

Domenico Francavilla

Le regole in tempo di crisi: il concetto di āpaddharma nella tradizione giuridica hindu

(doi: 10.1440/102130)

Quaderni di diritto e politica ecclesiastica (ISSN 1122-0392)

Fascicolo speciale, agosto 2021

Ente di afferenza:

Università di Torino (unito)

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.

Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it>

Licenza d'uso

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

Le regole in tempo di crisi: il concetto di *āpaddharma* nella tradizione giuridica hindu

di Domenico Francavilla

Rules in times of crisis: the concept of āpaddharma in the Hindu legal tradition

Abstract: The article explores the concept of *āpaddharma* as the main concept that was developed in the Hindu legal tradition to deal with the case of impossibility to follow appropriate action following ordinary rules in periods of adversity and distress and highlights the scope of flexibility in Hindu law. From a theoretical and comparative perspective the concept of *āpaddharma* provides insight into the problems of ordinary/extraordinary, rule/exception, ideal/real, and on the never-ending struggle of individuals and societies in order to follow a right course of action in difficult times.

Keywords: Hindu law, *Dharma*, Adversity, Disease, Brahmanism.

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. Il concetto di *āpaddharma* e la sua evoluzione. – 3. L'*āpaddharma* e la flessibilità del *dharma*. – 4. Conclusioni.

1. *Introduzione*

L'esperienza del vivere una situazione di avversità e di non poter seguire le regole a cui si aderisce in termini valoriali oltre che nella pratica quotidiana è un'esperienza comune a tutti gli individui e le società. Anche nelle situazioni di difficoltà più estrema gli esseri umani cercano di individuare quali siano le regole appropriate da seguire. Non osservare le regole ordinarie è una possibilità, che però ha a sua volta bisogno di legittimazione, distinguendo questo caso dalla semplice violazione della regola.

Di fronte a una rinnovata e acuita sensibilità rispetto alle avversità che possono mettere in crisi la vita umana, individuale e sociale, locale e globale, come nel caso di epidemie, occorre chiedersi come funzionano i diversi diritti nei periodi di crisi e di emergenza. Le grandi avversità mettono i vari diritti alla prova nella loro funzione di individuazione e

applicazione di regole appropriate di comportamento. Ciò vale sia sul piano dei contenuti delle norme sia su quello della capacità di sviluppare meccanismi di adeguamento delle norme alle nuove situazioni.

In questo articolo viene condotta un' esplorazione di questo tema nella tradizione giuridica hindu¹. L'analisi si concentra sul concetto di *āpaddharma*, che si riferisce alle regole dharmiche da seguire nei periodi di avversità o nei casi estremi. Attorno a questo concetto elaborato all'interno della tradizione hindu si concentrano le riflessioni sulle regole da applicare in caso di situazioni eccezionali, quando non è possibile seguire le regole ordinarie. Si tratta quindi di una formulazione interna alla tradizione hindu di un problema eminentemente generale per i sistemi normativi e rilevante in diverse tradizioni giuridiche.

L'*āpaddharma* è costituito dalle regole che devono essere seguite in periodi di crisi, di avversità, in circostanze estreme diverse da quelle normali in cui si osservano le regole dharmiche. Come osserva Bowles, si tratta in definitiva di eccezioni alle regole generali e *āpaddharma* «fundamentally means 'right conduct in times of distress', and refers to the relaxing of normative rules of behaviour when extraordinary social, environmental or other difficulties, have made these normative rules difficult to follow» (Bowles 2007, 2).

L'*āpaddharma* può essere considerato una qualificazione del concetto generale di *dharma*, il concetto normativo fondamentale della tradizione giuridica hindu. Pertanto, l'analisi dell'*āpaddharma* deve essere collocata nel quadro più ampio della riflessione sull'insieme di doveri che definiscono il comportamento corretto per un hindu. In linea con alcuni importanti studi recenti (Bowles 2007) il concetto di *āpaddharma* verrà analizzato facendo riferimento alla tradizione del *dharmasāstra*, e dei suoi antecedenti, in quella dell'*arthaśāstra* e infine nel *Mahābhārata*, che dedica una parte molto ampia all'*āpaddharma*². Da questa letteratura, varia al suo interno ma complessivamente coerente, emerge l'elaborazione hindu del problema delle regole in tempo di crisi. Sulla base di questa ricostruzione dei significati assunti, il contributo cercherà di elaborare

¹ Riferimenti all'*āpaddharma* si trovano normalmente in tutte le trattazioni sul *dharma*, ad esempio Lingat 2003, Kane 1962-1975. Il concetto però non ha ricevuto nel complesso un'attenzione specifica da parte degli studiosi. L'opera più ampia e completa dedicata al tema è quella di Bowles (2007).

² Per i caratteri di questa estesissima letteratura in sanscrito, si rinvia a Boccali-Piano-Sani 2000.

un'analisi strutturale del concetto di *āpaddharma* e di collegarlo ad altre dottrine sviluppate nella tradizione hindu nel quadro di una riflessione più ampia sulla variabilità del *dharma*.

2. Il concetto di *āpaddharma* e la sua evoluzione

Il termine *āpaddharma* è un composto di *āpad* e *dharma*. Considerando brevemente il concetto di *dharma*, che è il concetto normativo centrale nella tradizione giuridica hindu, si può innanzitutto osservare che si tratta di un concetto inclusivo, nel senso che in esso sono ricomprese le regole per il comportamento corretto relative ai vari ambiti dell'azione umana, dalla sfera rituale alla sfera giuridica (Francavilla 2006). Un altro aspetto da evidenziare è che l'azione dharmica è l'azione appropriata, corretta e giusta, anche se, come è stato osservato (Menski 1989, 2003), l'appropriatezza può essere intesa più come adeguatezza che facendo riferimento a un'idea di giustizia assoluta. Infatti, è chiara nella tradizione hindu l'idea che la correttezza dell'azione dipende da molti fattori, dal soggetto che compie l'azione e dagli altri soggetti coinvolti, dalle circostanze di tempo e di luogo. Ciò che è appropriato per un determinato soggetto può non esserlo per un altro o in un altro momento. Anche compiere un'azione che potrebbe essere considerata non etica, come uccidere, può essere *dharma* per alcune categorie di persone o in circostanze particolari. Il *dharma* ha carattere normativo; è ciò che deve essere fatto, la cosa corretta non in assoluto ma nel contesto dato.

Le regole dharmiche definiscono come ci si deve comportare sulla base di una pluralità di indicatori. In questo senso, si può dire che il *dharma* è sensibile al contesto (Doniger 1996), non solo il termine, che può essere tradotto in una varietà di modi, ma la stessa idea che il termine esprime. Se c'è un *dharma* generale o universale (*sādhāraṇa*) che vale per tutti, c'è un *dharma* specifico, lo *svadharmā*, che ha la priorità rispetto a quello generale, e il termine *dharma* si accoppia nei testi della tradizione hindu con una serie di qualificazioni quali, solo ad esempio: *varṇa-dharma*, *āśrama-dharma*, *jāti-dharma*, *vaiśya-dharma*, *rāja-dharma*. Il concetto di *dharma* è quindi il concetto attraverso il quale è stata pensata l'appropriatezza dell'azione. Il *dharma* è l'azione legittima, l'azione che

produce meriti spirituali per il suo autore, e che produce ordine sociale e ordine cosmico. L'*adharma* è il suo contrario³.

Da queste poche osservazioni emerge che il *dharma* è per sua natura differenziato. In questo quadro il concetto di *āpaddharma* introduce una ulteriore differenziazione dei doveri a seconda delle circostanze. Il termine *āpad* significa crisi, caso estremo, avversità. Un altro termine che veicola il concetto di *āpad* è *vyasana*, calamità, disastro. L'*āpaddharma*, composto dei due termini *āpad* e *dharma*, può quindi essere considerato una qualificazione del *dharma*, il *dharma* in *āpad*, vale a dire le regole da seguire nei periodi di crisi, di avversità.

Considerando il solo termine *āpad*, Moitra (2015) osserva che esso sul piano etimologico è collegato a «caduta» e ha un ambito semantico anche autonomo dal concetto veicolato dal composto *āpaddharma*. Nei testi vedici il termine *āpad* si trova anche con significato generico ma assume già una connotazione di infrazione del *dharma*, di un cadere, precipitare, andare in disgrazia. Anche se sia il termine *āpad* che il termine *dharma* si trovano nei testi più antichi della tradizione hindu, è importante osservare che il termine composto *āpaddharma* compare in un'epoca successiva. Il termine si trova «codificato» per la prima volta nella letteratura del *dharmaśāstra*, in particolare nel *Mānavadharmasāstra*, e nel *Mahābhārata* (Bowles 2018). Come osservato dallo stesso Bowles, l'assenza del termine non significa che il problema – le regole da seguire in tempo di crisi - non fosse percepito e discusso nella letteratura precedente.

Volendo ricostruire brevemente l'evoluzione del concetto nella tradizione, sulla scorta dell'analisi di Bowles (2018) si possono considerare le occorrenze più significative nella letteratura dei *dharmasūtra*, come il principio si sia ulteriormente sviluppato nei *dharmaśāstra*, in particolare in Manu, e si sia arricchito di ulteriori significati nel *Mahābhārata*, in collegamento con la letteratura dell'*arthaśāstra*.

È nel *dharmasūtra* di Gautama che si trova una prima tematizzazione importante del concetto di *āpaddharma*. In altri *dharmasūtra* si trovano alcune regole di *āpaddharma* ma isolate e sparse nei testi. In Gautama (7, Olivelle 1993) invece abbiamo una parte relativamente lunga in cui

³ C'è da osservare che questo concetto diventa così centrale e onnicomprensivo in un'epoca successiva a quella vedica, dove il termine *dharma* esiste ma non ha acquisito questa centralità. Con il tempo e soprattutto nell'epoca di fioritura della letteratura dei *dharmaśāstra* e del *Mahābhārata*, il *dharma* invece diviene concetto chiave e imprescindibile per qualsiasi discorso sull'appropriatezza dell'azione.

queste regole vengono aggregate con spirito sistematico. È però nel *dharmasāstra* di Manu che il concetto emerge come ben consolidato e, infatti, una intera parte del capitolo X (81-130) è espressamente dedicata all'*āpaddharma*. Altre regole di *āpaddharma* si trovano poi in altre parti del testo. La trattazione è ampia, ma come osserva Bowles (2007), rimane fortemente in linea con i principi già emergenti nella letteratura precedente.

In questa tradizione intellettuale la chiave dell'*āpaddharma* è data dalle deviazioni rispetto al modello di comportamento proprio dei quattro *varṇa*, i gruppi sociali che costituiscono la base della divisione castale della società. Per ogni *varṇa* è identificata una serie di doveri che costituiscono il *dharma*, l'insieme dei doveri, il comportamento corretto di quel *varṇa* (Halbfass 1990).

Il punto centrale è che i testi sul *dharma* stabiliscono un'enorme quantità di regole da seguire, differenziate sulla base dei *varṇa*. I doveri di brahmani, *ṛṣatriya*, *vaiśya* e *śūdra* possono cambiare nei vari testi ma hanno un nucleo stabile. In questo quadro, già nei testi del *dharmasūtra* emerge il principio per cui è legittima la condotta di chi adotta il modello di vita di una classe sociale inferiore quando circostanze avverse rendono impossibile compiere le proprie attività normali, e questo – osserva Bowles (2007) – oltre le normali mediazioni che ogni sistema normativo permette.

I testi dedicano particolare attenzione al *varṇa* dei brahmani, per i quali i doveri centrali sono sei, costruiti come coppie, di cui tre remunerativi e tre no⁴. La questione allora è se sia possibile per un brahmano adottare la forma di vita di un altro *varṇa*, e la risposta è che ciò è possibile solo in periodi di crisi e condizioni di avversità. Le condizioni concrete che giustificano questo cambiamento non sono descritte ma il principio implicito è che quando è impossibile vivere, guadagnarsi da vivere, garantirsi la

⁴ Le attività fondamentali dei brahmani sono studiare e insegnare, offrire sacrifici e celebrare sacrifici, dare doni e ricevere doni. Sono remunerative le attività dell'insegnare, del celebrare sacrifici e del ricevere doni e queste sono considerate prerogative esclusive dei brahmani. Le attività non remunerative dello studiare, offrire sacrifici e dare doni sono invece considerate normative anche per *ṛṣatriya* e *vaiśya*. Le attività normative fondamentali per gli *ṛṣatriya* sono idealmente quelle relative alla protezione degli altri, ad esempio in guerra, mentre le attività fondamentali dei *vaiśya* sono allevamento, commercio e agricoltura. È interessante che l'attività considerata meno indicata per un brahmano, anche in tempi di crisi, sia quella agricola. Per un'analisi più dettagliata e ulteriori riferimenti bibliografici si veda Bowles (2007).

sopravvivenza, seguendo le regole del proprio *varṇa*, allora si è in una situazione in cui è possibile adottare il modello di vita di un *varṇa* inferiore.

Secondo la mentalità gerarchica tipicamente hindu, il brahmano dovrà innanzitutto vivere secondo il modello, immediatamente inferiore, dello *kṣatriya*. Se non può, allora seguirà la vita del *vaiśya*. Sembra invece escluso che un brahmano possa adottare la forma di vita di uno *śūdra*, anche se ci sono dei riferimenti alla possibilità di adottare alcune forme di vita dello *śūdra*, ad esempio alcune regole alimentari (Bowles 2007, 268; Olivelle 2018), ma si tratta di eccezioni estremamente circostanziate. Secondo la stessa logica *kṣatriya* e *vaiśya* in condizioni estreme possono vivere secondo modelli inferiori.

Non è invece possibile adottare un modello di vita superiore. Uno *kṣatriya* o un *vaiśya* non potranno quindi vivere secondo il modello di vita brahmanico. Ciononostante, in *Manu* si fa chiaramente riferimento al fatto che un giovane brahmano può ricevere la sua istruzione vedica da uno *kṣatriya*, il che induce a pensare che uno *kṣatriya* possa esercitare la funzione di insegnamento propria di un brahmano. Si tratta di un caso del tutto eccezionale. Se non ci sono brahmani che possano impartire l'insegnamento religioso è possibile che questo sia impartito da altri, naturalmente a un livello inferiore a quello che impartirebbe un brahmano, e un giovane brahmano dovrebbe ricevere questo insegnamento da un appartenente a un *varṇa* inferiore solo quando non ci sia altra possibilità. I *dharmasāstra* si preoccupano anche di chiarire che, finito l'insegnamento, il brahmano rimane superiore al suo maestro provvisorio e necessitato.

In generale, l'attenzione è sulle condizioni materiali che rendono possibile l'esistenza, sulle occupazioni e attività permesse. Il principio è che la vita materiale deve essere preservata anche per permettere la stessa realizzazione del *dharma*. L'osservanza del *dharma* non è mai così rigida da portare a risultati indesiderabili come la propria stessa morte, anche perché ha sempre un ruolo importante la possibilità di purificarsi tramite penitenze, e quindi la possibilità di contrastare gli effetti negativi dell'azione.

Nel capitolo X di *Manu* la descrizione dell'*āpaddharma* è strettamente legata all'adozione di un modello di vita alternativo, quando gli appartenenti a un determinato *varṇa* non possono seguire il proprio modello di vita⁵. In generale in questi testi l'ossessione è relativa alla

⁵ Sul punto di veda anche Kane (1962-75), il quale considera l'*āpaddharma* come l'insieme delle azioni e omissioni permesse alle caste in periodi di estrema difficoltà.

purezza del modello di vita dei brahmani e alla conservazione dell'ordine dharmico che ha il suo centro nel rispetto delle regole relative al *varṇa*. Bowles (2007, 218) evidenzia che una preoccupazione centrale nel concetto di *āpaddharma* è che il cambiamento di condotta, anche se dovuto ad avversità, adottando quindi condotte simili se non identiche a quelle di altri gruppi sociali considerati inferiori, pone una minaccia per così dire esistenziale. Se ci si comporta come gli appartenenti ai gruppi sociali inferiori è a rischio la stessa identità brahmanica.

Se il capitolo sull'*āpaddharma* in *Manu* si concentra su questo, sarebbe scorretto ritenere che in *Manu* il concetto si limiti a questo. Ci sono altri esempi paradigmatici di *āpaddharma*. L'esempio più importante è quello del *niyoga*, o levirato (Bowles 2007, 54; Mishra 1977-1978). La necessità è quella di procreare e l'avversità è quella della sterilità. In questo caso è legittimo il rapporto sessuale con il fratello del marito a fini solo procreativi. È importante sottolineare come, pur ammettendo questa pratica, i testi si preoccupino di delimitarla il più possibile. In particolare, il rapporto sessuale con il fratello del marito deve essere privo di piacere e strettamente connesso alla procreazione.

Come vedremo più avanti, oltre al capitolo X e ad alcuni riferimenti puntuali all'*āpaddharma*, da *Manu* emerge una concezione più ampia, un *āpaddharma* come condizione generale, non una eccezione giustificata da circostanze particolarmente avverse ma molto puntuali, ma la situazione normale di un'esistenza umana inevitabilmente condotta in uno stato costitutivamente di crisi rispetto all'ideale dharmico (Doniger 1996).

Il concetto di *āpaddharma* è presente anche nell'*arthaśāstra*, vale a dire nei testi dottrinali specificamente dedicati ai doveri del sovrano, che del resto ha molte parti in comune con la letteratura del *dharmasāstra*. Il sovrano deve preoccuparsi del benessere del regno e deve saper fronteggiare con ogni mezzo le condizioni di avversità che possono affliggerlo, da guerre a carestie. Qui entrano in gioco considerazioni di opportunità e di saggezza politica che rimangono comunque riferibili al quadro del *dharmā*, in quanto si parla di doveri del re, di *rājadharma*. Il re deve preoccuparsi della conservazione del benessere nel suo regno, che è la condizione che rende possibile per i sudditi il vivere secondo il *dharmā*. Il re deve preoccuparsi in particolare di permettere ai brahmani, che hanno status privilegiato per la loro vicinanza al *dharmā*, di eseguire i riti, ma l'idea che la ricchezza sia un mezzo per la realizzazione del *dharmā* ha carattere generale (Bowles 2007, 242). Il tema «materiale», per cui

occorre benessere economico e pace politica e sociale per l'osservanza del *dharma*, già presente nel *dharmasāstra*, diventa centrale nell'*arthaśāstra* e l'*āpaddharma* è quindi elaborato nella prospettiva del fronteggiare politicamente le avversità che mettono in crisi l'ordine sociale dharmico.

Sempre in chiave politica e con riferimento alla figura del re, il concetto di *āpaddharma* viene elaborato nel *Mahābhārata*, uno dei testi più importanti della tradizione hindu, che fa parte della letteratura dell'*itihāsa*, che può essere considerato una monumentale riflessione sul *dharma* in forma narrativa e pedagogica. In quest'opera troviamo un'intera parte dedicata all'*āpaddharma*, l'*Āpaddharmaparvan*. Si tratta di un testo molto lungo, complesso e stratificato con parti narrative e parti didascaliche, centrato sul dialogo tra Yudhiṣṭhira e Bhīṣma⁶. Questa narrazione/trattazione è fortemente legata alla riflessione sul potere politico, sul ruolo del sovrano e sul conflitto sempre presente nell'uso della forza tra azione dharmica e violenza.

Questa chiave politica nel *Mahābhārata* si collega a quella più propriamente religiosa e soteriologica e al tempo stesso fornisce una visione del *dharma* che si è trasformata rispetto a quella classica che si trova nei testi più antichi, molto legati al ritualismo e ai doveri dei singoli *varṇa*. Bowles (2007) osserva che nel *Mahābhārata* quando si parla di *āpaddharma* si fa riferimento alla sfera sovrasensibile più che a quella secolare, mentre nell'*arthaśāstra* il concetto di *āpaddharma* viene più strettamente collegato ai doveri del re, al comportamento appropriato del re in tempi di avversità. Nelle concezioni hindu anche all'azione di governo si collegano meriti o demeriti spirituali per il sovrano e il sovrano può compiere azioni che sembrerebbero adharmiche quando queste azioni servano a proteggere i suoi sudditi e il suo regno.

Bowles (2007) analizza in grande dettaglio il concetto di *āpaddharma* nel *Mahābhārata*, con al centro il conflitto interiore di Yudhiṣṭhira. Il tormento di Yudhiṣṭhira è quello della guerra e della violenza, e il conflitto è quello tra i doveri del re e l'etica individuale. Come giustificare in termini dharmici comportamenti che non sarebbero altrimenti dharmici, come appunto la violenza? Si tratta di uno dei grandi temi dell'elaborazione etica della tradizione hindu, che ha probabilmente nel *Mahābhārata* la sua

⁶ Per un'analisi dettagliata del testo sia nei suoi aspetti stilistici e narrativi che nei suoi aspetti tematici e concettuali si rinvia a Bowles (2007). Si veda anche Chousalkar 2005.

espressione più significativa. In termini storico-culturali questo conflitto può essere visto anche come conflitto tra il brahmanesimo tradizionale e un emergente nuovo induismo che porta a una riformulazione della tradizione brahmanica e a una trasformazione valoriale, anche per l'interazione con tradizioni concorrenti rispetto al brahmanesimo come il buddhismo e il jainismo (Bowles 2007, Doniger 1996). In questo conflitto l'*āpaddharma* emerge come la soluzione, anche se instabile. Nei periodi di avversità, il re può abbandonare il *dharma* proprio del re, comportandosi comunque legittimamente. In altri termini il concetto di *āpaddharma* introduce un elemento di flessibilità che aiuta a percorrere la, comunque difficile, mediazione tra i doveri normali del re, la situazione concreta e le esigenze valoriali individuali.

3. L'*āpaddharma* e la flessibilità del *dharma*

Considerando l'*āpaddharma* sul piano strutturale, si possono identificare tre elementi (Moitra 2021): una situazione di acuta crisi, una trasgressione, la legittimazione di un nuovo comportamento. Moitra osserva che l'*āpaddharma* può essere visto come una trasformazione dell'*adhharma*, il comportamento trasgressivo, che in circostanze di emergenza diventa legittimato come *dharma*. Questo meccanismo è necessario per evitare un tracollo dell'ordine dharmico.

Se la situazione che «attiva» l'*āpaddharma* è una situazione di crisi, nei testi non si trova una descrizione di quali siano le avversità rilevanti. Non si trovano definizioni analitiche, come sarebbe lecito attendersi in una letteratura in cui certo non mancano lunghe discussioni di dettaglio e classificazioni, ma non si trova neanche un tentativo di definizione almeno in via esemplificativa. Si trovano però nell'*arthaśāstra* elenchi di calamità di cui il re deve preoccuparsi, fra cui epidemie e carestie, che possono essere considerati casi normali di attivazione di *āpaddharma* (Bowles 2007, Wilhelm 1997-1998).

Adottando una logica astratta delle norme, nella struttura «se X, allora Y», sembra che l'X sia determinato semplicemente come impossibilità di osservare le regole normali. La logica è che se non è possibile seguire le regole del *dharma*, bisogna osservare le regole dell'*āpaddharma*. Non si tratta però di una strategia irrazionale. Del resto, l'impossibilità di seguire le regole del *dharma* può avere origine plausibilmente in un

numero aperto di cause, difficile da tipizzare. In linea di principio si può sicuramente ritenere che la valutazione sia lasciata allo stesso individuo, ma è ugualmente chiara l'importanza del controllo sociale su questa valutazione.

Un altro importante aspetto da evidenziare è quello della durata, che è necessariamente limitata (Bowles 2007, 335). Visto che le regole dell'*āpaddharma* possono essere osservate solo se si verificano circostanze eccezionali, devono essere osservate solo per la durata di queste. Si tratta in altri termini di veri e propri schemi di regole alternative, che, attivate in circostanze eccezionali, diventano le regole proprie della situazione. L'*āpaddharma* non è desiderabile, ma anche in situazioni di avversità si può distinguere quale sia il comportamento più appropriato senza restare in una logica binaria *dharmā/adharma*, per cui se non si possono seguire le regole dharmiche ordinarie si ricade semplicemente nella violazione del *dharmā*. Le regole di emergenza sono considerate giustificate e non ci sono gli effetti negativi sul piano spirituale e sociale che sono connessi all'*adharma*. Si tratta in ogni caso di regole, non seguire le quali porterebbe ad effetti negativi. Ciononostante, la situazione non è ottimale e pur seguendo le regole dell'*āpaddharma* può essere necessario espriare. Come osserva Bowles (2007, 251) nei testi, le regole relative all'*āpaddharma* sono sistematicamente vicine a quella sulle espiazioni. In questo senso l'*āpaddharma* può essere considerato uno stato intermedio tra *dharmā* e *adharma*.

L'*āpaddharma* si presta a essere un concetto inclusivo, ma in realtà sarebbe fuorviante pensare che esso sia l'unico dispositivo rilevante per quel che riguarda il rapporto regola-eccezione e la legittimazione di modelli di comportamento alternativi a quello ordinario in presenza di determinate circostanze.

A questo proposito un primo concetto da considerare è quello di *vikalpa*, che viene utilizzato nei casi di conflitto di norme. Si tratta sostanzialmente di un'opzione, della possibilità di scegliere tra due corsi di azione, anche contraddittori, considerati però entrambi dharmici. Sotto questo aspetto è interessante osservare che la scelta poteva essere effettuata sulla base delle circostanze, ad esempio la disponibilità o meno di una sostanza per l'esecuzione di un rito (Francavilla 2006). Un altro concetto rilevante è quello di *apavāda*, che fa riferimento alla regola particolare che prevale rispetto alla regola generale. Siamo nell'ambito delle eccezioni, più ampio di quello di *āpaddharma*, ma strettamente

connesso. Si può fare riferimento anche alla distinzione tra regola primaria (*prathama kalpa*) e regola supplementare (*anukalpa*), che si trova richiamata con espresso riferimento all'*āpaddharma*; Bowles (2007, 198) cita questo verso del *Rājadharmaparvan*: *This is your primary rule, in time of distress there would then be another*. Da questo punto di vista il concetto più ristretto di *āpaddharma* viene inquadrato nel quadro teorico generale relativo a regola ed eccezione e fornisce importanti indicazioni sulla flessibilità del *dharma*.

Bisogna infine osservare che la flessibilità del *dharma* si riconnette ad alcuni profili relativi alle fonti del *dharma* (Jha 1964; Jha 1999, 211 ss.; Menski 2003; Davis 2010). Bowles (2007, 197) fa riferimento alle fonti del *dharma* e, in particolare, alla condotta dei buoni (*śiṣṭa-ācāra*) nel quadro di una discussione sul valore che l'esempio può avere per guidare Yudhiṣṭhira. Ciò che è *dharma* in concreto si comprende più dall'osservazione dei comportamenti normativi di chi si comporta normalmente in conformità al *dharma* che dalla lettura dei testi della tradizione. Il *dharma* è l'esito di un processo interpretativo nel quale entrano in gioco più fonti e un'attenta considerazione delle circostanze del caso. In questo quadro è cruciale la valutazione sociale e anche individuale dell'appropriatezza di un determinato comportamento (Francavilla 2006).

4. Conclusioni

Nei diritti religiosi, come in tutti i sistemi giuridici, esistono norme speciali, previste in caso di particolari condizioni soggettive o oggettive, che si allontanano dal paradigma normativo che si applica in condizioni normali. Alcune situazioni acquistano rilevanza giuridica e sono alla base di una tipizzazione di forme di comportamento diverse da quelle previste pensando alle regole da applicare in assenza di situazioni particolari. Ciò può accadere sul piano tecnico o con la regolazione di veri e propri status speciali o con la previsione normativa di eccezioni che accompagnano espressamente le regole ordinarie nei casi rilevanti. Le circostanze oggettive possono essere le più diverse. Possono essere singolari, nel senso che si verificano in modo discreto e puntuale, avendo un impatto solo su un determinato segmento di una forma di vita o possono comportare la necessità di una modifica più ampia del modello di comportamento, sino a un vero e proprio cambio di status. Nel primo caso si avrà un'eccezione

a un modello di comportamento o una sua variazione puntuale (rispetto ad altri soggetti con lo stesso status), nel secondo si avrà una modifica complessiva, il passaggio a uno status diverso.

Queste circostanze possono inoltre essere limitate nel tempo, e concretizzarsi in una deviazione puntuale, oppure possono comportare una deviazione di media o anche lunga durata. Anche se il principio normalmente è quello del ritorno allo *status quo ante* nel momento in cui vengono meno le circostanze oggettive, questo periodo di deviazione, di eccezionalità, può essere anche permanente.

Un aspetto interessante da sottolineare con riguardo al concetto di deviazione da uno standard normativo è che ogni deviazione è legata a una nuova attività di produzione di regole. Occorrono infatti nuove regole, la cui identificazione ripete il processo che ha portato alla definizione delle regole dello standard normativo, sul piano cognitivo ed etico, sul piano della legittimazione di queste scelte, sul piano della trasmissione e diffusione di modelli di comportamento e sul piano della loro istituzionalizzazione anche come modello normativo per altri.

Nella tradizione hindu questo problema generale è affrontato attraverso l'elaborazione del concetto di *āpaddharma*, che è espressione del carattere inerentemente flessibile del *dharma*. In ogni tradizione si tratta di individuare gli ambiti di flessibilità e di definire il rapporto tra regola ed eccezione, soprattutto ma non solo in tempo di crisi, come quelli che stiamo vivendo.

In conclusione, si può fare riferimento alle osservazioni di Doniger (1996, 2014) sull'*āpad* come struttura generale del pensiero. Lo standard di condotta posto da Manu è molto elevato ed è inevitabile riconoscere la sua derogabilità. In questo senso, un *dharma* pensato come un insieme molto esteso e articolato di doveri necessita sempre di fare i conti con la realtà della vita. L'*āpaddharma* serve a tenere conto dello scarto sempre possibile tra modello ideale di comportamento e ciò che ragionevolmente può essere fatto in concreto, soprattutto nelle condizioni di avversità e in tempo di crisi.

Domenico Francavilla
 Dipartimento di Giurisprudenza
 Università degli Studi di Torino
 Lungo Dora Siena 100
 I-10143 Torino
 domenico.francavilla@unito.it

Riferimenti bibliografici

- Boccali, Giuliano, Piano, Stefano, Sani, Saverio. 2000. *Le letterature dell'India*. Torino: Utet.
- Bowles, Adam. 2007. *Dharma, Disorder and the Political in Ancient India: The Āpaddharmaparvan of the Mahābhārata*. Leiden-Boston: Brill.
- Bowles, Adam. 2018. *Law during Emergencies: āpaddharma*, in *The Oxford History of Hinduism: Hindu Law. A New History of Dharmasāstra*, a cura di Patrick Olivelle, Donald R. Davis Jr. Oxford: Oxford University Press, 245-256.
- Chousalkar, Ashok. 2005. «The Concept of Apaddharma and the Moral Dilemmas of Politics». *Indian Literature*, 49, 1: 115-127.
- Davis, Donald R. Jr. 2010. *The Spirit of Hindu Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Doniger, Wendy (a cura di). 1996. *Le leggi di Manu*. Milano: Adelphi.
- Doniger, Wendy. 2014. *On Hinduism*. New York: Oxford University Press.
- Francavilla, Domenico. 2006. *The Roots of Hindu Jurisprudence: Sources of Dharma and Interpretation in Mīmāṃsā and Dharmasāstra*. Torino: Corpus Iuris Sanscriticum - Cesmeo.
- Halbfass, Wilhelm. 1990. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Jha, Ganganatha. 1964. *Pūrva Mīmāṃsā in its sources*. Varanasi: Banaras Hindu University.
- Jha, Ganganatha. 1999. *Manusmṛti with the Manubhāṣya of Medhātithi*. Vol. 3. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kane, Pandurang Vaman. 1962-1975. *History of Dharmasāstra*. Voll. 1-5. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Lingat, Robert. 2003. *La tradizione giuridica dell'India. Dharma, diritto e interpretazione*. Milano: Giuffrè.
- Menski, Werner F. 1989. *Diritto dell'India*, in *Enciclopedia giuridica*, XI.
- Menski, Werner F. 2003. *Hindu Law. Beyond Tradition and Modernity*. New Delhi: Oxford University Press.
- Mishra, V.B. 1977-1978. «The Practice of Niyoga in Ancient Literature in India: a Sociological Study». *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 58/59, Diamond Jubilee Volume: 773-776.
- Moitra, Tanni. 2015. «A Semantic History of «Āpat»: Exploring the Vedic Texts, the «Rāmāyaṇa» and the «Arthaśāstra»». *Proceedings of the Indian History Congress*, 76: 118-126.
- Moitra, Tanni. 2021. «The Early History of Āpaddharma: Defining the Attributes. Crisis, Legitimacy, Transgression». *Distant Worlds Journal Special Issue 3*: 133-143.
- Olivelle, Patrick. 1999. *Dharmasūtras. The law codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*, New York: Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick. 2018. *Food and Dietary Rules*, in *The Oxford History of Hinduism: Hindu Law. A New History of Dharmasāstra*, a cura di Patrick Olivelle, Donald R. Davis Jr. Oxford: Oxford University Press, 189-196.
- Wilhelm, Friedrich. 1997-1998. «Calamities. A Dharma Problem?». *Indologica Taurinensia*, 23-24: 621-630.

