

Capitolo 3. UNA VISIONE DALL'ALTO DELL'AGNICAYANA

L'altare delle offerte di mattoni dell'*agnicayana*, spesso chiamato semplicemente "*agni*", assume la funzione di *uttaravedi* e si trova quindi all'interno del recinto rituale, con l'uccello rivolto verso est (vedi Figura 5). Poiché il recinto ha un tetto che è alto circa 15 piedi, e l'apertura delle ali dell'altare è circa 40 piedi, è difficile ottenere una visione dall'alto dell'altare.

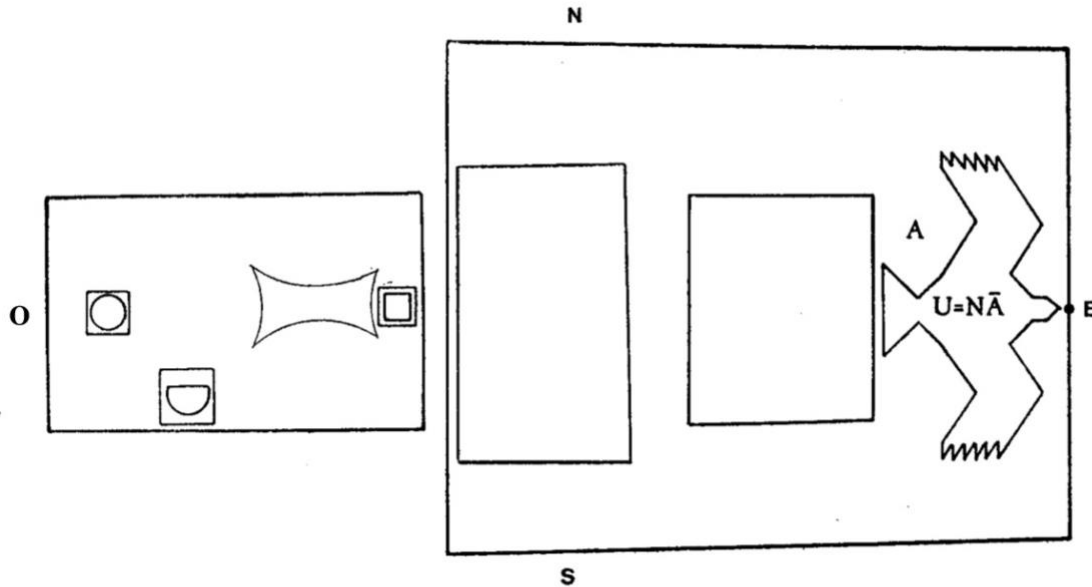


Figura 5 - Recinto rituale per l'agnicayana

per i dettagli vedi figure 1-4

Tuttavia, nelle pagine seguenti cercheremo di farlo. La descrizione di questo capitolo si baserà sui manuali classici e non sull'esecuzione del 1975. Tuttavia, quando nei testi vengono menzionate delle opzioni, ho scelto quella adottata nel 1975, o quella più vicina alla pratica Nambudiri. Questo vale in particolare per la durata del rituale e per la distribuzione dei riti in determinati giorni. Nei manuali classici questa distribuzione non è sempre chiara. Le cerimonie descritte nei manuali a volte durano molto di più che nella tradizione Nambudiri. Alcuni riti possono estendersi per un anno. La rappresentazione del 1975 è durata dodici giorni. Descriverò il rituale giorno per giorno e mi concentrerò sui momenti rituali principali, senza specificare nessuna delle recitazioni o degli innumerevoli riti secondari.

PRIMO GIORNO

Lo *yajamāna* e i suoi sacerdoti entrano nel recinto rituale, portando i tre fuochi sacri dello *yajamāna* in vasi. Il vaso *ukhā*, principale recipiente rituale dell'*agnicayana*, viene preparato con l'argilla, insieme alle teste di un cavallo, di un uomo, di un toro, di un ariete e di un caprone, oltre ad alcuni mattoni che verranno utilizzati per la costruzione dell'altare. Viene eseguito un sacrificio animale per *vāyu*. I cinque sacerdoti principali (*adhvaryu*, *brahman*, *hotā*, *udgātā* e *sadasya*) sono selezionati ufficialmente. Il fuoco viene prodotto per attrito. Viene eseguito un *iṣṭi* per la consacrazione (*dīkṣaṇīyeṣṭi*) ed è seguito dalla consacrazione (*dīkṣā*) dello *yajamāna*. Durante questa cerimonia, lo *yajamāna* striscia sulla pelle di un'antilope nera, si lega un turbante intorno alla testa, gli viene dato un bastone e chiude i pugni. Dalla consacrazione del primo giorno fino al bagno finale del dodicesimo giorno, lo *yajamāna* deve sedersi sulla pelle di antilope e portare il bastone. In genere deve tenere i pugni chiusi e astenersi dal parlare (tranne che per le recitazioni prescritte), dal

fare il bagno, dai rapporti sessuali e da alcuni tipi di cibo. Lo *yajamāna* prende il vaso *ukhā*, che è pieno di fuoco, e fa tre passi con esso. È protetto da un pettorale d'oro.

SECONDO GIORNO

Il vaso *mahāvira*, principale recipiente rituale dei *pravargya*, è preparato con l'argilla .

TERZO GIORNO

Si taglia un albero e se ne ricava un palo sacrificale. A est del vecchio recinto, in cui sono già stati realizzati i tre altari, vengono disposte le misure del *mahāvedi* e dell'altare dell'offerta a forma di uccello.

QUARTO GIORNO

Al posto del vecchio altare delle offerte, il nuovo altare domestico viene costruito in mattoni. L'*adhvaryu* consacra ogni mattone a nome dello *yajamāna* con dei *mantra*. Il fuoco dell'offerta viene installato sull'altare domestico e vi si aggiunge il fuoco del vaso di *ukhā*. Viene eseguita una *iṣṭi* (*prāyaṇīyeṣṭi*) introduttiva. Fuori dal recinto, si acquistano steli di *soma* da un mercante di *soma*. Vengono misurati, messi su una pelle di toro e trasportati sul carro di *soma*. Il re *soma* viene insediato su un trono (*āsandī*) a sud del nuovo altare domestico = il vecchio altare delle offerte, e un ospite *iṣṭi* (*ātithyeṣṭi*) si esibisce in suo onore. Tutti i sacerdoti, esclusi i cantori, e lo *yajamāna* aspergono il *soma*. Il sacerdote *subrahmaṇya* recita per la prima volta il suo invito a *indra*, agli dèi e ai brahmini, esortandoli a partecipare all'imminente spremitura del *soma* nel giorno di *sutyā*. Vengono eseguiti i primi *pravargya* e *upasad*.

Ora si prepara il terreno per costruire l'altare delle offerte. Si ara e si semina. Si interrano diversi oggetti, tra cui una tartaruga viva, il vaso di *ukhā*, un'immagine dorata di un uomo (*hiraṇmaya-puruṣa*) e le cinque teste di animali. I mattoni, di varie forme e dimensioni, sono collocati a terra in un ordine specifico, a costituire il primo strato dell'altare degli uccelli. Al centro viene posto un mattone o una pietra "piena di cavità naturali" o "porosa" (*svayamātrṇṇā*). Tutti i mattoni sono consacrati dall'*adhvaryu* per conto dello *yajamāna*. Seguono il *pravargya* e l'*upasad*.

QUINTO GIORNO

Dopo il *pravargya* e l'*upasad* del mattino, viene steso il secondo strato, seguito dal *pravargya* e dall'*upasad* della sera.

SESTO GIORNO

Dopo il *pravargya* mattutino e l'*upasad*, si stende il terzo strato, con *svayamātrṇṇā* al centro, seguito dal *pravargya* serale e dall'*upasad*.

SETTIMO GIORNO

Dopo il *pravargya* mattutino e l'*upasad*, viene steso il quarto strato, seguito dal *pravargya* serale e dall'*upasad*.

OTTAVO GIORNO

Dopo il *pravargya* e l'*upasad* del mattino, viene posato il quinto strato, con *svayamātrṇṇā* al centro. Lo *yajamāna* desidera che i mattoni si trasformino in mucche. Sul mattone più occidentale dell'ala

settentrionale dell'uccello viene fatta una lunga oblazione continua di latte, semi di sesamo e altre sostanze per *rudra* e i *rudra*. Gli *udgātā* intonano canti intorno all'uccello e un uomo forte versa un flusso continuo di acqua da una brocca per tre volte intorno all'altare. Seguono il *pravargya* serale e l'*upasad*.

NONO GIORNO

Dopo il *pravargya* e l'*upasad* del mattino e della sera, il vaso di *mahāvira* e gli altri strumenti utilizzati per il *pravargya* vengono deposti sul nuovo altare delle offerte a forma di uomo. *agni* viene portato dal nuovo altare domestico a quello nuovo delle offerte e viene installato al centro dell'altare dell'uccello o "*agni*". Un'oblazione lunga e continua di burro chiarificato viene versata nel fuoco sacrificale attraverso un grande mestolo (*praseka*). Questa oblazione è chiamata "flusso di ricchezza" (*vasor dhārā*). È seguita da numerose altre offerte e obblazioni. Il *sadas*, la sala della recitazione, viene preparato insieme ai suoi focolari. A questo punto *agni* e *soma* vengono portati e viene eseguito il sacrificio animale *agnīṣyomīya*. Il sacerdote *subrahmaṇya*, in piedi tra lo *yajamāna* e sua moglie, canta per l'ultima volta il suo invito alla spremitura del *soma*.

DAL DECIMO AL DODICESIMO GIORNO

Il decimo giorno è il giorno del *sutyā* o della spremitura, e d'ora in poi le cerimonie continueranno per i due giorni e le due notti successive. Dopo la recita mattutina dell'*hotā* (*prātarānuvāka*), che inizia molto prima del sorgere del sole, inizia la spremitura mattutina del *soma* e vengono offerte le prime obblazioni di *soma*. I cantori *prastotā* e *pratihartā* si uniscono all'*adhvaryu*, *pratiprasthātā*, *udgātā*, *brahman* e *yajamāna* e procedono tutti in modo tortuoso in una processione simile a un serpente (*sarpaṇam*) sull'altare, dove fanno un'oblazione nel fuoco delle offerte. Si spostano poi in un luogo a nord dell'altare, l'*āstāva*, dove i tre cantori intonano il primo canto, "il canto all'aperto per il *soma* purificato" (*bahiṣpavamāna-stotra*). Vengono eseguiti numerosi riti, molti dei quali contemporaneamente, sovrapposti e/o temporaneamente interrotti da altri. I fuochi vengono installati sui focolari della *sadas*. Undici animali vengono sacrificati per *agni*, *sarasvatī*, *soma*, *pūṣan*, *bṛhaspati*, *viśvedevas*, *indra*, i *marut*, *indra-agni*, *savitā* e *varuṇa*.

Tutti i sacerdoti, tranne l'*acchāvāka*, entrano nella *sadas* dove si beve il succo di *soma*. Vengono fatte le offerte di *soma*. Entra il sacerdote *acchāvāka* e l'*hotā* recita il suo primo *śāstra*. Terminata la prima sequenza di *soma*, ne vengono eseguite altre quattro, ognuna delle quali consiste in un canto di *stotra*, una recitazione di *śāstra*, un'offerta di *soma* e un assaggio di *soma*. Da questo momento in poi, tutti i canti e le recitazioni si svolgono nella *sadas*. Le offerte di *soma* vengono fatte nel fuoco delle offerte e il *soma* viene bevuto nella *sadas*.

Durante la spremitura di mezzogiorno, il sacerdote *grāvastut* entra e recita, reso cieco dal panno in cui è stato avvolto il *soma*, i versi *ṛgveda* in lode alle pietre usate per la spremitura (*grāvan*). Vengono eseguite cinque sequenze di *soma*. Poi ai sacerdoti viene offerta la *dakṣiṇa* e lo *yajamāna* viene unto (*abhiṣeka*) come nella consacrazione reale.

Dopo la terza spremitura, si procede con le restanti quattordici sequenze di *soma* dell'*atirātra*. Questa operazione occupa tutto l'undicesimo giorno e la notte e si conclude all'alba del dodicesimo giorno. In quest'ultimo giorno, il sacerdote *unnetā* fa due abbondanti offerte di *soma* per *indra*. Vengono eseguiti riti ancestrali e di espiazione. Lo *yajamāna*, sua moglie e i sacerdoti fanno il bagno *avabhṛtha*, viene eseguita una *iṣṭi* conclusiva (*udayanīyeṣṭi*) e viene sacrificata un'ultima capra per *mitra-varuṇa*. Lo *yajamāna* torna a casa con sua moglie e i tre fuochi, che installa sui suoi altari per eseguire l'*agnihotra* serale e mattutino per il resto della sua vita di capofamiglia.

Capitolo 4. INTERPRETAZIONI TRADIZIONALI DELL'AGNICAYANA

Un assunto comune ma ingenuo sul rituale è che le attività rituali sono sempre attività simboliche che si riferiscono a qualcos'altro. Questo assunto nasce dall'osservazione che il rituale non è sempre chiaramente funzionale o, in parole povere, che spesso non sembra avere alcun senso. La differenza, ad esempio, tra il vestirsi e il legare un dhoti o abbottonare un gilet in modo particolare è una differenza tra un'attività chiaramente funzionale e un'attività più o meno rituale. Se l'attenzione rituale è ossessiva per i vestiti è secolare, acquista un significato misterioso non appena si aggiungono sfumature religiose. Quando l'*adhvaryu* si gira una volta prima di fare una certa oblazione, ci si aspetta che questo abbia un significato speciale. Eppure può essere privo di significato in una particolare occasione. Questa mancanza di significato non implica che i riti non abbiano mai avuto un significato, che non abbiano una causa o che non abbiano un significato in un contesto più ampio. Ma la causa non deve più essere operativa quando il rito viene eseguito, e il significato originale può andare perduto. Questa situazione è simile a quella dell'etimologia delle parole. Ogni parola ha un'etimologia, ma non è detto che l'etimologia faccia parte del significato o della funzione della parola. Inoltre, spesso le parole vengono usate senza trasmettere alcun significato.

Il problema dell'atto rituale (*karman*) e della sua interpretazione in termini di conoscenza (*jñāna*, *vidyā*) ha una lunga storia nella religione e nella filosofia indiana. Nell'ideale classico dei testi rituali, le due cose sono strettamente connesse. Il *śatapatha brahmaṇa* 10.4.3.9, ad esempio, dice, a proposito dell'*agnicayana*: "Questo altare di fuoco è la conoscenza (*vidyā*) e questo altare di fuoco è l'azione (*karman*)" (cfr. Heesterman 1964, 22, nota 40). Nelle *upaniṣad*, *karman* e *vidyā* o *jñāna* sono chiaramente distinti. Il messaggio principale dell'insegnamento upaniṣadico è che il *karman* da solo è inefficace, e che tutto ciò che conta è *jñāna* o *vidyā*. Di conseguenza, i *brāhmaṇa* e le *upaniṣad* sono contrapposti rispettivamente a *karmakāṇḍa*, "la parte della *śruti* che si riferisce al rituale", e a *jñānakāṇḍa*, "la parte della *śruti* che si riferisce alla conoscenza". Questa contrapposizione continua a svolgere un ruolo importante nella filosofia indiana. Il *mīmāṃsā*, ad esempio, enfatizza l'attività rituale in conformità con gli *śrauta sūtra* (che la descrivono) e con i *brāhmaṇa* (che la interpretano), così come il *vedānta* enfatizza la conoscenza in conformità con le *upaniṣad*.

Nel chiedere interpretazioni dell'*agnicayana*, dobbiamo essere chiari su quali interpretazioni stiamo cercando. Distinguerò tra le interpretazioni degli interpreti attuali, le interpretazioni tradizionali offerte nei testi classici e le interpretazioni moderne degli studiosi che cercano le origini e il significato in termini di storia, società, religione, filosofia o in prospettive simili. Il presente capitolo si occupa dei primi due tipi di interpretazione, con particolare attenzione alle interpretazioni tradizionali presenti nei testi classici. Il capitolo successivo, il capitolo 5, si occuperà delle interpretazioni moderne.

Gli esecutori di oggi, quando sono impegnati in un rituale, sono totalmente immersi nella corretta esecuzione dei loro complessi compiti. Si concentrano sulla correttezza della recitazione e del gesto. Non ci sono significati simbolici che passano per la loro mente quando sono impegnati nell'esecuzione di un rituale. Ma anche quando non sono effettivamente impegnati nell'esecuzione di un rituale, non ritengono che il rituale necessiti di un'interpretazione speciale. Come i recitatori dei Veda, non si preoccupano del significato. Sono interessati al significato del rituale, o *vinīyoga*, vale a dire a sapere quali recitazioni e quali atti devono essere combinati quando e dove. Al di là di questo, c'è un senso dell'occasione che esalta la funzione sociale, religiosa e culturale generale della performance, che rafforza la comunità degli esecutori e conferisce un certo grado di status e prestigio ai suoi membri. C'è anche la consapevolezza dell'assolvimento di una responsabilità nei confronti degli antenati, che hanno preservato il rituale attraverso le loro performance passate. Per un brahmino idoneo, interrompere la catena di trasmissione comporterebbe un senso di fallimento,

se non di colpa. Inoltre, esistono, o meglio esistevano, incentivi economici (su cui tornerò nel Capitolo 6, con particolare riferimento alla comunità Nambudiri). In breve, per gli esecutori, il significato del rituale risiede nella sua celebrazione, che rafforza la posizione attuale della comunità, i suoi legami con il passato e le sue promesse per il futuro. Infine, ci sono quelle speciali qualità rituali che inducono le persone di tutto il mondo a immergersi nella corretta esecuzione del rituale nel luogo e nel momento appropriati, e in modo tale da trarne soddisfazione. Come il bambino nel suo box, l'uomo si sente sicuro e gode nel mondo separato del suo recinto sacrificale. Ma non è questa la sede per delucidare queste qualità, che attendono di essere analizzate in una teoria generale del rito.

Proprio come nel caso delle recitazioni vediche, c'è una semplice ragione per considerare i rituali in epoca moderna quasi privi di significato: il loro significato originario è andato perduto da tempo e la loro funzione religiosa, sociale ed economica nella società indù non è più quella che aveva nel periodo vedico. Inoltre, un'interpretazione del rituale vedico in termini di induismo contemporaneo non è facile. Sebbene gli esecutori siano induisti praticanti, il rituale vedico non ha legami stretti con l'induismo sviluppatosi in epoca post-vedica, come ad esempio il culto delle immagini delle divinità, i templi, i pellegrinaggi, le pratiche ascetiche. Le rappresentazioni attuali mostrano al massimo che le pratiche indù e l'eredità vedica possono coesistere (cfr. la Prefazione al volume II). Così, durante la rappresentazione del 1975, alcuni sacerdoti Nambudiri hanno iniziato il loro lavoro quotidiano con un semplice atto di adorazione davanti a una lampada, posta all'interno dell'enclave sacrificale. Questa è una caratteristica importante dell'induismo in Kerala. È anche usanza dei Nambudiri non intraprendere l'esecuzione di un rituale vedico senza aver prima fatto offerte nei templi alle divinità indù come *dakṣiṇāmūrti* e *gaṇapati*. I brahmini vedici del distretto di Tanjore (Tamilnad) hanno fatto un ulteriore passo avanti, considerando il rituale vedico come l'adorazione di una divinità chiamata *yajñeśvara*, "Dio del rituale". Prima dell'esecuzione di un *atyagniṣtoma* (una delle sette varietà di rituali *soma*), che ha avuto luogo nel distretto di Tanjore nel 1962, è stato distribuito un annuncio stampato che invitava gli ortodossi ad assistere al rituale e a ottenere le benedizioni (*prasada*) di *śrī yajñeśvara*. In questo modo il rituale viene incorporato nella struttura dell'Induismo. Allo stesso modo, gli abitanti dei villaggi che vennero a vedere lo spettacolo di Nambudiri del 1975 desideravano fare una circumambulazione e offerte per ricevere le benedizioni e ottenere *darśan*, "uno sguardo", della divinità che presiede.¹

L'aura di mistero che pervade il rituale è spesso dovuta al fatto che il suo significato non è conosciuto, o non è più conosciuto. Questo porta a sua volta a postulare una conoscenza mistica che svela il mistero trovando accesso alla sua essenza. Questi atteggiamenti si possono far risalire almeno ai *brāhmaṇa*, che spesso affermano che colui che "così conosce" (*ya evaṃ veda*), o che, "conoscendo così" (*evaṃ vidvān*), compie dei riti, otterrà dei risultati (cfr. Edgerton 1929, 99). Questo suggerisce che c'erano bramini che non lo conoscevano. Ciò ha anche aperto la strada alle *upanīṣad*, che cercavano di fornire questo speciale tipo di conoscenza segreta.

Almeno un antico ritualista, *Kautsa*, citato per la prima volta nel *nirukta* (un'opera di etimologia del VI secolo a.C. circa), ha preso il toro per le corna e ha dichiarato che i *mantra* non hanno significato. Questo non deve essere interpretato in termini di scetticismo, positivismo o comportamentismo. Si tratta di una mossa puramente ritualistica che limita la funzione dei *mantra* al loro uso rituale. Per comprendere la posizione di Kautsa si dovrebbe visualizzare un vero e proprio rituale. Quando il sacerdote *grāvastut* bendato recita i suoi versi del *ṛgveda* durante la spremitura di mezzogiorno, in realtà - come indica il suo nome - si rivolge alle pietre usate per la spremitura. Ma come può, si chiese Kautsa, una persona sana di mente rivolgersi a oggetti

¹ Un fatto che è stato grossolanamente frainteso da un antropologo americano. Si veda Paul 1978, Staal 1979b e il volume II, pagina 474.

inanimati? In effetti, i *mantra* non si rivolgono solo a pietre e alle erbe; si riferiscono anche a cose che non esistono (ad esempio, un essere con quattro corna, tre piedi, due teste e sette mani); sono ridondanti e autocontraddittori (ad esempio, un *mantra* afferma: "C'è un solo *rudra*, non ce n'è mai stato un secondo", mentre un altro si riferisce alle "innumerevoli migliaia di *rudra*"); infine, c'è una tradizione che vuole che i *mantra* siano imparati a memoria, ma non c'è un corrispondente insegnamento del loro significato.

Kautsa concluse da queste osservazioni che i *mantra* sono privi di significato (*anarthakā mantrah*) e sono destinati solo a essere recitati (si veda, ad esempio, *mīmāṃsā sūtra* 1.2.4.34-38). Sebbene le opinioni di Kautsa siano state criticate nel Nirukta, nel sistema filosofico del *mīmāṃsā* e altrove, non sono molto diverse dalla prospettiva dell'induismo ortodosso. Il filosofo *śaṅkara*, ad esempio, cita con approvazione un testo *brahmaṇa* che dichiara: "chi insegna un *mantra* o officia un rito che prevede dei *mantra* senza conoscere il nome del poeta (*ṛṣi*), il metro, la divinità e il *brāhmaṇa*, sbatterà la testa contro un palo o cadrà in una fossa" (*vedānta sūtra bhaṣya* 1.3.30). Va notato che qui non è richiesta la conoscenza del significato. Tutto ciò che viene richiesto sono alcuni dati formali che vengono trasmessi insieme alle recitazioni. Il *brāhmaṇa* stesso, che fornisce l'interpretazione tradizionale e il *vinīyoga*, è semplicemente un altro testo recitato. Kane, che cita questo passo di *śaṅkara*, arriva a una visione che non è incoerente con esso: "Sembra che fin dall'antichità il *veda* sia stato solo memorizzato e che la maggior parte degli uomini istruiti sul *veda* non si sia mai preoccupata di conoscerne il significato" (Kane 1941, II, 358).

La tradizione vedica è quindi, in teoria e in pratica, coerente con l'idea popolare che il rituale sia magia e che i *mantra* siano misteriose parole senza senso: *Il s'est ainsi accrédité l'idée d'un lien entre le mantra vedique et la magie, et dans l'usage populaire le mantra, quelle qu'en soit l'origine, est avant tout un abracadabra* (Renou 1960, 21). È utile tenerlo presente quando si affronta lo studio dei *mantra* come ausilio alla meditazione (*dhiyāḷamba*), una delle loro funzioni principali in tempi successivi, ad esempio nel Tantrismo (cfr. Staal 1975, s.v. *Mantra*).

Sebbene l'idea che *mantra* e rituali siano privi di significato esprima una caratteristica importante del rituale, la sua formulazione esplicita è sempre stata rara. È giusto che sia così, perché sarebbe fuorviante concludere che non ha senso eseguire un rituale. Il rituale ha un significato, ma il suo significato è generalmente molto diverso da quello che si dice che sia. Questo aspetto diventerà più evidente nel prossimo capitolo, ma è visibile anche nelle interpretazioni rituali dei testi classici. Gli *śrauta sūtra* non fanno parte di questa tradizione. Come abbiamo visto, non interpretano il rituale. Presuppongono la sua interpretazione e si limitano alla sua descrizione. In tempi successivi questa tendenza continua nel *mīmāṃsā*, che si occupa del rituale principalmente in termini di un sistema di doveri (*dharma*), classificati come obbligatori e facoltativi (si veda Subrahmanya Sastri in *agnicayana in the mīmāṃsā*, nella Parte III, pagine 177-192).

Le opere vediche che si occupano principalmente di interpretazione rituale sono i *brahmaṇa*, gli *araṇyaka* le prime *upaniṣad*. Gli autori di queste opere erano probabilmente più studiosi che esecutori, anche se è ovvio che, nella maggior parte dei casi, avevano una conoscenza approfondita della pratica rituale. I rituali stessi erano diventati sempre più complessi. Questo teneva occupati i formatori e forniva molto materiale ai ritualisti con una mente speculativa. Ciò ha portato a una grande varietà di interpretazioni fantasiose e non sorprende che le *upaniṣad*, l'ultimo anello di questa catena di interpretazioni, siano anche l'inizio della filosofia indiana.

Il regno dell'interpretazione e della speculazione rituale è un labirinto e, se non vogliamo perderci, dobbiamo seguire un filo. Pertanto, d'ora in poi, sarò più specifico e mi limiterò alle interpretazioni dell'*agnicayana*. Sarà utile passare in rassegna brevemente i testi pertinenti. Nel *ṛgveda*, l'*agnicayana* non è menzionato. Al tempo dello *yajurveda*, al massimo qualche secolo dopo, è

diventato il più inclusivo di tutti i rituali. La *taittirīya saṃhitā* gli dedica circa due dei suoi sette *kāṇḍa* e il *vājasaneyi saṃhitā* otto *adhya* su quaranta. La sezione dei *mantra* della *taittirīya saṃhitā*, che tratta dell'*agnicayana* (*kāṇḍa* 4 e alcune sezioni del *kāṇḍa* 5), contiene la maggior parte dei *mantra* che vengono recitati durante la sua esecuzione nella tradizione *taittirīya*. Le corrispondenti sezioni del *brāhmaṇa* (la maggior parte del *kāṇḍa* 5) offrono osservazioni sul significato dei *mantra* e delle attività rituali che li accompagnano. Poiché queste sono le prime interpretazioni tradizionali di episodi dell'*agnicayana*, le illustrerò con due semplici esempi.

Quando si prepara il vaso di *ukhā*, ci si rivolge ad esso con il *mantra*: "Tu sei la testa di *makha*" (*taittirīya saṃhitā* 4.1.5.31). Il corrispondente *brāhmaṇa* spiega questo fatto informandoci che *makha* è il rituale e il vaso *ukhā* la sua testa (*taittirīya saṃhitā* 5.1.6.10). Allo stesso modo, durante la preparazione del vaso *ukhā*, vengono create delle protuberanze a forma di seno intorno al suo perimetro. Il *brāhmaṇa* (*taittirīya saṃhitā* 5.1.6.17-19) spiega il loro numero: due seni servono per dare il latte al cielo e alla terra, quattro seni per dare il latte al bestiame e otto seni per dare il latte ai metri (di cui esistono otto tipi). La maggior parte delle interpretazioni che si trovano nelle sezioni *brāhmaṇa* della *taittirīya saṃhitā* sono di questo tipo. Sono frammentarie, ad hoc e poco illuminanti. Si cerca invano un'interpretazione in un contesto più ampio o di unità più grandi, o una spiegazione della loro struttura e delle loro interrelazioni. Tali interpretazioni sono talvolta fornite nel *brāhmaṇa*, e in particolare nel *śatapatha brāhmaṇa*. Quest'opera è attribuita a un saggio, *yajñavalkya*, che viene spesso citato nei primi cinque *kāṇḍa*, e di nuovo nei *kāṇḍa* successivi. I *kāṇḍa* dal 6 al 10, che sembrano essere di data posteriore (vedi sotto, pagina 98) e che costituiscono più di un terzo dell'opera, sono attribuiti a un altro saggio, *śāṅḍilya*. Questi *kāṇḍa* trattano dell'interpretazione dell'*agnicayana*. Il decimo *kāṇḍa* è chiamato *agnirahasya*, "il segreto di *agni*", cioè il segreto dell'*agnicayana* secondo *śāṅḍilya*. Questo ha, per certi aspetti, il carattere di una *upaniṣad*, il che è a sua volta coerente con il fatto che un'interpretazione tradizionale del termine *upaniṣad* è *rahasya*, "(insegnamento) segreto".

Il *śatapatha brāhmaṇa* è di data posteriore alla *taittirīya saṃhitā* e appartiene a un ramo diverso dello *yajurveda*. Non c'è quindi alcuna garanzia che la sua interpretazione sia implicita anche nella *taittirīya saṃhitā*. Keith (1914, cxxv-cxxxi) ha tentato di distinguere tra le dottrine *agnicayana* dei due testi, ma tale tentativo è destinato a rimanere speculativo a causa della loro differenza di carattere e anche perché la *taittirīya saṃhitā* non offre alcuna dottrina esplicita. Tuttavia, data la pronta disponibilità della traduzione di Keith della *taittirīya saṃhitā* (pubblicata per la prima volta nel 1914 e ristampata nel 1967) e l'importanza di questo testo per l'*agnicayana*, una parola di cautela è d'obbligo.

Nella traduzione di Keith, molte porzioni della *taittirīya saṃhitā* (*mantra* nonché le sezioni di *brāhmaṇa*) si leggono come i balbettii di un bambino o i vaneggiamenti di un pazzo. Questa impressione è rafforzata dal fatto che Keith tratta il testo come se fosse proprio così. L'introduzione e le note di Keith, pur essendo estremamente utili, abbondano anche di osservazioni come: "l'aridità dei continui cavilli e delle spiegazioni senza senso è alleviata solo da occasionali, e sempre molto brevi, riferimenti alla vita reale" (clviii). Ci si chiede perché tanto impegno sia stato profuso in un compito così ingrato dall'instancabile sanscritista e "eminente autorità sul Commonwealth britannico e sulle costituzioni indiane" (come Nehru definì Keith nel capitolo VIII de *The Discovery of India*).

In effetti, il carattere della traduzione di Keith è in parte dovuto non solo alle peculiarità del suo stile arcaico, ma anche agli errori. Ciò è stato dimostrato da Caland in una recensione apparsa nel 1924, che concludeva: "Da tutto ciò che è stato detto è chiaro che questa traduzione della *taittirīya saṃhitā* può essere usata solo con estrema critica" (*Aus all dem Gesagten geht hervor, dass diese*

Übersetzung der taittirīya saṃhitā nur mit der schärfsten Kritik zu benutzen ist: Caland 1924, 31).
Riporto cinque esempi di interpretazioni errate di Keith, traducendo dal testo tedesco di Caland.

Secondo Keith, TS 2.6.2.4 significa: "Il bue si nutre con la prima metà, la mucca si nutre con la seconda metà". Caland traduce: "L'uso del bue sta nella sua metà anteriore (che tira i carri), l'uso della mucca nella sua metà posteriore (che produce latte)". Analogamente, TS 2.5.7.3: "Il seme viene depositato davanti, la prole nasce dietro" (Keith), contro "Il seme viene depositato in avanti, i figli nascono al contrario" (Caland). TS 5.4.7.6: "Dal mezzo pieno *prajāpati* creò le creature" (Keith), contro "dal vuoto (grembo) *prajāpati* creò le creature" (Caland). TS 6.5.6.4: "Pertanto, il crudo munge il cotto" (Keith), contro "Perciò il crudo (materiale, cioè la mucca) produce il maturato (cioè il latte)" (Caland). TS 6.5.6.5: "Da ciò che non è depresso nasce la prole" (Keith), contro "Dal pene eretto nascono i figli" (Caland). Non c'è da stupirsi che Keith, deplorando l'assenza di "riferimenti alla vita reale", ma essendo lui stesso incapace di riconoscere persino i fatti basilari della vita, se ne esca con affermazioni come: "Alla *taittirīya* non si può attribuire alcuna teoria intelligibile sulla natura della divinità suprema.... D'altra parte il *śatapatha* mostra una teoria veramente sviluppata della natura della mente. . . ." (Introduzione cxxix).

In effetti, l'intelligibilità della dottrina del *śatapatha brāhmaṇa* dell'*agnicayana* è in gran parte dovuta a Eggeling, che ha tradotto il testo di questo *brāhmaṇa* nella Sacred Books of the East Series (1882-1900, ristampa 1963, seconda edizione 1966) e che ha riassunto la sua interpretazione dell'*agnicayana* nell'Introduzione al suo quarto volume (1897, xiii-xxvii). La prospettiva di Eggeling non era certo più favorevole di quella di Keith. Parlando dei *brāhmaṇa* in generale, dice: "Per la logorante prolissità dell'esposizione, caratterizzata da asserzioni dogmatiche e da un simbolismo inconsistente piuttosto che da un serio ragionamento, queste opere non trovano eguali da nessuna parte" (I, ix).

Eppure, Eggeling ne ha dato un senso. Gonda (1960, 191, nota 16 = 1965, 17-18, nota 36) riassume una lunga controversia accademica sottolineando che la critica di Oldenberg alle opinioni sostanzialmente intelligibili di Eggeling ha impedito per lungo tempo, e nonostante Keith, un'interpretazione adeguata dell'*agnicayana*. Mi farò guidare da Eggeling nel seguente abbozzo dell'interpretazione di *śāṅḍilya* dell'*agnicayana*.

Secondo l'insegnamento di *śāṅḍilya* nel *śatapatha brāhmaṇa*, la costruzione dell'altare *agnicayana* è essenzialmente la restaurazione di *prajāpati*, il dio creatore, che ha creato il mondo attraverso il sacrificio di sé, cioè attraverso il proprio smembramento. Poiché *prajāpati* è diventato l'universo, la sua restaurazione è allo stesso tempo la restaurazione dell'universo. Per questo motivo, erigere l'altare significa rimettere insieme il mondo. Così come *prajāpati* era il sacrificatore originale, *agni* è il sacrificatore divino e lo *yajamāna* è il sacrificatore umano. La designazione dell'altare di fuoco come *agni* indica l'identità di *agni* e *prajāpati*. *agni*, *prajāpati* e lo *yajamāna* sono tutti identificati l'uno con l'altro, con l'altare delle offerte e con il fuoco installato su di esso. Il vaso di *ukhā* rappresenta anche l'altare del fuoco: viene preparato quando vengono fatti i mattoni e il fuoco viene portato in esso dallo *yajamāna*, proprio come il fuoco viene installato sull'altare dell'offerta.

prajāpati è anche identificato con l'uomo (*puruṣa*) nel sole, che è anche l'uomo nell'occhio (destro) e l'uomo d'oro (*hiraṇmayapurūṣa*) sepolto sotto il primo strato, che rappresenta *agni-prajāpati* e lo *yajamāna*. Sopra quest'uomo d'oro si trovano i ciottoli "porosi" (*svayamātrīṇṇā*), nel primo, terzo e quinto strato, che gli permettono di respirare e che rappresentano i tre mondi (terra, aria e cielo) attraverso i quali dovrà passare nel suo cammino verso il quarto mondo invisibile dell'immortalità. Tutti i mattoni dell'altare sono animati da *prajāpati* che li fa respirare. Così l'uccello prende vita e, con il ripristino di *agni-prajāpati*, il *yajamāna* acquista l'immortalità.

Il *brāhmaṇa* procede con altre identificazioni, seguendo le dottrine di *sāṅḍilya*. *prajāpati* è il sacrificio e il cibo degli dei; *soma* è l'oblazione suprema; quindi *prajāpati* è *soma*. *soma* fu portato dal cielo da un uccello rapace (*śyena*). Di conseguenza, *prajāpati* e *puruṣa*, entrambi generalmente concepiti in forma di uomo, assumono anche la forma di un uccello. Ciò è ulteriormente spiegato dalla dottrina dei sette veggenti originari (*ṛṣi*), identificati con le "arie vitali" (*prāṇa*), cioè con la vita, ciascuno nella forma di un *puruṣa*. Questi sette *puruṣa* sono stati combinati in un unico *puruṣa*, che è *prajāpati* e ha la forma di un uccello. Questi sette costituenti e mezzo sono chiaramente visibili in una forma dell'altare del fuoco (Figura 6, dopo Eggeling 1894, III, 419).² Ognuna di queste sette aree è chiamata *puruṣa*, un termine che acquista un significato geometrico nel contesto della costruzione dell'altare (si veda Seidenberg nella Parte III, pagine 95-126). I quattro quadrati al centro sono chiamati insieme *ātman*, "corpo" o "sé". Il termine si riferisce anche al quadrato più grande all'interno della struttura a forma di uccello dell'altare del fuoco, l'area ombreggiata nella Figura 7.

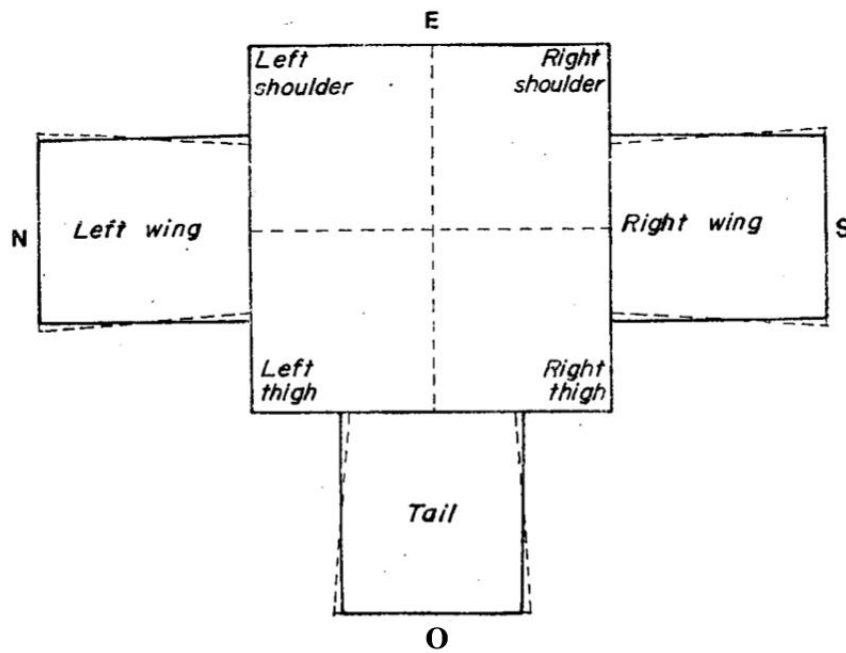


Figura 6 - L'altare del fuoco dell'agnicayana

**The seven-and-a-half *puruṣa* squares
according to the Śatapatha Brāhmaṇa
(after Eggeling)**

² Le linee tratteggiate nelle ali e nella coda sono state probabilmente inserite da Eggeling, interpretando *śatapatha brāhmaṇa* 10.2.1.1-8. Ma questo testo potrebbe riferirsi alla curvatura delle ali che troviamo nei sutra *śulva sūtra* (si veda, ad esempio, la Figura 7; A. Seidenberg, comunicazione personale).

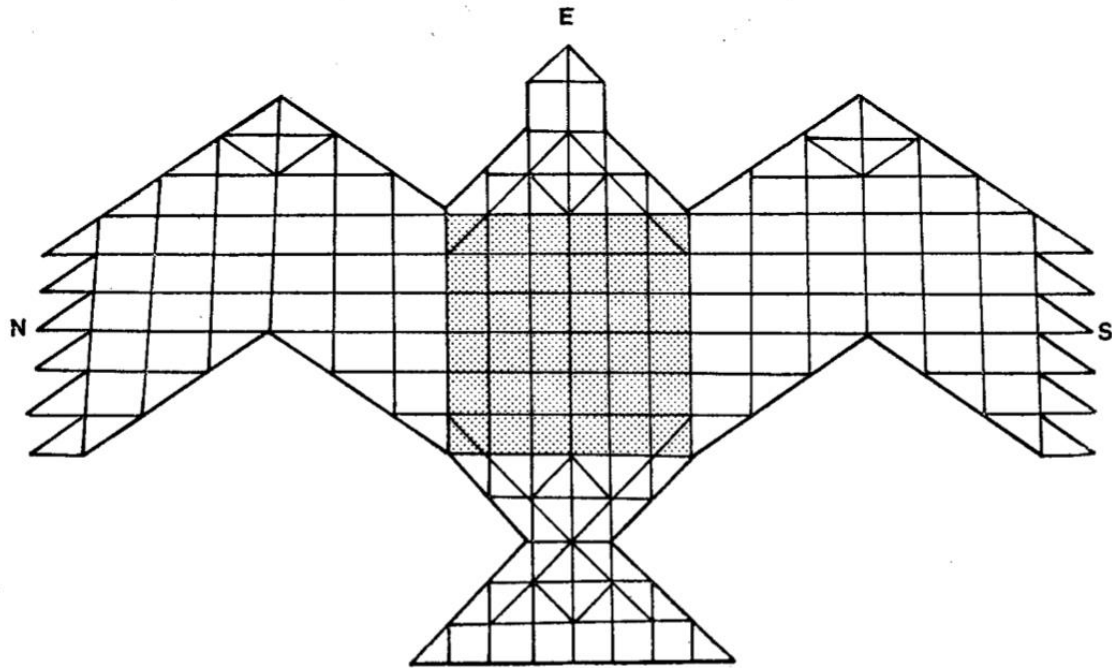


Figura 7 - L'altare di fuoco a forma di uccello dell'agnicayana

Il quadrato più grande all'interno dell'altare è il suo ātman, "corpo" o "sé".

Le identificazioni che *śāṅḍilya* ci presenta possono lasciarci perplessi, ma, *per dirla con Eggeling e Keith*, non sono più insensate, dogmatiche o inconsistenti delle costruzioni che si trovano in altre tradizioni religiose che concepiscono una divinità in forme diverse. Inoltre, questi costrutti teologici non sono del tutto arbitrari. Ci sono delle regole del gioco e la loro presunta negligenza può portare a differenze di opinione e di interpretazione. Il *śatapatha brāhmaṇa*, ad esempio, cita antiche autorità che hanno aderito all'opinione che l'altare abbia la forma di un uccello per trasportare lo *yajamāna* in cielo. *śāṅḍilya* non le condivideva e insisteva su un'interpretazione più circolare: le arie vitali divennero *prajāpati* assumendo la forma di un uccello; assumendo quella forma, *prajāpati* creò gli dèi; assumendo quella forma, gli dèi divennero immortali; "e ciò che in tal modo divennero le arie vitali, e *prajāpati*, e gli dèi, che in effetti lui (lo *yajamāna*) diventa in tal modo" (*śatapatha brahmaṇa* 6.1.2.36³).

prajāpati ha molte altre forme. Una delle sue manifestazioni animali è la tartaruga, che rappresenta il succo (*rasa*; cfr. pag. 121). Quando la tartaruga viene seppellita sotto l'altare, il succo viene elargito ad *agni*, inducendo pioggia e fertilità. Ma *prajāpati* possiede anche caratteristiche astratte. Egli è il tempo ed è identificato in particolare con l'anno. Per questo l'*agnicayana* richiede un anno

³ tadāhuḥ | kasmai kāmāyāgniścīyata iti suparṇo mā bhūtvā divaṃ vahādityu haika āhurna tathā vidyādetadvai rūpaṃ kṛtvā prāṇāḥ prajāpatirabhavannetarūpaṃ kṛtvā prajāpatirdevānasṛjaitadrūpaṃ kṛtvā devā amṛtā abhavaṃstadyadevaitena prāṇā abhavanyatprajāpatiryaddevāstadevaitena bhavati
As to this they say, "For what object is this fire (altar) built? Having become a bird, he (Agni) shall bear me to the sky!" so say some; but let him not think so; for by assuming that form, the vital airs became Prajapati; by assuming that form, Prajapati created the gods; by assuming that form, the gods became immortal and what thereby the vital airs, and Prajapati, and the gods became, that indeed he (the Sacrificer) thereby becomes.

per essere completato. Dopo che lo *yajamāna* ha generato *agni* nel grembo del vaso *ukhā*, lo porta in giro per un anno prima che nasca sull'altare sacrificale. Anche lo stesso *yajamāna* è nel grembo materno (chiude i pugni come un embrione) e l'altare domestico è un grembo materno. La sabbia sparsa su di esso è il seme di *agni vaiśvānara*, "agni comune a tutti gli uomini". Portando *agni* dall'altare domestico a quello delle offerte, lo *yajamāna* entra nel mondo degli dèi, rinasce in cielo e ottiene l'immortalità.

Queste interpretazioni ci portano dall'*agnicayana* ai rituali del *soma* e illustrano il radicamento del primo nel secondo. Nei rituali del *soma*, il recinto originale con i suoi tre fuochi rappresenta il mondo degli uomini, mentre la *mahāvedi*, appena costruita a est, è il mondo degli dei. Tutti i principali rituali *śrauta* sono dotati di interpretazioni di questo tipo nel *śatapatha brāhmaṇa* e negli altri *brāhmaṇa*, anche se nessuno con una portata così ampia come la metafisica di *śāṅḍilya* dell'*agnicayana*. Sarebbe troppo lungo anche solo abbozzare alcune di queste interpretazioni di altri rituali *śrauta*. Mi limito a ricordare che i canti degli *stotra* e le recitazioni degli *śastra* dei rituali del *soma* sono considerati le armi di *prajāpati* (la parola *śastra* è un omonimo che può derivare da *śams-*, "recitare" o da *śas-*, "tagliare"). Secondo il *jaiminīya brāhmaṇa* (2.69, citato in Gonda 1960, 196) *prajāpati* stesso divenne immortale solo dopo aver compreso la connessione mistica tra i canti degli *stotra* e le recitazioni dei *śastra*.

Anche se molte delle interpretazioni dell'*agnicayana* presenti nei *brāhmaṇa*, e soprattutto nel *śatapatha*, sono ovvie razionalizzazioni, continuano a ispirare gli studiosi (ad esempio, Silburn 1955, 64-71; Malamoud 1975). In India, sono stati ulteriormente sviluppati nelle *upaniṣad*. Come ha mostrato Ikari, i cinque strati dell'altare sono collegati ai cinque "involucri" dell'anima nella psicologia della *taittirīya upaniṣad* (Ikari, comunicazione personale). Le dottrine di *śāṅḍilya* erano destinate ad avere un grande futuro nelle *upaniṣad* e nel *vedānta*. L'identità dello *yajamāna* con *prajāpati* e con l'altare di fuoco, il cui centro è chiamato "corpo" o "sé" (*ātman*: vedi Figura 7), fu generalizzata nell'identità di *ātman* e *brahman* in ogni essere umano, che è uno dei capisaldi della filosofia indiana. Un saggio chiamato *śāṅḍilya*, forse lo stesso *śāṅḍilya* di cui si è parlato sopra, fa una breve apparizione nell'annuncio della *chandogya upaniṣad* (3.14) per proclamare l'identità di *ātman* e *brahman* e per dare una caratterizzazione del *brahman* in termini positivi, che contrasta con la sua caratterizzazione negativa da parte di *yajñavalkya* in altri annunci delle *upaniṣad*. In questi contesti non si fa più riferimento all'*agnicayana*, ma l'*agnicayana* è ancora lo sfondo su cui *śāṅḍilya* formula la sua dottrina verso la fine dell'*agnirahasya* (*śatapatha brāhmaṇa* 10.6.3.1-2, nella traduzione di Eggeling):

1. satyam brahmetyupāsīta atha khalu kratumayo'yam puruṣaḥ sa
yāvatkraturayamasmālokātpraityevaṃkraturhāmum lokam pretyābhisambhavati

Let him meditate upon the 'true Brahman.' Now, man here, indeed, is possessed of understanding, and according to how great his understanding is when he departs this world, so does he, on passing away, enter yonder world.

Che mediti sul "vero Brahman". Ora, l'uomo qui è dotato di comprensione e, a seconda di quanto è grande la sua comprensione quando lascia questo mondo, così entra nell'altro mondo quando se ne va.

2. sa ātmānamupāsīta manomayam prāṇasaśarīram bhārūpamākāśātmānaṃ kāmarūpiṇam
manojavasam satyasamkalpaṃ satyadhṛtiṃ sarvagandham sarvarasam sarvā anu diśaḥ
prabhūtaṃ sarvamidamabhyāptamavākkamanādaram yathā vrīhīrvā yavo vā śyāmāko vā

śyāmākataṇḍulo vaivamayamantarātmanpuruṣo hiraṇmayo yathā jyotiradhūmamevaṃ
jyāyāndivo jyāyānākāśājyāyānasyai pṛthivyai jyāyāntsarvebhyo bhūtebhyaḥ sa
prāṇasyātmaīṣa ma ātmaitamita ātmānam pretyābhisambhaviṣyāmīti yasya syādaddhā na
vicikitsāstīti ha smāha śāṇḍilya evametaditi

Let him meditate on the Self, which is made up of intelligence, and endowed with a body of spirit, with a form of light, and with an ethereal nature, which changes its shape at will, is swift as thought, of true resolve, and true purpose, which consists of all sweet odours and tastes, which holds sway over all the regions and pervades this whole universe, which is speechless and indifferent;—even as a grain of rice, or a grain of barley, or a grain of millet, or the smallest granule of millet, so is this golden Purusa in the heart; even as a smokeless light, it is greater than the sky, greater than the ether, greater than the earth, greater than all existing things;—that self of the spirit is my self: on passing away from hence I shall obtain that self. Verily, whosoever has this trust, for him there is no uncertainty. Thus spoke Sandilya, and so it is.

Lasciate che mediti sul Sé, che è fatto di intelligenza, dotato di un corpo di spirito, di una forma di luce e di una natura eterea, che cambia forma a piacimento, che è rapido come il pensiero, di vera determinazione e di vero scopo, che consiste in tutti i dolci odori e sapori, che domina tutte le regioni e pervade l'intero universo, che è privo di parole e indifferente;— come un chicco di riso, o un chicco d'orzo, o un chicco di miglio, o il più piccolo granello di miglio, così è questo *puruṣa* aureo nel cuore; come una luce senza fumo, è più grande del cielo, più grande dell'etere, più grande della terra, più grande di tutte le cose esistenti; questo sé dello spirito è il mio sé: Quando me ne andrò da qui, otterrò quell'io. In verità, chi ha questa fiducia, per lui non c'è incertezza". Così parlò *śāṇḍilya*, e così è.

Le *upaniṣad* successive portano avanti queste idee e l'*agnicayana* viene ancora citato occasionalmente. La *maitrāyaṇīya upaniṣad* dello *yajurveda* nero si apre con l'affermazione: "L'accatastamento (dell'altare di fuoco) da parte degli antichi è un rituale del *brahman*; perciò lo *yajamāna*, dopo aver accatastato questi fuochi, dovrebbe contemplare il sé (*ātman*)" (*brahmayajño vā eṣa yat pūrveṣāṃ cayanaṃ tasmād yajamānaś citvaitān agnīn ātmānam abhidhyāyet*). Van Buitenen, che ha fornito un'analisi ingegnosa del carattere composito di questa *upaniṣad*, traduce il primo verso come: "La posa del fuoco da parte degli antichi (*sic*) era un sacrificio brahmanico" (Van Buitenen 1962, 37, 123). Secondo lui (37; cfr. 14, nota 3), "il *cayana* è come il contesto in 6.33 e segg. e il plurale *agnīn etān* ('questi fuochi') mostrano non il grande rituale *agnicayana* ma l'*agnyādhāna*, al quale è stato trasferito molto del simbolismo *agnicayana*". Ma *cayana*, "accatastare", nel contesto degli altari, è sempre usato per gli altari di mattoni, e il termine *agni* si riferisce spesso all'altare di fuoco dell'*agnicayana* e non all'*agnyādhāna* o all'*agnyādheya*. Il plurale *agnīn*, "fuochi", può indicare molti *agnicayana*, ma è anche coerente con un solo *agnicayana*, poiché, come abbiamo visto, il rituale è sempre abbinato a un rituale di *soma* e coinvolge diversi altari, di cui due sono impilati in mattoni. Inoltre, se il riferimento fosse a qualcosa di diverso dall'*agnicayana*, sarebbe necessario supporre che non solo il *simbolismo* dell'*agnicayana*, ma anche i suoi mattoni e molte altre caratteristiche specifiche siano state trasferite. Quando la sostanza e il significato sono entrambi trasferiti a qualcos'altro, è meglio abbandonare l'ipotesi del trasferimento e accettare il fatto che ci si riferisca all'*agnicayana*. La sostanza dell'*agnicayana*, oltre al suo simbolismo, è chiaramente menzionata nella *maitrāyaṇīya upaniṣad* 6.33, che van Buitenen traduce come segue:

Questo fuoco, composto da cinque mattoni, è l'Anno. I suoi mattoni sono la primavera, l'estate, le piogge, l'autunno e l'inverno. Ha una testa, due ali, una schiena e una coda: (quindi) questo fuoco è

come un uomo. Questa terra è la prima posa di *prajāpati*. Dopo aver sollevato lo *yajamāna* con le sue mani, lo offrì al Vento.

Questo fuoco è *prāṇa*. I suoi mattoni sono *prāṇa*, *vyāna*, *apāna*, *samāna*, *udāna*. Ha una testa, due ali, una schiena e una coda. (Così) questo fuoco è come un uomo. L'atmosfera è la seconda posa di *prajāpati*. Dopo aver sollevato lo *yajamāna* con le sue mani, lo offrì a *indra*.

indra è il sole laggiù. Questo fuoco è il sole. I suoi mattoni sono *ṛc*, *yajus*, *sāman*, *l'atharvāṅgirasā*, l'epica e il *purāṇa*. Ha una testa, due ali, una schiena e una coda. (Così) questo fuoco è come un uomo. Questo cielo è la terza posa di *prajāpati*. Con le sue mani fa un'offerta dello *yajamāna* al conoscitore dell'*ātman*. Il conoscitore dell'*ātman*, dopo averlo lanciato in alto, lo offre al *brahman*. Lì diventa beato, gioioso.

(van Buitenen 1962, 148) ⁴

Questo passaggio è ricco di riferimenti all'*agnicayana* che non si adattano a nessun altro rituale. *agni* "fatto di mattoni" non è il fuoco, ma l'altare del fuoco. Oltre ai mattoni (*iṣṭakā*), si parla di *citi*, che significa "strato", non "posa". I cinque mattoni rappresentano i cinque strati dell'altare e i tre *citi* di *prajāpati* sono il primo, il terzo e il quinto strato, identificati con i tre mondi. Tutte le altre identificazioni sono ben note corrispondenze che ci sono familiari nel *śatapatha brāhmaṇa* e altrove. Se fosse necessaria una sola prova che questo *agni* è l'altare di fuoco dell'*agnicayana*, l'informazione che ha "una testa, due ali, una schiena e una coda" dovrebbe essere sufficiente. L'altare di fuoco ricorre anche in altre *upaniṣad* dello *yajurveda* nero. Harold Arnold ha attirato la mia attenzione sulla seconda *vallī* della *taittirīyopaniṣad*, dove troviamo una persona (*puruṣa*) con due ali e una coda.

Secondo Bodewitz (1973, 278-283, 322), la *maitrāyaṇīya upaniṣad* 1.1 e 6.33 non si riferiscono all'*agnicayana* o all'*agnyādhāna* "vera", ma al *prāṇāgnihotra* e/o alle speculazioni dell'*agnicayana*, o all'*agnicayana* "mentale". Lascero da parte il *prāṇāgnihotra*. Essendo l'argomento speciale della seconda parte del libro di Bodewitz, l'autore è predisposto a vederlo ovunque. Tuttavia, il riferimento all'*agnicayana* non è molto chiaro. Secondo Bodewitz (278), "l'effettivo accatastamento del fuoco non sembra costituire lo scopo di questa *upaniṣad*. Era il simbolismo dell'altare del fuoco e le speculazioni ad esso vagamente collegate (come ad esempio quelle che si trovano nella ŚB) che interessavano l'autore del testo". Ma questo va da sé. L'effettiva esecuzione del rituale *śrauta* è sempre trattata solo negli *śrauta sūtra*. Le interpretazioni e le speculazioni sono trattate nei *brāhmaṇa* e *upaniṣad*. Ciò non significa che tali interpretazioni non si riferiscano alle attività rituali "effettive", ma che lo fanno indirettamente, poiché presuppongono tali attività.

Se è vero che in questi passaggi della *maitrāyaṇīya upaniṣad*, *agni* si riferisce all'*agnicayana*, ciò ha ulteriori implicazioni per l'interpretazione di questa *upaniṣad* e mette in dubbio alcune parti

⁴ This fire, made of five bricks, is the Year. Its bricks are spring, summer, rains, autumn, winter. It has a head, two wings, a back and a tail: (thus) this fire is like a man. This earth is PrajSpati's first laying. Having thrown up the *yajamana* with its hands, it proffered him to Wind.

Wind equals *Prāṇa*. This fire is *prāṇa*. Its bricks are *prāṇa*, *vyāna*, *apāna*, *samāna*, *udāna*. It has a head, two wings, a back and a tail. (Thus) this fire is like a man. The atmosphere is *Prajāpati*'s second laying. Having thrown up the *yajamāna* with its hands, it proffered him to *Indra*.

Indra is yonder sun. This fire is the sun. Its bricks are *Ṛc*, *Yajus*, *Sāman*, the *Atharvāṅgirasas*, the epic and *purāṇa*. It has a head, two wings, a back and a tail. (Thus) this fire is like a man. This sky is *Prajāpati*'s third laying. With its hands it makes an offering of the *yajamāna* to the *ātman*-knower. The *ātman*-knower, having thrown him up, proffered him to the *Brahman*. There he becomes blissful, joyful.

(van Buitenen 1962, 148)

dell'analisi di van Buitenen. Secondo van Buitenen, il *maitrāyaṇīya upaniṣad* 1.2-5.2 esisteva originariamente come testo separato che è stato successivamente incorporato in un altro testo, il cui risultato è la *maitrāyaṇīya upaniṣad* come la conosciamo. La parte inserita consiste essenzialmente di due parti: l'Istruzione *bṛhadratha*, che è "ovviamente di tono buddhista" (van Buitenen 1962, 78), e l'Istruzione *vāḷakhilya*, "di provenienza proto-*sarpāmkhyan*" (80). Secondo van Buitenen, nessuna di queste si inserisce naturalmente nel quadro di quella che ha chiamato la Vulgata.

Se questo può essere vero per l'Istruzione di *bṛhadratha*, è molto meno chiaro nel caso dell'Istruzione di *vāḷakhilya*. Questa parte del testo (2.3-3.2, omettendo quelle che van Buitenen considera interpolazioni successive) inizia con la richiesta a *prajāpati* di spiegare la conoscenza del *brahman* (*brahma vidyā*). Più specificamente, gli viene chiesto di spiegare perché questo corpo (*śarīra*), che è privo di intelligenza, viene dotato di un *fondamento* (*pratiṣṭhāpita*), acquisisce intelligenza (*cetanā*) e, infine, chi lo mette in moto (*pracodayitā*). La risposta fondamentale di *prajāpati* è che è lui, *prajāpati*, che vede tutto (*visvākṣa*), che come *puruṣa* entra in ogni corpo: "Questo essere intelligente fornisce un fondamento al corpo, in modo che esso abbia intelligenza, e mette in moto il corpo" (2.4).

Poi, la creazione di *prajāpati* viene descritta in modo più dettagliato. *prajāpati* creò molti esseri, ma vide che restavano incoscienti come pietre e senza respiro come tronchi d'albero. Allora, dopo essersi fatto come il vento, entrò in loro. Non entrò come uno solo. Si divise in cinque. Questi cinque sono ulteriormente specificati in quello che van Buitenen considera un successivo approfondimento: sono i cinque respiri, *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna* e *vyāna*. Infine questo *prajāpati*, che è entrato nel corpo, viene dichiarato *ātman* e, quando è nel corpo, viene chiamato *bhūtātman*, "il sé incarnato".

Sebbene alcune di queste formulazioni sembrino più recenti, la dottrina della sezione *vāḷakhilya* presa nel suo insieme è simile alle speculazioni tradizionali su *prajāpati* nell'*agnicayana*. Permettetemi di illustrare questo aspetto con l'aiuto di riferimenti al *śatapatha brāhmaṇa*. *prajāpati* è mortale e immortale: il suo corpo (*śarīra*) è mortale e i suoi respiri (*prāṇāḥ*) sono immortali (10.1.4.1). I suoi cinque respiri - *prāṇa*, *apāna*, *samāna*, *udāna* e *vyāna* - sono i cinque strati dell'altare (10.1.4.2-6). In questo modo queste parti di lui diventano immortali. Altrove si dice che i respiri si allontanarono da *prajāpati* dopo la sua creazione. Per questo alcuni mattoni sono chiamati *prāṇabhṛt*, "sostenitori del respiro" (8.1.1.3). I mattoni specifici, così animati, sono ulteriormente identificati con i cinque respiri (8.1.3.6). Quando *prajāpati* vuole diventare tutto, diventa respiro, in particolare quel respiro che soffia qui, cioè il vento, che manifesta la sua vista (*drṣṭi*) (11.1.6.17). Il respiro che è uscito da lui è il vento (7.1.2.5; analogamente 6.2.2.11, 8.3.4.11 e 15). In 6.3.1.12, *prajāpati* viene fornito come soggetto per la *vājasaneyi samhitā* 11.1: "Imbrigliare prima la mente (*manas*)". *prajāpati* è anche il metro della mente (8.5.2.3). Senza *prajāpati* non ci sono fondamenta solide; egli è il fondamento (*pratiṣṭhā*) (7.1.2.1-2). Infine, per le connessioni con *ātman* e *brahman* e i loro aspetti di intelligenza, basta fare riferimento a 10.6.3.1-2 dell'*agnirahasya*, già citato (sopra, pagina 68).

Alcune di queste somiglianze non sono letterali e verbali, il che potrebbe non piacere a un filologo. Tuttavia, nonostante le esigenze della critica testuale inferiore e superiore (van Buitenen, 14), si dovrebbe essere autorizzati a riflettere. Non mi interessa cercare di dimostrare che alcune parti della *śatapatha brāhmaṇa* siano anche componenti del testo della *maitrāyaṇīya upaniṣad*.

Ciò che risulta chiaro da queste somiglianze, tuttavia, è che l'Istruzione di *vāḷakhilya*, nonostante le apparenti caratteristiche proto-*sāmkhyan*, si inserisce in modo del tutto naturale in un trattato sul rituale *brahman* dell'*agnicayana*. Proprio come la *maitrāyaṇīya upaniṣad* 1.1 e 6.33, l'Istruzione di *vāḷakhilya* presenta caratteristiche che appartengono al complesso delle interpretazioni tradizionali dell'*agnicayana*. Pertanto, le diverse parti della *maitrāyaṇīya upaniṣad* si integrano molto meglio di quanto van Buitenen ci abbia fatto credere. Infine, la pluralità dei mattoni animati è innegabile

quanto la pluralità dei corpi animati, quindi perché la filosofia pluralistica del *sāṃkhya* non potrebbe essere innestata direttamente sui mattoni dell'altare del fuoco?

Se van Buitenen si è spinto troppo in là nella sua attività di dissezione, la colpa non va attribuita principalmente a lui, ma alla sua accettazione acritica della filologia e alla filologia stessa. Egli ne accetta senza esitazione il credo: "Dal punto di vista dello stile e della composizione, la Storia di *vāḷakhilya* costituisce un testo separato e indipendente. È *prima facie* evidente che ogni volta che due istruzioni di persone diverse in circostanze diverse si trovano insieme in un testo, almeno una di esse, e probabilmente entrambe, esistevano indipendentemente prima di esso, o sono state combinate; non possiamo supporre che SM (il *maitrāyaṇī* del Sud) abbia avuto un unico autore che ha scritto l'intero testo come una composizione originale" (73).

Sembra semplice, ma solo a prima vista. Dopo un po' di riflessione diventa assurdo. Omero ha raccontato le storie di molti eroi, ognuno dei quali è dedito a una grande quantità di discorsi. Questo implica che dovremmo posticipare l'esistenza di istruzioni indipendenti per Achille ed Ettore? E dobbiamo supporre che in origine esistessero testi separati su Alyosha, Padre Zossima, Albertine e il Barone di Charlus che Dostoevskij e Proust hanno messo insieme?

Il famoso fenomenologo tedesco della religione, Rudolf Otto, ha cercato di dare maggior credito alla sua fenomenologia erigendola sulle solide fondamenta della scienza filologica. Con questi ausili scientifici ha cercato di dimostrare che la *bhagavad gītā* è derivata da una originale *ur-gītā*, alla quale sono stati aggiunti successivamente materiali provenienti da otto diversi trattati perduti. Ma anche i filologi non si lasciano ingannare. Emile Senart ha notato nell'introduzione alla sua traduzione della *gītā* che: "Sono stati fatti degli sforzi per distinguere pezzi di origine diversa; tentativi che sono effimeri e arbitrari". Ho richiamato altrove l'attenzione sulle assurdità che sono derivate dall'applicazione acritica di questi metodi presuntivamente scientifici al testo dello *yogasūtra* (Staal 1975, 86-91). La morale è semplice. La filologia va usata, ma con cautela.