclusivo, dall'altra però ha un valore del tutto particolare, serve cioè a mettere alla prova le creature rivelandone la loro fedeltà al *Veda* e al *dharma*. Dice, infatti, il *Bhāgavatapurāṇa*: "Quando l'Età del Kali avrà avuto inizio, al fine di illudere i nemici degli dei, Viṣṇu nascerà come il Buddha... e insegnerà l'*adharma* ai demoni nelle [tre] città invisibili edificate da Maya, facendone degli eretici... Con le parole illuderà coloro che non sono meritevoli del sacrificio..." (Doniger 2002: 273-274).

L'inserimento del Buddha nel novero degli *avatāra* di Viṣṇu è quindi da mettere in relazione con il tentativo di assorbire nella tradizione questa figura con la sua predicazione, caratterizzandola però nello stesso tempo come negativa e demonica (cfr. Saindon 2003: 305).

"Gli *avatāra* svolgono complessivamente un ruolo positivo nell'assolvere la loro funzione soteriologica, mentre il Buddha *avatāra* ricorre a misure negative per ingannare gli eretici. In questo senso, le caratteristiche del Buddha *avatāra* si allontanano di molto da quelle degli altri *avatāra* di Viṣṇu. C'è inoltre fondato motivo che il Buddha *avatāra* debba essere guardato come un'interpolazione aggiunta alla lista degli *avatāra* di Viṣṇu in un periodo tardo. Laddove questo si verificò l'intenzione deve essere stata quella di ottenere un effetto di svalutazione del buddhismo" (Lee 2002: 158).

Questo poté avvenire solo in una fase di rinascita del brahmanesimo, allorché la predicazione del Buddha fu in qualche modo sottoposta a un fuoco multiplo da parte dei suoi detrattori e in particolare dei sostenitori della religiosità tradizionale. "Di fatto, la grande confusione intorno al Buddha e a Kalkin come *avatāra* suggerisce che il concetto di *avatāra*

³⁷ Il Buddha è detto *māyāmoha*, "colui che inganna attraverso la *māyā* (l'illusione)" (Saindon 2003: 304; Monier Williams 2008: 811).



è un'astuta macchinazione da parte dei brahmani per suscitare discredito nei confronti del buddhismo e dei buddhisti. Il fatto che il Buddha sia confuso con l'*avatāra* Kalkin indica che il *kaliyuga*, l'età della corruzione, inizia proprio con l'apparizione del buddhismo" (Lee 2002: 158). Nell'*Agnipurāṇa* si dice che Viṣṇu discese sulla terra come Buddha per diffondere una dottrina "eretica" così che, al termine del *kaliyuga*, Kalki potesse punire i barbari e gli infedeli (AgP 16.5-10. Lee 2002: 156. Saindon 2003: 302).

Infine si consideri che la diffusione del culto di Kṛṣṇa, ma anche di Balarāma, nella regione di Mathurā, luogo in cui il mito pone la nascita di Kṛṣṇa, può aver agito in modo imprevedibile sulla definizione della lista, conservando la figura di Balarāma più a lungo in alcune zone geografiche rispetto ad altre; bisogna però registrare come possibile anche l'ipotesi opposta per cui in questa zona Balarāma e Kṛṣṇa venivano intesi come un unico *avatāra*, sul modello di Rāma, Lakṣmaṇa, Bharata e Śatrughna, tutti *avatāra* di Viṣṇu anche se in parti diverse.³⁸

La funzione del Buddha fu peraltro dipendente da quella di Kalki: l'elemento soteriologico nascosto in quest'ultima figura condizionò di certo la presenza del Buddha nell'elenco: "Questa confusione potrebbe essere sorta dall'assimilazione del Buddha alla funzione soteriologica di Kalkin che lo segue immediatamente. I due *avatāra* non sono quasi mai rappresentati separatamente, bensì appaiono nei rilievi dei dieci *avatāra* dal periodo *gupta* in poi" (Lee 2002: 158).³⁹

La lista di Nandikeśvara presenta dunque due singolarità. Innanzitutto la mancanza del Buddha come *avatāra* di Viṣṇu, che in qualche modo allontana il testo da quel fenomeno di assimilazione e nello stesso tempo di aperta condanna del buddhismo da parte della cultura brahmanica; dall'altra parte invece, Balarāma e Kṛṣṇa convivono nella stessa lista, per cui il ruolo di "turbatore del *dharma*" è assegnato a Kṛṣṇa, come forse avveniva nelle epoche più antiche, e nello stesso tempo si segnala una maggior attenzione per queste due figure,

³⁸ Nel *Rāmāyaṇa* (1.16.27-28) la nascita dei quattro figli di Daśaratha è connessa all'assunzione da parte delle mogli di una bevanda all'interno della quale è contenuto lo spirito di Viṣṇu. Il re Daśaratha, ottenuta una straordinaria pozione in seguito a un sacrificio, offre metà della bevanda alla moglie Kausalyā, un quarto alla moglie Sumitrā e la metà del quarto restante a Kaikeyī: l'ultima porzione verrà offerta ancora a Sumitrā. Il succo divino contiene lo spirito di Viṣṇu che si incarna, secondo le diverse quantità di bevanda assunta, in ognuno dei quattro figli di Daśaratha, Rāma, Bharata, Lakṣmaṇa e Śatrughna. Cfr. VarP 15.9-18.

³⁹ La dinastia dei Gupta unificò quasi tutta la penisola indiana intorno al IV sec. d.C. (Wolpert 1985: 89).



come avveniva in alcune zone dell'India e in alcuni momenti dell'evoluzione del culto avatarico.

Come spiegare dunque la presenza di Balarāma e di Kṛṣṇa contestualmente nella medesima lista degli *avatāra* di Viṣṇu? È cioè possibile utilizzare questa lista per tentare di collocare il testo dell'*Abhinayadarpaṇa* dal punto di vista cronologico e magari anche da quello geografico?

La mancanza del Buddha tra gli *avatāra* citati da Nandikeśvara può quindi permettere di collocare a buon diritto il testo prima dell'inserimento del Buddha nella lista o almeno prima delle testimonianze che lo attestano?

Si tratta di suggestioni forti, ma che devono essere vagliate criticamente prima di poterle utilizzare da un punto di vista rigorosamente scientifico.

Innanzitutto il culto di Balarāma e la sua presenza nella lista si rintracciano in misura più corposa nel sud dell'India e nella zona di Mathurā: nel sud la presenza di Balarāma nella lista degli *avatāra* è più diffusa e duratura, mentre l'inserimento del Buddha pare essere più caratteristico del nord dell'India (Joshi 1979: 20; Nagaswamy 1978: 183).

Nell'area intorno a Mathurā il culto di Balarāma e di Kṛṣṇa fu più resistente rispetto ad altre zone, ma questo non impedì certo l'inclusione del Buddha nella lista perché Balarāma e Kṛṣṇa erano accomunati nella pratica devozionale e la diffusione del culto di Kṛṣṇa come suprema divinità fece sì che venisse espulso dal novero dei semplici *avatāra*. Il Buddha prese dunque il posto di Kṛṣṇa perché ne svolgeva le medesime funzioni. Certamente il Buddha comparve nella lista nei primi secoli dell'era volgare e questo fu in qualche modo sancito tra il V e il VI sec. d.C., secondo quanto esplicitano le testimonianze letterarie e iconografiche.

La lista di Nandikeśvara non si lascia incasellare del tutto in questi schemi e rivela una certa refrattarietà a ipotesi stabili: appare complicato collocarla con precisione in una di queste fasi. È comunque possibile che la lista dell'*Abhinayadarpaṇa* sia stata definita precedentemente la sostituzione di Kṛṣṇa con il Buddha. Dunque il testo potrebbe appartenere a una fase decisamente antica, prima che il Buddha venisse inserito come nono *avatāra* e prima che Kṛṣṇa fosse assunto a divinità suprema all'inizio dell'era cristiana. È certo possibile che la strutturazione della lista presente nell'*Abhinayadarpaṇa* sia di molto



precedente all'inserimento del Buddha.

La figura di Balarāma non è dunque originariamente in antitesi con la presenza del Buddha, ma con quella di Kṛṣṇa: "In altre parole, quando il Buddha compare nella lista dei dieci *avatāra* solitamente rimpiazza l'*avatāra* Kṛṣṇa" (Lee 2002: 156). La questione deve tener conto non solo di dati cronologici ma anche di dati geografici. La presenza di Balarāma nella lista degli *avatāra* si mantiene nel sud dell'India ben oltre il periodo indicato sopra. Inoltre, il culto di Balarāma nella zona di Mathurā potrebbe aver influenzato la lista nell'area circostante costituendo una significativa eccezione all'elenco comunemente accettato nell'India settentrionale: questo non è però possibile accertarlo con sicurezza senza ulteriori conferme.

Dopo questa breve indagine è comunque plausibile approdare a qualche risultato fondato: certamente la lista degli *avatāra* di Viṣṇu contenuta nell'*Abhinayadarpaṇa* si colloca prima che di questo elenco entrasse a far parte il Buddha e questo permetterebbe di collocare la redazione attuale dell'*Abhinayadarpaṇa* prima del VI sec. d.C. La versione del testo disponibile si definì quindi in un periodo che va dalla composizione della *Bhagavadgītā* (II sec. a.C. ca.) al 550 d.C. Un lasso di tempo di circa settecentocinquanta anni in cui è possibile situare la redazione dell'opera di Nandikeśvara. Inoltre la presenza di Kṛṣṇa come *avatāra* porta a pensare che la lista così come appare sia stata composta prima che Kṛṣṇa assumesse un ruolo particolare in certi ambienti religiosi, cioè prima che rivestisse il ruolo di divinità suprema del *pantheon hindū*, vale a dire nel *Bhāgavatapurāṇa* (Matchett 2009: 179).⁴⁰ Questo confermerebbe ulteriormente la data qui indicata restringendo il lasso di tempo verso i primi secoli dell'era volgare.

A questo è più difficile aggiungere notazioni di carattere geografico anche se è possibile che la lista con Balarāma faccia pensare a un'origine meridionale del testo, senza tuttavia escludere l'eventualità di un legame con Mathurā e con il persistere del culto di questa

⁴⁰ Kṛṣṇa è spesso identificato con il *brahman* e il *paramātman*, la manifestazione dello Spirito supremo. Nel *Bhāgavatapurāṇa* (1.3.28; 1.3.1) si dice che Kṛṣṇa assume forme umane. Questo fenomeno si lega all'avvento della *bhakti*, la prospettiva religiosa concentrata sulla devozione che si afferma a cavallo dell'era volgare in India (Matchett 2009: 190). Il processo di divinizzazione di Kṛṣṇa, caratteristico del fenomeno della *bhakti*, ebbe origine nei primi secoli dell'era volgare e si sviluppò nel corso del I millennio d.C. Il *Bhāgavatapurāṇa* è forse del IX-X sec. (sulla datazione vedasi Filliozat 1991: 79 sgg.). La datazione dei *purāṇa* è impresa ardua, e si può dire che presero forma nei primi secoli dell'era cristiana, tra il III e il V sec., almeno per quanto riguarda i nuclei originari delle opere. Il loro sviluppo riguarda tutto il I millennio d.C. (vedasi Pelissero 2007: 96-117).



figura nel cuore dell'Āryāvarta ("dimora degli arya"), la zona dell'India settentrionale in cui si colloca miticamente il cuore della cultura arya e brahmanica, a sud dell'Himālaya e a nord dei monti Vindhya, tra i fiumi Indo e Gange.

A tutto questo va aggiunta una considerazione in qualche modo scontata quando si ha a che fare con la letteratura indiana e con la tradizione letteraria in sanscrito, ma che è bene richiamare in questa sede, e cioè che la strutturazione e la circolazione del testo sono in gran parte legati alla trasmissione orale e a una dinamica fortemente autonoma del testo stesso. La definizione di una scienza, di un sapere o di una storia in un testo risponde a criteri in gran parte legati alla circolazione orale e alla possibilità di intervenire sul contenuto, come dimostrano le riflessioni di Stefano Piano sull'approccio filologico ai *purāṇa* (Piano 1982: 103-115).⁴¹ Il testo nasce cioè spesso da un processo e non da una volontà autoriale come sovente accade in Occidente e in Europa. Anche l'*Abhinayadarpaṇa* potrà essersi sviluppato attraverso periodi diversi, in realtà geografiche e socio-culturali sparse, raccogliendo elementi diversi, inseriti nel testo a un certo momento della sua storia. Questo processo può essere ricostruito attraverso l'indagine filologica, ma il più delle volte è vicenda ingarbugliata che affonda le proprie origini nella stessa natura della letteratura indiana antica. Con questo non si vuole certamente cancellare con un colpo di spugna le riflessioni precedenti, bensì si ribadisce proprio l'importanza di vagliare criticamente le informazioni desunte e desumibili dal testo. La forma in cui noi possiamo leggere oggi il testo noto come *Abhinayadarpaṇa* è con tutta probabilità il frutto di uno sviluppo progressivo e complesso dipendente da una tradizione e da una scienza (o quantomeno un sapere) che si fissarono in una forma testuale. Le riflessioni fin qui svolte valgono dunque per quanto concerne la forma a noi pervenuta dell'*Abhinayadarpaṇa*, ma nello stesso tempo è necessario specificare che questa forma a noi nota è solo lo stadio finale di un percorso che può essere stato anche molto lungo e che conobbe necessariamente varie fasi. È complicato – nonché fuori dagli obiettivi del presente lavoro – accertare questa vicenda redazionale perché è il frutto della vita di un sapere attraverso il tempo e lo spazio, che diventa poi testo e che, ancora successivamente, viene messo per iscritto. La lista degli *avatāra*, così come altre sezioni dell'opera, di questa e di molti altri prodotti della letteratura

⁴¹ Cfr. Conio 1972 e la recensione di Stefano Piano al suddetto volume pubblicata in «East and West», n. 1-2 del 1973.



indiana, ci dice essenzialmente di sé, rivelando il *background* cultural-religioso che ha contribuito a formarla e a fissarla, in se stessa prima, e poi nell'opera in questione. Il suo impiego per datare un'opera è valido solo a patto di considerare attentamente che la presenza di un elemento, qualsiasi esso sia, può essere indipendente dal progetto del testo, concetto che, in India, è ben più permeabile di quanto non sia e sia stato in Europa.⁴²

L'utilizzo della lista delle *mudrā* per gli *avatāra* proposta da Nandikeśvara nell'*Abhinayadarpaṇa* per datare l'opera è ammissibile solo a patto di tener conto di tutte le considerazioni qui esposte.

⁴² Ne è testimonianza il fatto, raccontato più volte da Stefano Piano durante lezioni, incontri e seminari, per cui i brahmani si disperavano davanti alle edizioni a stampa dei testi indiani pensati e realizzati da studiosi occidentali nel XIX sec.: mettere per iscritto il testo equivaleva a "ucciderlo", impedendogli di continuare a vivere e quindi (la conseguenza è tutta nostra) di modificarsi.



Abbreviazioni

<i>Abhinayadarpaṇa</i>	=	AbhD
<i>Ṛgveda</i>	=	ṚV
<i>Bhāgavatapurāṇa</i>	=	BhP
<i>Varāhapurāṇa</i>	=	VarP
<i>Agnipurāṇa</i>	=	AgP

Bibliografia

BANERJEA, JITENDRA NATH

1941 *The Development of Hindu Iconography*, University of Calcutta, Calcutta (1956/2).

BOTTO, OSCAR

1974 *Buddha e il Buddhismo*, Esperienze, Fossano.

CHIERICHETTI, PIETRO

2010 *Introduzione*, in Nandikeśvara, *Abhinayadarpaṇa*, Alfredo Ferrero Editore, Ivrea.

CONIO, CATERINA

1972 *Il pensiero indiano. Introduzione bibliografico-metodologica*, CELUC, Milano.

COOMARASWAMY, ANANDA KENTISH

1917 *Introduction*, in *The Mirror of gesture, being the Abhinaya Darpaṇa of Nandikeśvara*, Harvard University Press, Cambridge.

1943 *Hinduism and Buddhism*, Philosophical Library, New York (trad. it. *Induismo e buddismo*, SE, Milano 2005).

COOMARASWAMY, ANANDA KENTISH - Suor NIVEDITA (NOBLE, ELIZABETH MARGARET)

1967 *Myths of the Hindus & Buddhists*, Dover Publications, New York (trad. it. *Miti dell'India e del buddhismo*, Laterza, Roma-Bari 2007).

DALLAPICCOLA, ANNA

2002 *Dictionary of Hindu. Lore and legend*, Thames & Hudson Ltd, London (trad. it. *Induismo. Dizionario di storia, cultura, religione*, Bruno Mondadori, Milano 2005).

DELLA CASA, CARLO

1980 *Corso di sanscrito*, Edizioni Unicopli, Milano (1998/2).



DONIGER, WENDY

1976 *The origins of evil in Hindu mythology*, University of California Press, Berkeley (trad. it. *Le origini del male nella mitologia indù*, Adelphi, Milano 2002).

FILLIOZAT, JEAN

1991 *Religion, philosophy, Yoga: a selection of articles*, Motilal Banarsidass, Delhi.

FILORAMO, GIOVANNI

1996 *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente* [Vol. IV], in *Storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari.

1998 *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari (2005/10).

GHOSH, MANOMOHAN

1934 *Introduction*, in *Nandikeśvara's Abhinayadarpaṇam. A manual of gesture and posture used in ancient Indian dance and drama*, Manisha Granthalaya, Calcutta (1975/3).

GLUCKLICH, ARIEL

2008 *The strides of Vishnu: Hindu culture in historical perspective*, Oxford University Press, New York.

HACKER, PAUL - OBERHAMMER, GERHARD

1983 *Inklusivismus. Eine Indische Denkform*, Institut für indologie der Universität Wien, Wien.

HALBFASS, WILHELM

1990 *India and Europe: an Essay in Philosophical Understanding*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi.

HAZRA, RAJENDRA CHANDRA

1940 *Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs*, The University, Dacca.

JOSHI, NILAKANTH PURUSHOTTAM

1979 *Iconography of Balarāma*, Abhinav Publications, New Delhi.

KANE, PANDURANG VAMAN

1962 *History of Dharmaśāstra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.

LEE, GEO-IYONG

2002 *On the Buddha as an Avatāra of Viṣṇu*, in «International Journal of Buddhist Thought & Culture», n. 1.

MAHAJAN, VIDYA DHAR

1960 *Ancient India*, Chand, Delhi (1968/4).



MATCHETT, FREDA

2009 *Avatāra? The relationship between Kṛṣṇa and Viṣṇu*, Curzon, Richmond.

MONIER WILLIAMS, MONIER

1899 *A Sanskrit-English dictionary, etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*, (versione digitale in <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/indexcaller.php>; revisione 2008).

NAGASWAMY, RAMACHANDRAN

1978 *South Indian studies* [Vol. I], Society for Archaeological, Historical & Epigraphical Research, Madras.

PATTANAİK, DEVDUTT

1999 *Vishnu: an introduction*, Vakils, Feffer and Simons, Mumbai.

PELISSERO, ALBERTO

2007 *Letterature classiche dell'India*, Morcelliana, Brescia.

2011 *L'origine dei rājput tra storia e mito*, in *Il sacrificio alla base della costruzione dell'identità culturale indiana: due studi specifici*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.

PIANO, STEFANO

1982 *Temi e orientamenti nel settore delle ricerche puraniche*, in «Atti del Primo Convegno Nazionale di Studi Sanscriti: Torino, 17 ottobre 1980», A.I.S.S., Torino.

1996 *Sanātana dharma. Un incontro con l'induismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

PIANTELLI, MARIO

1996 *“Religione” e “religioni” nel mondo indiano; La “religione” vedica; Lo Hinduismo. Testi e dottrine; Il Buddhismo indiano*, in *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente* [Vol. IV]: *Storia delle religioni* (a cura di G. Filoramo), Laterza, Roma-Bari.

PRASAD, DURGA

1988 *History of the Andhras upto 1565 A.D.*, P. G. Publishers, Guntur.

PUECH, HENRY-CHARLES

1976 *Histoire des religions*, Gallimard, Paris (trad. it. *Storia del Buddhismo*, Laterza, Bari 1984).

ROY, JANMAJIT

2002 *Theory of Avatāra and Divinity of Chaitanya*, Atlantic, New Delhi.

SAINDON, MARCELLE

2003 *Le Buddha comme neuvième avatāra du dieu hindou Viṣṇu*, in «Studies in Religion / Sciences Religieuses», n. 32/3.



SCHLEBERGER, ECKARD

1986 *Die indische Götterwelt: Gestalt, Ausdruck und Sinnbild: ein Handbuch der hinduistischen Ikonographie*, E. Diederichs, Köln (trad. it. *Le divinità indiane. Aspetto, manifestazioni e simboli. Manuale di iconografia induista*, Mediterranee, Roma 1999).

SPONBERG, ALAN - HARDACRE, HELEN

1988 *Maitreya, the future Buddha*, Cambridge University Press, Cambridge.

THAKUR, MANOJ KUMAR

1998 *India in the age of Kanishka*, Oriental Book Center, Delhi.

WILKINS, WILLIAM JOSEPH

1900 *Hindu Mythology. Vedic and Puranic*, Dover Publications, Mineola N.Y. (2003/1).

WINTERNITZ, MORITZ

1963 *A history of Indian literature* [Vol. III], Motilal Banarsidass, Delhi.

WOLPERT, STANLEY

1977 *A new history of India*, Oxford University Press, New York (trad. it. *Storia dell'India dalle origini della cultura dell'Indo alla storia di oggi*, Bompiani, Milano 1985).

Abstract – IT

Come per molte opere della letteratura indiana in sanscrito, anche per l'*Abhinayadarpaṇa* di Nandikeśvara è difficile proporre una datazione attendibile: nel suo contributo, l'autore cerca di utilizzare un elemento interno al testo per ipotizzare il periodo nel quale il testo potrebbe collocarsi. La citazione degli *avatāra* di Viṣṇu, esemplificati attraverso una serie di gesti delle mani, viene vagliata criticamente al fine di un suo possibile utilizzo per collocare l'opera dal punto di vista cronologico. L'*Abhinayadarpaṇa*, uno dei testi fondamentali del teatro-danza in India, viene in questo modo inserito nel panorama più ampio della vicenda religiosa dell'India antica e la storia della religione *hindū* fornisce a sua volta uno strumento interessante per la ricostruzione della storia del testo.

Abstract – EN

As it often happens for many works of the Indian literature in Sanskrit, it is difficult to determine a possible dating of Nandikeśvara's *Abhinayadarpaṇa*: in his article, the author tries to assume an inner element of the text for a hypothesis about the period in which the work could be dated back to. The Viṣṇu's *avatāras*, quoted in the text through a series of hand gestures, are scientifically examined to define the work from a chronological point of view. The *Abhinayadarpaṇa*, one of the most important texts of the Indian Dance-Theatre, is put in the broader landscape of the Indian ancient religion and the *hindū* religion history becomes an interesting tool through which the text's history is reconstructed.

PIETRO CHIERICHETTI



Laureato in Lingua e letteratura sanscrita presso l'Università degli Studi di Torino, ha poi conseguito il titolo di dottore di ricerca completando il Dottorato in Studi Euro-Asiatici – Indirizzo indologico e tibetologico. Ha svolto periodi di studio e di ricerca all'estero, in particolare in Germania. Le sue ricerche si rivolgono alla ritualistica dell'India antica e alla religiosità vedica e *hindū*. Nel 2010 ha tradotto in italiano dall'originale sanscrito l'*Abhinayadarpaṇa* di Nandikeśvara.