

QUADERNI DI INDOASIATICA

MITI STELLARI E COSMOGONICI DALL'INDIA AL NUOVO MONDO

A cura di Monia Marchetto



VAIS
il Cerchio
iniziative editoriali

QUADERNI DI INDOASIATICA

A cura della VAIS
Venetian Academy of Indian Studies – Accademia Veneta di Studi Indiani

Direttore della Collana
Gian Giuseppe Filippi, Università Ca' Foscari Venezia

Comitato scientifico
Ester Bianchi, Università degli Studi di Perugia
Thomas Dähnhardt, Università Ca' Foscari Venezia
Fabrizio Ferrari, Chester University
Subrata Mitra, Heidelberg Universität
Angelo Scarabel, Università Ca' Foscari Venezia
Fabian Sanders, Università Ca' Foscari Venezia

Collaborazione editoriale
Chiara Stival

Ideazione e realizzazione grafica
Silvia Stival, Chiara Stival



© VAIS

c/o Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea, Università Ca' Foscari, Venezia.
www.vais.it

È vietato riprodurre contributi, informazioni e immagini, completamente o in parte. Se interessati contattare la segreteria VAIS.

Gli autori sono responsabili del contenuto dei loro contributi.

© 2012 IL CERCHIO SRL
info@ilcerchio.org
www.ilcerchio.org

Tutti i diritti riservati
ISBN 978-88-8474-334-3

ŚIVA, L'ICONA DEL TEMPO

GIANNI PELLEGRINI

Prima di entrare nel vivo della trattazione, sarà d'uopo porre delle parentesi entro le quali veicolare il lettore. Innanzitutto va detto che in India il tempo (*kāla*), così come lo spazio (*dik/deśa*), è un principio cosmogonico fondamentale.

Il principio temporale si presenta sotto varie forme simboleggianti altrettanti livelli dell'essere. Il nostro elaborato è calibrato su un'analisi del tempo nel suo aspetto di principio immobile e indiviso, che grazie alla sua immobilità permette il movimento degli astri e dei pianeti,¹ i quali a loro volta, tramite i loro moti, rendono questo stesso principio divisibile, computabile e dinamico.

Oltre a questi due aspetti se ne può rintracciare uno assolutamente differente e altro da essi, che tuttavia è scaturigine di entrambi.

¹ Sono possibili molti parallelismi con la *Divina Commedia*, per esempio si confronti con l'ultimo endecasillabo del *Paradiso* (XXXIII. 145) “[...] l'Amor che muove il sole e l'altre stelle.” Oppure ancora il tempo che ha come causa e origine il nono cielo altresì detto Primo Mobile (*Paradiso*, XXVII-XXIX). Rimandiamo per tutto ciò al contributo del prof. Bragaja contenuto in questo stesso volume. Si vedano inoltre la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (BṛU, III. 8. 9), la *Taittirīya Upaniṣad* (TaiU, II. 8. 1) e *Kaṭha Upaniṣad* (KaU, II. 3. 3).

Questo principio, piuttosto che come tempo, va indicato come assenza di tempo, eternità, laddove non risplendono né il sole, né la luna e neppure le stelle: “*na tatra sūryo bhāti na candratāarakam [...]*” (KaU, II. 2. 15).²

In India, tutti questi livelli o aspetti sono rappresentati da altrettante forme di Śiva.

Come centro e sorgente delle nostre riflessioni abbiamo scelto un mito tramandato da vari testi purāṇici:³ l’episodio della distruzione del sacrificio di Dakṣa da parte di Śiva-Rudra.⁴ Tra le tante versioni di questo mito prenderemo in esame quella narrata tra il secondo e il quinto capitolo del *Vāmana Purāṇa* (VmP), soffermandoci maggiormente sull’ultima sezione.

Questa particolare trasmissione del racconto presenta delle caratteristiche peculiari che la differenziano dalle altre versioni, e fanno sì che si adatti maggiormente a una lettura congiuntamente astronomica e astrologica o, meglio ancora, cosmogonica.

Un tempo il Prajāpati Dakṣa organizzò un sacrificio solenne al quale fece convenire tutte le divinità. Gli unici esclusi furono sua figlia Satī e il di lei consorte Śiva.⁵ Motivo dell’esclusione fu il fatto che Śiva era un tenebroso asceta portatore del teschio (*kāpālīka*),⁶ im-

² Si ricordi un passo analogo in *Bhagavad Gītā* (BG, XV. 6).

³ Ricordiamo qui solo alcune delle fonti riguardanti il sacrificio di Dakṣa (*dakṣayajña*): *Mahābhārata* (MhB, XII.283-284); *Vāmana Purāṇa* (VmP, 1-5); *Śiva Purāṇa* (ŚP, II. 2. 22-37); *Bhāgavata Purāṇa* (BhP, IV. 2, 4-7); *Vāyu Purāṇa* (VāP, XXX); *Matsya Purāṇa* (MP, LXXII); *Kūrma Purāṇa* (KP, I. 14-15) e molti altri ancora.

⁴ Già le prime battute del mito di Dakṣa mostrano delle palesi implicazioni astronomiche e astrologiche: egli ebbe ventisette figlie che diede in sposa a Soma, la luna (ŚP, II. 2. 6. 56; VāP, XXX.41). Le figlie corrispondono ovviamente alle ventisette costellazioni (*nakṣatra*).

⁵ VmP, II. 15: “*saśaṅkarāṃ satīṃ muktṛvā makhe sarvān nyamantrayāt//*”, “egli invitò tutti al sacrificio, eccetto Satī insieme a Śaṅkara.”

⁶ Dopo la domanda di Nārada sul perché dell’esclusione di Śiva (VmP, II. 16), il veggente Pulastya risponde fornendo la ragione (VmP, II. 17): “*jyeṣṭhaḥ śreṣṭho varīṣṭho ’pi ādya ’pi bhāgavān śivaḥ/ kapālīti viditveśo dakṣeṇa na nimantritaḥ//*”, “Pur essendo il maggiore, l’eccellente, il migliore, l’originale, il glorioso, il signore Śiva non fu invitato da Dakṣa, avendo[lo] considerato un portatore del teschio.”

mondo e inadatto alla purezza sacrificale.⁷ Questa caratteristica del marito, bastò a determinare anche l'esclusione di Satī, che pure era degna (*ārhā*) del sacrificio (VmP, IV. 2). Per caso Satī venne a conoscenza dell'accaduto dalla sua amica Jayā, figlia del saggio Gautama, e ne fu comprensibilmente molto addolorata. L'umiliazione subita la sconvolse a tal punto da condurla alla morte (VmP, IV. 3-11).

Il pianto e le grida di Jayā attrassero l'attenzione di Śaṅkara, che accorso fu immediatamente informato della situazione. Fu così, narra a Nārada il ṛṣi Pulastya, che egli montò su tutte le furie, tanto che dal suo corpo cominciarono a sprigionarsi delle fiamme, dai peli si originarono schiere (*gaṇa*) di tremendi esseri dal volto ferino (*siṃhamukha*), dei quali il rosso Vīrabhadra era il principale (*vīrabhadrapurogama*).

Allora l'armata di *bhūta*, *preta*, *piśāca*, *pramatha*, che accompagnava il furioso Vīrabhadra – la terribile ipostasi dell'ira di Śiva –, si diresse alla volta di Kanakhala⁸ dove si teneva la sessione rituale. Lì giunto, quel pauroso esercito attaccò l'arena sacrificale da ogni parte e Vīrabhadra, a seguito di un'estenuante battaglia con Dharma che vigilava sui sacri recinti, vi penetrò atterrendo ognuno dei partecipanti (VmP, IV. 12-38). Questi, non pago, si spinse oltre fino all'area sacrificale vera e propria, dove i veggenti stavano compiendo le oblazioni. Costoro, in preda al terrore, chiesero aiuto a Viṣṇu che ingaggiò una lotta furibonda con Vīrabhadra. La tremenda manifestazione di Śiva sembrò avere la meglio finché Hari non le sferrò contro il disco (*cakra*), la sua arma più micidiale. Nonostante il grande ardore di quello, Vīrabhadra

⁷ Naturalmente ivi si rimanda al mito secondo il quale la forma irata di Śiva, il tremendo Bhairava, priva Brahmā della sua quinta testa. La narrazione di questo mito, come visto dalla tradizione del VmP, si snoda inserendo l'episodio in questione tra il secondo capitolo (II. 17-55) e il terzo capitolo (III. 1-51). Per altre versioni rimandiamo al nostro: "Il mito della *bhairavotpatti*: una ricostruzione", *L'ira degli Dèi*, a cura di M. Marchetto, *Indoasiatica*, collana VAIS 4/2006, Venezia, Cafoscarina ed., pp. 329-358.

⁸ Gli antichi nomi Kanakhala, Gaṅgādvāra e Māyāpuri corrispondono ai più noti Haridvāra/Haradvāra. Si consideri però che tutt'oggi esiste un tempio a Kankhal, alle porte di Haridvār, chiamato Rājī Satī *mandira*, che secondo la tradizione sarebbe stato il teatro del sacrificio di Dakṣa.

lo ingoiò, ma Viṣṇu glielo fece vomitare con un ultimo attacco disperato. Vīrabhadra tornò a rifugiarsi da Śiva, il quale – vedendolo così ridotto – si adirò oltre ogni limite. In quel momento il portatore del tridente dai tre occhi, Śiva-Rudra stesso, insieme a Vīrabhadra e a Bha-drakālī, sorella di quest’ultimo, irruppe con gran furia nell’area sacrificale, portando lo scompiglio (VmP, 39-57).

Anche in questo contesto, la parte centrale del mito scorre pressappoco come ogni altra narrazione della distruzione del sacrificio di Dakṣa.

Dopo che Śaṅkara in persona, insieme a Vīrabhadra e al resto del suo seguito, invase la sacerrima zona del rito, ognuno dei partecipanti cercò di salvarsi: Viṣṇu si ritirò e si nascose, gli otto Vasu si liquefecero dalla paura, producendo la fiumana Sītā, conosciuta nel mondo come Sarasvatī (VmP, V. 1-2); gli undici Rudra si unirono nel corpo stesso di Hara; i Viśvadeva, gli Aśvin, i Sādhyā, i Marut, Agni e il Sole si affrettarono a ingozzarsi delle focacce sacrificali (*puroḍāsa*); la luna insieme alle stelle tornò al proprio posto, gettando l’oscurità notturna sul mondo; i saggi capeggiati da Kaśyapa, con le mani colme di fiori intonarono i sacri inni della *śatarudrīya*.⁹ Tutto ciò accadeva mentre Śiva distruggeva ogni cosa e uccideva chiunque gli capitasse a tiro (VmP, V. 3-9). Pūṣan, il Sole splendente per i molti raggi (*aṃśumat*), vedendo tutto ciò sfidò la collera del dio infuriato, ma dallo scontro ne uscì malconcio e con i denti rotti (VmP, V. 10-18);¹⁰

⁹ Si tratta del più sacro inno vedico dedicato a Śiva “L’adorazione dei cento Rudra”, ospitato nella *Taittirīya Saṃhitā*, IV. 5.

¹⁰ Dobbiamo segnalare qui una certa ambiguità del testo. A partire dal verso V. 10 si afferma che Pūṣan, allargate le braccia (*bahū prasārya*) con moto di sfida, corse incontro a Maheśvara (*pradudrāva maheśvaram*), così da rendere quest’ultimo costretto a bloccargli entrambe le braccia con una mano. Poi, dalle sue dita sgorgarono copiosi dei fiotti di sangue (VmP, V. 11-12). Da questo punto, il testo sostituisce al nome Pūṣan, “il nutritore” (“*puṣṇatīti pūṣan*”, in epoca purāṇica tipico nome del sole), con un altro nome del sole “colui che è provvisto di raggi” (*aṃśumat*). Fin qui non vi sarebbe nulla di strano, poiché poi i tre versi successivi descrivono la triste sorte di Aṃśumat, fatto roteare (*bhrāmayāmāsa*) da Śaṅkara allo stesso modo in cui un leone tramortisce un cucciolo d’antilope (*siṃho mṛgaśiṣuṃ yathā*). Questo fatto ridusse in ben misere condizioni il malcapitato,

Bhaga, per vendicare l'amico Pūṣan, attaccò a sua volta il possente Śambhu, ma fu privato degli occhi (VmP, V. 19-20).

Così tutti gli Āditya (*divākara*), con Indra in testa, i Marut e altre schiere divine, abbandonando il sacrificio si sparpagliarono nelle direzioni dello spazio. Coloro che rimasero si prostrarono o si nascosero oppure, alla sola vista di Maheśvara, esalarono l'ultimo respiro; persino i tre fuochi furono ridotti in cenere (VmP, V. 21-25). Fu allora che quando anche i fuochi si spensero, il sacrificio stesso, insieme alle offerte (*dakṣiṇāsahita*) fuggì atterrito in cielo sotto forma d'antilope (*mṛga*).¹¹ Śaṅkara, lo inseguì, tese l'arco e scoccò una freccia colpendolo. Già da questo punto, Śiva-Maheśvara è chiamato Kālarūpin (VmP, V. 27).

Ciò che invece caratterizza questo particolare racconto e lo rende oggetto di questa nostra analisi settoriale, è la parte conclusiva.

I saggi tramandano che da quel momento Śiva, tra i suoi illimitati aspetti, ne possiede anche uno duplice che sembra dividersi in due parti (*arddhena*): una metà è Jaṭādhara, "colui che porta i capelli intrecciati", onorato nelle estremità del recinto sacrificale (*yajñavāṭānte*),

che fu abbandonato (*sasarjainam*) da Śiva il quale se ne andò altrove (*anyato bhijaṅāma ha*). Però, dal verso V. 16 il testo torna a parlare di Pūṣan che ridendo (*vihasan*), e mostrando i denti (*daśanāni vidarśayan*), irride e sfida Śaṅkara (*ehy ehi kāpālin*). È allora che, i denti di Pūṣan cadono a terra, dopo che egli è stato colpito da un violento pugno (*muṣṭinā*) ed egli, ricoperto di sangue, sviene (VmP, V. 17-18). Il problema è che il testo sembra prima identificare Pūṣan e Aṃśumat, ma poi nei fatti questi due si distinguono chiaramente. Un altro nome del sole, come anche di uno dei dodici Āditya, è Aryaman, il sole che controlla i movimenti del tempo, che ritroviamo in alcune versioni del mito in luogo di Aṃśumat. Probabilmente, la risposta più ovvia a questo è che, come di norma accade, ogni nome rappresenta un particolare aspetto di una divinità, che viene a identificarsi con quella specifica funzione. Da ciò deriva che differenti nomi dello stesso principio corrispondono a differenti funzioni, cosa che nel linguaggio del mito fa sì che essi sembrino anche differenti entità.

¹¹ VmP, V. 26: "agnau pranaṣṭe yajño 'pi bhūtvā divyavapur mṛgaḥ/ dudrāva viklavagatir dakṣiṇāsahito 'mbare//", "Quando il fuoco fu completamente distrutto, allora anche il sacrificio, assunto un corpo divino d'antilope, con un'andatura confusa fuggì in cielo insieme a Dakṣiṇā [= l'offerta donata ai ritualisti]."

mentre l'altra metà (*arddhena*) risiede nei cieli come Kālarūpin, cioè "l'aspetto o l'icona stessa del tempo" (VmP, 28).

Nārada, poi, interroga il saggio Pulastya, interessandosi solo di una delle due metà della forma di Śambhu, quella che sta in cielo,¹² non menzionando più l'altra. È così che i versi successivi (VmP, 30-43) si occupano di far corrispondere a ogni parte del cielo ognuna delle membra di Śiva-Kālarūpin, da cui l'intera volta celeste è pervasa.¹³ Egli si estende tanto attraverso il circolo zodiacale (*rāśicakra*) dei segni (*rāśi*) dove si muovono i nove pianeti (*navagraha*), quanto per quello più elevato delle stelle fisse (*nakṣatra*).

L'elenco è il seguente: il domicilio (*bhava*) di Marte (*maṅgala*), cioè l'Ariete (*meṣa*), che si estende dalla costellazione Aśvinī, attraverso Bharanī, fino a un quarto (*pāda*) di Kṛttikā,¹⁴ fu la testa di Kālarūpin. La seconda casa di cui è signore Venere (*śukra*), cioè il Toro (*vṛṣa*), che si estende da tre quarti di Kṛttikā, Rohiṇī e due quarti di Mṛgaśiras, fu la bocca; la terza casa, domicilio di Mercurio (*budha*), ossia, i Gemelli (*mithuna*), che va dai restanti due quarti di Mṛgaśiras, Ārdrā e tre quarti di Punarvasu, costituì le braccia; il Cancro (*karkaṭa/karkoṭaka*), domicilio della Luna (*candra*), va da un quarto di Punarvasu, Puṣyā e Āśleṣā e fu il torace. Il leone (*siṃha*), la casa del Sole (*sūrya*), da Maghā, Pūrvaphālgunī e un quarto di Uttaraphālgunī, fu il cuore. La Vergine (*kanyā*), di cui è signora ancora Budha, va dai tre quarti di Uttaraphālgunī, Hastā e due quarti di Citrā, ne fu

¹² Il testo (VmP V. 29a) formula così l'interrogativo di Nārada: "*kālarūpī tvayākhyataḥ śambhur gaganagocaraḥ*", "Tu hai menzionato Kālarūpin, [cioè] Śambhu la cui dimora è il cielo (*gocara*)." Ivi, il termine *gocara* del *bahuvrīhi* può essere interpretato in vari modi: "raggio d'azione", "percepibile", "che ha il senso di", "usato nel significato di", "che si muove nella regione".

¹³ VmP, V. 30: "*svarūpaṃ tripurāghnasya vadiṣye kālarūpiṇaḥ/ yenāmbaram miniśreṣṭha vyāptaṃ lokahitepsunā/*", "O migliore tra i saggi silenziosi, io ti narrerò dell'aspetto di Kālarūpin del Distruttore delle tre città che, desideroso del benessere del mondo, ha pervaso il cielo."

¹⁴ Ogni costellazione è considerata come un insieme di quattro quarti (*pāda/carana*). Un segno zodiacale si estende attraverso nove di questi quarti. Ricordando che il numero dei *nakṣatra*, ventisette, moltiplicato per i loro quattro quarti dà come risultato 108.

l'addome. La seconda casa di Śukra, la Bilancia (*tulā*) che si estende da due quarti di Citrā, attraverso Svāti e tre quarti di Viśākhā, fu l'ombelico di Kālarūpin. La seconda casa di Maṅgala, lo Scorpione (*vṛścika*), va da un quarto di Viśākhā, Anurādhā e Jyeṣṭhā e fu l'organo sessuale. La casa di Giove (*br̥haspati*), il Sagittario (*dhānu*), che va da Mūla a Pūrvāṣāḍhā e un quarto di Uttarāṣāḍhā, formò le cosce. Il Capricorno (*makara*), sito di Saturno (*śani*), si estende da tre quarti di Uttarāṣāḍhā, Śravaṇā, fino a due quarti di Dhaniṣṭhā, fu le ginocchia; la seconda casa di Śani, l'Acquario (*kumbha*), che comprende due quarti di Dhaniṣṭhā, Śatabhiṣā e tre quarti di Pūrvabhadrāpadā, forgiò gli stinchi. La seconda casa di Br̥haspati, i Pesci (*mīna*), estesa da un quarto di Pūrvabhadrāpada, Uttarabhadrāpada e Revatī, consistette nei piedi di Kālarūpin.

Assunta la forma di Kāla/Kālarūpin/Kālapuruṣa, Śaṅkara scoccò con violenza le sue frecce veloci in direzione del sacrificio sotto forma di antilope (*mrga*). Questi, dopo essere stato ferito, rimase in cielo, libero da ogni dolore, con il suo corpo incastonato nelle stelle (VmP, V. 43),¹⁵ in quella volta celeste, aggiungiamo noi, che era Śiva stesso.

Il seguito del capitolo V (44-61) tratta di argomento squisitamente astrologico: le caratteristiche specifiche (*lakṣaṇa*) di ognuno dei segni, l'immane avvertimento a non comunicare a chicchessia questo insegnamento segreto (*guhya*), l'antichità dell'intero racconto il quale ha la capacità di purificare, distrugge le colpe ed è di buon auspicio. Tutto ciò però risulta secondario nell'economia della nostra trattazione. Ora, cerchiamo di inserire in un panorama più ampio questo mito.

Tre capitoli contenuti nella prima metà (*pūrvārddha*) del *Vāyu Purāṇa* (VāP, I. 30-32) raccontano un altro episodio che, a prima vista, appare molto lontano da quello testé narrato, anche se presenta implicazioni e letture inaspettate.

¹⁵ VmP, V. 43: “*evam kṛtvā kālarūpaṃ trinetra yajñam krodhān mārgañair ājaghāna/viddhas cāsau vedanābuddhimuktaḥ khe samtasthau tārakābhis citāṅgaḥ//*”, “Il Dio dai tre occhi, avendo così prodotto il suo aspetto di Kāla [= Tempo], per la collera colpì con frecce il sacrificio. Questi, [benché] trafitto, fu libero dalla sensazione di dolore e rimase in cielo con le stelle incastonate nelle membra.”

In *primis*, il capitolo I.30 (analogo a Mhb, XII. 283-284) è la narrazione del sacrificio di Dakṣa, che comincia con una discussione riguardante il tempo e le sue suddivisioni (VāP, I. 30. 1-26). Il capitolo seguente si occupa delle varie genie divine e della loro apparizione nei diversi *manvantara* (VāP, I. 31. 1-21). Dal ventiduesimo verso in poi i veggenti interrogano Sūta su chi sia il Tempo, annientatore di tutti gli esseri (*sarvabhūtāpahāraka*), quale la sua origine (*yoni*), quale la sua essenza (*tattva*), quali i suoi figli, la sua forma, il suo nome e le sue membra. Sūta, il saggio cantastorie, soddisfa le curiosità dei ṛṣi:¹⁶

Udite [a proposito] della nascita di Kāla e dopo aver ascoltato, tenetela bene in mente: la sua origine è il sole, ha l'istante [lett. = il battito di ciglia] come inizio (*nimeṣādi*), questi è chiamato colui il cui occhio è il calcolo (*saṃkhyācakṣu*)¹⁷ (24); la sua forma tangibile sono il giorno e la notte, egli le cui membra sono gli istanti, egli ha cent'anni, il suo nome è 'Colui che ha per natura le fasi' (*kalātmaka*), egli è il Signore delle creature (*prajāpati*), la cui essenza è il [triplice] tempo, presente, futuro e passato (25). Sappiate che la dimensione del tempo ha cinque suddivisioni: il giorno (*dīna*), la quindicina (*arddhamāsa/pakṣa*), il mese (*māsa*), la stagione (*ṛtu*) e il corso semestrale del sole (*ayana*) (26) [...].¹⁸

¹⁶ VāP, I. 31. 24-26: “*śrūyatāṃ kālasadbhāvaḥ śrutvā caivāvadhāryatām/ sūryayonir nimeṣādiḥ saṃkhyācakṣuḥ sa ucyate// 24 // mūrtir asya tv ahorātre nimeṣāvayavaś ca saḥ/ saṃvatsaraśataṃ tv asya nāma cāsyā kalātmakam/ sāmpratānāgatātītakālātmā sa prajāpatiḥ// 25// pañcānām pravibhaktānām kālāvasthā nibodhata / dinārdhamāsamāsais tu ṛtubhis tv ayanaḥ tathā// 26 //*” naturalmente il resto del capitolo è molto elaborato e si sofferma sulle varie divisioni del tempo associandole a divinità, sullo sfondo delle quali però troviamo sempre Rudra, Agni, il Sole o Prajāpati, che, secondo una certa ottica, sono tutte forme di un unico principio.

¹⁷ Il termine *saṃkhyā* può indicare il numero, la numerazione come anche la computazione, il calcolo. Qui preferiamo l'ultima accezione, senza scartare le altre, poiché è in accordo con quanto affermeremo in seguito.

¹⁸ Anche senza entrare in tecnicismi e difficili considerazioni, vorremmo a questo proposito fornire alcuni dati di stampo dottrinale. Il Sāṃkhya classico, quando parla del *puruṣa* immutabile (*kūṭastha*) e indifferente (*udāsīna*) non ammette alcuna fluttuazione tra differenti stati dell'essere e tra potenzialità e attualità. Allo stesso modo anche lo Yoga riconosce l'immutabilità di *puruṣa*, anche se nella sfe-

Il capitolo I. 31 è ancora legato a questioni temporali, ma questa volta si occupa degli *yuga*, le ere cosmiche. Già dal sesto verso del capitolo Kāla sembra assumere il nome stesso di Yuga (*kālas tu yugasamjñitah*). La trattazione continua narrando che all'inizio del *manvantara* gli déi, capeggiati da Indra, poiché soggetti al controllo di Tempo (VāP, I. 32. 8: “*kālasya vaśam āgatāḥ*”), il terribile dio dai quattro volti (*caturmukha*) e dai quattro aspetti (*caturmūrti*), furono atterriti dalla sua grandezza. Così si dedicarono alle austerità e per paura di lui ricorsero a Śiva. Quest'ultimo li tranquillizzò; infatti, lui solo poteva conoscere il terribile Kāla perché “egli stesso era l'invincibile Tempo”: “*bhagavān svayaṃ kālaḥ sudurjayaḥ*” (VāP, I. 32. 13). Fu così che Mahādeva-Kāla presentò i suoi quattro volti, identificando con ognuno di essi un'età del mondo. Il volto bianco con quattro lingue era l'età perfetta, il *kṛta* o *satyayuga*, identico a Brahmā e Vaivasvata Manu; il volto rosso, con tre lingue identificate con i tre fuochi, rappresentava il sacrificio stesso ed era il *tretāyuga*; il volto giallo fulvo con due lingue era il *dvāpara* e il volto nero con una sola lingua era il presente periodo dell'umanità, il terribile *kālīyuga*, dal volto corruciato e gli occhi rossi, dove tutte le creature sono ghermite dallo stesso Kāla¹⁹ (VāP, I. 32. 14-20). Śiva, rivelò di conoscere già quei quattro volti, attraverso i quali in ogni era si venera un certo principio: Brahmā nell'età perfetta, il sacrificio (*yajña*)

ra mentale (*citta*) lascia maggiore spazio per la fluttuazione fra la potenza (*śakti*) e l'atto (*abhivyakti*). Ivi tale transizione indica il cambiamento da uno stato privo di coscienza indifferente, indicato come “non scorto” (*aparidṛṣṭa*), a uno stato di coscienza attivo, “scorto” (*paridṛṣṭa*). Lo Yoga associa le nozioni di potenza e atto, tanto manifeste (*vyakta*) quanto sottili (*sūkṣma*), con il tempo e la temporalità: i fenomeni presenti sono manifesti e per questo sono in atto, sono effettivi, mentre i fenomeni passati o futuri sono sottili, ossia non visibili e pertanto potenziali (*Yogasūtrabhāṣya* [YSB] ad YS, IV. 13 “*vartamānā vyaktātmāno, atītānāgatāḥ sūkṣmātmanaḥ*”). Ne consegue che i concetti di atto e potenza sono usati per chiarire la natura del tempo e le sue tre rotte (*adhvan*): passato, presente e futuro. Si veda W. Halbfass, *On Being and What There Is*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1993 [I Ed. Albany, 1992], pp. 62-63. Si ricordi inoltre che per il Sāṃkhya, come per lo Yoga, il tempo è un corollario indivisibile dallo spazio.

¹⁹ VāP, I. 32. 20: “*kālagrastā prajā cāpi yuge tasmin bhaviṣyati//*”.

nel *tretāyuga*, Viṣṇu nel *dvāparayuga* e Śiva stesso durante tutti e quattro gli evi (VāP, I. 32. 21: “*ahaṃ pūjyaś caturṣv api*”). Egli poi continua (VāP, I. 32. 22-23):²⁰

Brahmā, Viṣṇu e il sacrificio sono tre fasi del Tempo, mentre invero in tutti i periodi vi è il grande Signore dai quattro aspetti (22). Io sono la creatura, io sono il genitore, io sono il Tempo, io sono il generatore del Tempo, io sono il creatore delle età, anche il Supremo, il supremo rifugio (23).

Il mito prosegue con la descrizione della magnificenza e possanza di Kāla, egli che “per la salvaguardia del mondo lo trascende da ogni parte” (“*lokasaṃrakṣaṇārthāya atikramati sarvaśaḥ*”), egli che manifesta e gradualmente riassume tutti gli esseri, al cui controllo tutti gli esseri sono soggetti, mentre egli sfugge al controllo di tutti (VāP, I. 32. 28-30).

Śiva si riconosceva in tutti e quattro i volti di Kāla semplicemente perché egli era la loro origine e in quanto loro causa li trascendeva col suo quinto volto, Īśāna, al di là della manifestazione spazio-temporale, immagine dell’assenza di Tempo, dell’eterno presente. Śiva, sebbene oltre il tempo, nella sua forma manifestata (*janaḥ*) è incline alla generazione (*janayitā*). In questa forma, egli espleta la sua funzione primaria, l’annichilimento e la trasformazione governata dal *tamas*. Per tale ragione è oscuro, spaventoso principio mortifero e distruttore, Rudra stesso, alle cui regole sono sottoposti tutti gli esseri in tutte le ere.

Il verso iniziale del *Bṛhadavakahaḍācakram* (= *Horacakra* [HC] I. 1) afferma:

Vi sono due aspetti del Tempo: uno che distrugge i mondi, l’altro la cui natura è di poter essere computato. Quest’ultimo è a sua volta bi-

²⁰ “*brahmā viṣṇuś ca yajñaś ca kālasyaiva kalās trayāḥ/ sarveṣv eva hi kāleṣu caturmūrtir maheśvaraḥ// 22 // ahaṃ jano janayitā kālaḥ kālapravartakaḥ/ yugakarttā tathā caivaṃ paraṃ parapārāyaṇam// 23 //*”.

partito: grossolano e sottile. L'aspetto grossolano è percepibile, mentre quello sottile non è percepibile.²¹

Spingiamoci oltre con le considerazioni. Secondo le autorità tradizionali, il *Veda* usa il passo “*kālāya namaḥ*”,²² “sia lode al Tempo”, per riferirsi all'aspetto irato (*raudrarūpa*) della divinità suprema. Questa stessa affermazione è ribadita dalla BG (XI. 32) “*kālo 'smi*”, “io sono il Tempo”, quando Kṛṣṇa si presenta nella sua forma universale (*virāt/viśvarūpa*), che grandemente atterrisce Arjuna.

Ancora prima, l'*Atharvaveda* dedicò due splendidi inni a Kāla (XIX. 53-54), al tempo, parlandone come fosse il Supremo stesso. Ivi è dipinto sia come principio generatore, fonte del divenire e della durata, sia come fondamento di tutta la manifestazione, la quale è ben lungi dal parteciparvi:

Il Tempo guida [un carro a cui è aggiogato] un cavallo con sette briglie [lett.: raggi], ha mille occhi, non conosce vecchiaia e ha molto seme. Vi salgono i veggenti saggi, le ruote di questo [carro] sono tutti gli esseri (1). Il [carro] di questo Tempo ha sette ruote, sette mozzi, l'immortalità in verità ne è l'asse. Egli è colui che causa l'apparizione di tutti questi esseri; il Tempo, Lui, si muove, Egli è davvero il primo Dio (2). Una coppa colma è posta sopra il Tempo (*pūrṇaḥ kumbho 'dhi kālahitaḥ*), noi la scorgiamo esistente con svariati aspetti. Egli è di fronte a tutti questi esseri, quel Tempo che dissero essere nel supremo spazio (3). Egli certamente sostenne gli esseri, Egli circondò gli esseri; pur essendo padre divenne loro figlio, perciò non v'è in realtà

²¹ HC, I. 1: “*lokānām antakṛt kālāḥ kālo 'nyaḥ kalanātmakam/ sa dvidhā sthūlasūkṣmatvān mūrtaś cāmūrta ucyate/*”. Commentando il *Prapañcasāra Tantra* (I. 28), Padmapāda parla di due forme di Kāla: una superiore (*para*) e una inferiore (*apara*). La prima è identica al supremo, essa è Nārāyaṇa ed è della natura della conoscenza stessa (*jñānātmaka*) ed è chiamata anche *unmanikāla*, l'essenza stessa dell'*aparakāla*. Il secondo è quello computabile e divisibile. Si veda Gopinath Kaviraj, “The Concept of Time”, *Selected Writings of MM. Gopinath Kaviraj*, Varanasi, M. M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebrations Committee, pp. 143-144 e nota 1.

²² Questo frammento è parte della più celebre sequenza di *mantra* conosciuta come *pañcabrahmantra Taittirīya Āraṇyaka* X. 1. 36/X. 18. 1 e *Mahānārāyaṇa Upaniṣad* XVII. 1-5.

un potere superiore (4). Il Tempo generò quel cielo lassù e originò queste terre. Nel tempo risiede ed è mosso ciò che è stato e ciò che sarà (5). Il Tempo manifestò la terra, nel Tempo il sole riscalda, nel Tempo sono tutti questi esseri, nel Tempo l'occhio guarda intorno (6). Nel Tempo è posta la mente, nel Tempo il soffio vitale, nel Tempo il nome, per il tempo venuto si rallegrano tutte queste creature (7). Nel Tempo è posto l'ardore, nel tempo ciò che è principale, nel tempo le sacre strofe, il Tempo è il Signore di tutto, Egli fu il padre di Prajāpati (8). Da Quello è stato messo in movimento, da Quello è certamente sorto [il mondo], in Quello è fissato; il Tempo, essendo il *brahman*, sostiene Parameṣṭhin (9).²³

Ancora la *Śvetāśvataropaniṣad* (ŚvU, VI. 2, VI. 16)²⁴ afferma che Rudra è *kālakāra*, letteralmente traducibile come “artefice del tempo” o “autore/attore del tempo”, indicando non solo la sua identità con il principio superiore che governa il tempo, ma anche il suo rapporto col tempo.²⁵

Prosegue ancora la ŚvU (IV. 5-6):

Questi è l'origine, la causa delle cause dell'unione, è visto come superiore al triplice tempo, privo di parti [...] (5).²⁶ Egli è oltre e altro ri-

²³ *Atharvaveda*, XIX. 53. 1-9. Seguiamo qui, con alcuni nostri adattamenti e proposte, la traduzione presentata da C. Orlandi, “Il Tempo come entità immortale”, *Bandhu: scritti in onore di Carlo della Casa*, a cura di R. Arena, M. P. Bologna, M. L. Mayer, A. Passi, vol. 1, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1997, pp. 245-261.

²⁴ ŚvU, VI. 2: “*yenāvṛtaṃ nityam idaṃ hi sarvaṃ jñāḥ kālakāro guṇī sarvavidyaḥ*”, “Colui dal quale tutto questo è invero eternamente circondato, il conoscitore, l'artista, il virtuoso, onnisciente”; ŚvU, VI. 16 “*sa viśvakṛd viśvavid ātmayonir jñāḥ kālakāro guṇī sarvavidyaḥ*”, “Egli è autore di ogni cosa, conosce ogni cosa, è la matrice di sé stesso, il conoscitore, l'artista, il virtuoso, onnisciente”.

²⁵ Si potrebbe qui scovare un'eco dell'identità (*tādātmya*) tra causa (*kāraṇa*) ed effetto (*kārya*) postulata dall'Advaita Vedānta e, secondo un'altra ottica, della preesistenza dell'effetto nella causa (*satkāryavāda*), come teorizzato dal Sāṃkhya. Infatti, secondo entrambi i *darśana*, ogni ente manifestato è di per sé un effetto (*kārya*) e porta all'interno di sé tutti i semi e le tracce lasciate dalla causa stessa.

²⁶ ŚvU, VI. 5: “*ādiḥ sa saṃyoganimittahetuḥ paras trikālād akalo 'pi dṛṣṭaḥ*”. Śaṅkarācārya glossa il composto “*saṃyoganimittahetuḥ*” come “*śarīrasaṃyoganimittānām avidyānām hetuḥ*”, “la causa delle [molteplici] ignoranze che sono [a loro volta] cause dell'unione con i [vari] corpi”.

spetto alle forme dell'albero [del mondo] e del tempo, questi dal quale procede questa manifestazione [...] (6).²⁷

Cosicché, rielaborando questa serie di dati, sembra di leggere che Kāla-Rudra, rappresenta una sorta di “placenta” la quale racchiude il cosmo intero con tutte le sue leggi e le sue barriere. Nel fondamento del tempo si diffonde la durata grazie alla quale è possibile la successione (*krama*), requisito essenziale di ogni atto e moto.

Tuttavia, come abbiamo visto Śiva-Rudra non è solo ciò che racchiude tutto l'universo; egli è oltre a esso, lo trascende nella sua forma superiore come il Tempo oltre il tempo, l'eternità com'era prima della manifestazione, priva di ogni durata e successione (*akrama*).²⁸ Questi passaggi testuali, infatti, parlano di quella divinità che viene in vari contesti chiamata Mahākāla, Kālakāla, Kālarāja, Mrtyuṃjaya, Kālabhairava, ossia l'assenza stessa di tempo, l'eterno presente o, più semplicemente, l'eternità stessa. Come abbiamo però visto vi sono due tipi di tempo: uno assoluto e uno relativo. La base di partenza è l'assioma che il tempo è la condizione primaria che permette l'esistenza e il dispiegamento dell'universo.

A questo proposito Svāmī Karapātrī esprime delle considerazioni che chiariscono alcune affermazioni criptiche dell'inno XIX. 53 dell'*Atharvaveda* appena citato:

[...] L'illusione creatrice anche quando è illuminata dalla luce infinita di Īśvara, rimane scarsamente percepibile, fino a che, tramite l'effetto del tempo, le azioni degli esseri maturano e la manifestazione scaturisce nuovamente dalla Divinità. Kāla, che è anche principio della morte, è inseparabile dal *brahman* incondizionato, che sebbene

²⁷ ŚvU, VI. 6: “*sa vṛkṣakālākṛtibhiḥ paro 'nyo yasmāt prapañcaḥ pravartate 'yam/*”. Ancora Śaṅkarācārya, citando KaU, II.3.1, indica che il termine “albero” (*vṛkṣa*) rappresenta il mondo in divenire (*saṃsāra*) con tutte le sue ramificazioni.

²⁸ Si confronti con il celebre *incipit* del sesto capitolo della *Chāndogya Upaniṣad* (ChU, VI. 2. 1): “*sad eva saumyedaṃ agra āsīd ekam evādvitīyam*”, “O caro, solo essere era tutto ciò in principio, uno, invero non duale”. Enormi, in seguito, sono le implicazioni interpretative sviluppate dall'Advaita Vedānta rispetto a questo passo.

non sia causa di nulla, attraverso la sua potenza, Kāla,²⁹ è la causa delle cause. Il Tempo rappresenta dunque quello stadio incomprendibile e oltre il linguaggio, per effetto del quale il Principio non-duale (*advaitatattva*) diviene duale e causale. Kāla ha pertanto due aspetti: non manifesto e inseparabile dal Principio Supremo, ed è così il Tempo indivisibile, privo di parti (*akhaṇḍa*); quando manifesto, invece è identico alla divinità (*īśvara*), il Principio che si determina. In tale suo ultimo aspetto, Kāla si divide in tre parti: Brahmā, Viṣṇu e Hara, ma poiché è inizio e fine di ogni cosa è di solito considerato nel suo aspetto distruttivo, Śiva, Bhairava. Śiva è pertanto simultaneamente Tempo del tempo (*kālakāla*) quando non manifesto e tempo come durata, quando manifesto [...].³⁰

Proponendo poi un punto di vista strettamente interiore, Svāmī Karapātrī indica *kāla* ancora come quel supporto sul quale è possibile l'estrinsecarsi e il successivo dipanarsi della manifestazione:

[...] quando si ritorna dal *nirvikalpasamādhi*, la prima nozione ad apparire è quella di tempo e questo processo somiglia a quello in cui il *brahman* si condiziona. L'inizio implica durata che è sempre la prima e l'ultima cosa; infatti, quando appare il desiderio di manifestare (*sisṛkṣā*), Kāla è già lì [...].³¹

²⁹ I testi sono concordi nell'affermare che quando i *guṇa* giungono alla situazione di equilibrio si penetra nella dissoluzione (*pralaya*). Allora l'universo cessa di esistere e tutte le forme sono distrutte dal potere trasformatore di Śiva (*kālaśakti*). Si veda lo *Skanda Purāṇa*, II. ix. 25. 15-24.

³⁰ Sarasvatī Hariharānanda, "The Word and Its Signification (*śabda* and *artha*)", *The Journal of Indian Society of Oriental Art*, vol. X, 1942, p. 34, nota 1.

³¹ Sarasvatī Hariharānanda, "The Word and Its Signification (*śabda* and *artha*)", cit., p. 34, nota 1. Facciamo presente che nel *Kālasamuddeśa*, del *Padakāṇḍa* del *Vākyapadīya* di Bhartṛhari, si riflette sul tempo. Per Bhartṛhari, in disaccordo con le teorie del Nyāya-Vaiśeṣika, il tempo non è una sostanza eterna (*nityadravya*), ma è quel principio che fa apparire il mondo come dotato di una durata e una sequenza, sebbene non sia così. Nelle stanze III.61-62 afferma che qualora il tempo sia visto come una potenza, una divinità o lo stesso Sé, è comunque da considerarsi la prima forma d'ignoranza (*avidyā*) a manifestarsi. Nella vera conoscenza non c'è tempo, durata o successione. Helarāja, commentatore della *Vākyapadīya*, sostiene che per Bhartṛhari il tempo è una potenza creatrice del *brahman*. Il tempo è

Da quanto citato, comprendiamo quale sia il rapporto esistente tra i due tipi di tempo, quello diviso e concreto e quello indivisibile e astratto. Nella mitologia questi due principi sono espressi rispettivamente dai quattro volti di Kāla e i cinque volti di Sadāśiva, in quanto “Grande Tempo”, Mahākāla. Per essere più precisi è solo il quinto volto, quello di Īśāna a trascendere i quattro volti di Kāla-Rudra.³²

Il tempo relativo è ciclico ed è quello più legato alla manifestazione, poiché con essa inizia e con essa volge al termine: è la morte stessa del mondo. Anche questo concetto è espresso dalla BG (X. 30): “tra i calcolatori io sono il tempo”, “*kālaṃ kalayatām aham*”. Proprio quest’ultimo aspetto del tempo può essere ripartito in tre suddivisioni: passato (*bhūta*), presente (*bhavat/vartamāna*) e futuro (*bhaviṣyat*). Tali sequenze del tempo relativo, appartenenti alla nostra esperienza, sono comunque divisioni apparenti del tempo continuo, provocate dal movimento del sole e degli astri. In questo panorama i pianeti, o meglio i principi luminosi che governano (*adhiṣṭhātrdeva*) gli astri percepibili, vengono dunque a essere considerati sentinelle della legge universale che guidano le scelte, la vita quotidiana e il destino degli uomini, e quindi adorati come divinità. Però, in qualche verso più in là della BG (X. 33), Kṛṣṇa afferma di non essere solo il tempo computabile, ma anche il tempo inesauribile, indistruttibile ed eterno: “*aham evākṣayaḥ kālo*”, “io sono invero il tempo indistruttibile”. Riassumendo entrambe le affermazioni Śāṅkarācārya commenta dicendo che Kṛṣṇa, o comunque la divinità suprema, è tanto l’unità di tempo, il

comparato a un burattinaio (*sūtradhāra*) che, tirando le fila, fa muovere le marionette come gli aggrada. Tutte le divisioni del tempo sono artificiali e si basano sulla sola sequenza delle azioni. I grammatici, infatti, parlano del tempo solo per questioni di praticità, per spiegare i tempi e i modi verbali, ma non perché vi riconoscano un effettivo *status* metafisico, utile solo a presentare la sequenza dei fenomeni; tutte le differenziazioni sono dovute all’ignoranza, *brahman* è vera conoscenza senza durata o successione.

³² Per una introduzione, seppur breve, alla figura di Īśāna e alla dottrina *pañcabrahman* relativa ai cinque volti di Sadāśiva, rimandiamo a G. Pellegrini, “L’Upaniṣad del cuore di Rudra: alcune considerazioni”, *Annali di Ca’ Foscari*, Serie Orientale 41, XLIX, 3, 2010, pp. 145-173.

tempo misurato e misuratore come anche il Tempo del tempo, ossia l'atemporalità.³³

Un verso interessante, su cui si fonda un importante capo saldo del Nyāya-Vaiśeṣika,³⁴ è attribuito dallo *Śabdakalpadruma* al Viṣṇu *Purāṇa* (I. 2. 14):

Il tempo è il genitore di tutti gli esseri nati ed è considerato il supporto dei mondi; esso è la causa della nozione di vicinanza e lontananza [temporale] e per via delle condizioni avventizie è conosciuto come istante e tramite altre [determinazioni].³⁵

³³ Il commento di Śaṅkara ad BG, X. 33 attesta: “*kiṃ ca aham evākṣayaḥ akṣiṇaḥ kālah prasiddhaḥ kṣaṇādyākhyah, athavā paramēśvaraḥ kālasya api kālo 'smi'*”, “Inoltre ‘io sono l'indistruttibile’, ‘il tempo’ non soggetto a diminuzione, ben noto con i nomi di istante e gli altri del genere; oppure io, il Supremo Signore, sono addirittura il Tempo del tempo”.

³⁴ Nonostante il rimando dello *Śabdakalpadruma* non corrisponda, il verso è riportato nella *Kārikāvalī/Bhāṣāpariccheda* I.45b-46a. Esso è il perno dell'ottica Nyāya-Vaiśeṣika riguardo al computo del tempo ed è inserito nella discussione relativa alla vicinanza (*aparatva*) o lontananza (*paratva*) temporale (*kālakṛta*). Il nocciolo della questione si snoda attorno a come provare l'esistenza di una sostanza (*dravya*) capace di fornire una spiegazione alle discriminazioni temporali e che funga da base a usi linguistici comuni, come “più vecchio di”, “più giovane di”. Naturalmente, la risposta sembra semplice: chi ha un maggior numero di minuti, ore o giorni è più vecchio e al contrario chi ne ha di meno è più giovane. Ma quale è quell'entità che connette l'oggetto che possiede più o meno minuti, ore o giorni con quelle unità computazionali? La risposta del Nyāya-Vaiśeṣika è che tale sostanza è il tempo (*kāla*). Ovvero affermare che una persona è più vecchia di un'altra è sostenere che esiste un'entità, cioè il tempo, capace di connettere il sole e il suo movimento con la prima persona e con la seconda persona. Tale connessione si spinge oltre, tanto da includere persino ogni giorno che le due persone hanno vissuto, in modo da rendere chiaro come risultato il fatto che le connessioni della prima persona, quella più anziana, con il sole, sono in numero maggiore rispetto a quelle della seconda persona, quella più giovane.

³⁵ Rādhākāntadeva, *Śabdakalpadrumaḥ*, vol. 2, Delhi, Nag Publishers, 1987 [I Ed. Calcutta 1835], p. 108: “*janyānām janakaḥ kālo jagatām āśrayo mataḥ/parāparatvadhīhetuḥ kṣaṇādih syād upādhitah/'*”.

Anche un noto testo di Āyurveda, la *Hārīta Saṃhitā* (HS, I. 4. 8-17), attraverso un sottile gioco linguistico di derivazione (*nirvacana*), ci parla del tempo:³⁶

[...] Il tempo deve essere invero conosciuto come diviso in tre parti: passato, futuro e la terza è il presente. Io te lo narro, ascoltane la caratteristica (8). Il tempo incita (*kālayate/kalayate*) la gente, il tempo incalza l'universo, il tempo incita tutto, perciò è detto *kāla* (9). Tutti sono sotto il controllo del tempo déi, veggenti, *siddha* e *kinnara*; *kāla* è in realtà il Signore glorioso, la divinità, il supremo Signore stesso (10). Tale tempo, autore della manifestazione, della conservazione e dell'annichilimento è sempre identico in ogni circostanza. Dal tempo è concepito l'universo, perciò è detto *kāla* (11). [...] Il tempo manifesta gli esseri, il tempo annienta le creature, il tempo dorme, il tempo è sveglia, il tempo è davvero ineludibile (15). Nel tempo gli déi si dissolvono, come anche nel tempo [sono distrutti] i titani, i serpenti, i re e tutte le vite: il tempo distrugge tutto (16) [...].³⁷

³⁶ Questi versi sono citati in *Śabdakalpadruma* (vol. 2, p. 108): “*kālas tu trividho jñeyo 'tīto 'nāgata eva ca/ vartamānas tṛtīyas tu vakṣyāmi śṛṇu lakṣaṇam// 8 // kālaḥ kalayate lokam kālaḥ kalayate jagat/ kālaḥ kalayate viśvaṃ tena kālo 'bhidhīyate// 9 // kālasya vaśagās sarve devarśisiddhakinnarāḥ/ kālo hi bhagavān devaḥ sa sākṣāt parameśvaraḥ// 10 // sargaḥpālanasaṃhartā sa kālaḥ sarvataḥ samaḥ/ kālena kalpyate viśvaṃ tena kālo 'bhidhīyate// 11 // [...] kālaḥ sṛjati bhūtāni kālaḥ saṃharate prajāḥ/ kālaḥ svapiti jāgati kālo hi duratikramaḥ// 15 // kāle devā vinaśyanti kāle cāsurapannagāḥ/ narendrāḥ sarvajīvās ca kāle sarvaṃ vinaśyati // 16 // [...]*”. Si noti solo che esistono entrambe le letture relative alla radice $\sqrt{\text{kal}}$ (X classe) come *kālayati-kālayate* “mandare avanti, condurre, far avanzare” e $\sqrt{\text{kal}}$ (IV classe) *kalayati-kalayate* “incitare, incalzare, spingere, dirigere verso”. Qui noi intendiamo la radice nel secondo senso.

³⁷ Simili sono i versi tratti dall'*Ādīparvan* del MhB, I. 1. 247b-251: “*kālamūlam idaṃ sarvaṃ bhāvābhāvau sukhāsukhe// 247 // kālaḥ sṛjati bhūtāni kālaḥ saṃharate prajāḥ/ saṃharantaṃ prajāḥ kālam kālaḥ śamayate punaḥ// 248 // [...] kālaḥ supteṣu jāgati kālo hi duratikramaḥ/ kālaḥ sarveṣu bhūteṣu caraty avidhṛtaḥ samaḥ// 250 // atītānāgatā bhāvā ye ca vartanti sāmpratam/ tān kālanirmitān buddhvā na saṃjñāṃ hātum arhasi// 251 //*”, “Tutto ciò, la vita e la morte, la felicità e il dolore, ha origine nel tempo (247): il tempo manifesta gli esseri e il tempo annichisce le creature, poi nuovamente il Tempo acquieta anche il tempo che annienta le creature (248) [...]. Il tempo veglia sui dormienti, invero il tempo è ineluttabile. Il tempo indisturbato ed eguale agisce su tutti gli esseri (250). Avendo compreso

Chiudendo questa breve parentesi sulla natura e le funzioni di Kāla, riprendiamo ora il filo con quanto premesso attraverso la narrazione dei due miti iniziali, proponendo un verso citato ancora dallo *Śabdakalpadruma*, senza fornirne la fonte:

Il tempo, privo d'inizio e fine è ricordato essere Rudra, Saṅkarṣaṇa;
poiché stimola tutti gli esseri egli è glorificato come Kāla.³⁸

Con queste brevi nozioni ritorniamo da dove eravamo partiti: il mito di Dakṣa. Questo, come vari altri, è un mito cosmogonico di nascita di un mondo, d'inizio di un ciclo di manifestazione, fosse anche di un ciclo minore.

Senza entrare in complessi cicli mitologici, già ampiamente trattati da molti studiosi,³⁹ ricordiamo solamente che la diatriba tra Rudra e Prajāpati (quale sia il progenitore degli esseri di turno) si perde nella più nebbiosa arcaicità vedica e, affinché la manifestazione scorra liberamente, Rudra o un suo aspetto, è ciclicamente costretto a macchiarsi dell'uccisione di un certo Prajāpati. In questo ciclo mitologico Prajāpati è spesso immortalato come padre incestuoso che gode

che tutte le entità che furono in passato, saranno in futuro e ora sono presenti, sono prodotte dal tempo, tu [= Sauti] non puoi perdere il senno (251).” Si confronti anche con lo *Śāntiparvan* del MhB (XII. 227. 35), un passaggio inserito nel dialogo tra Bali e Indra: “*kālenāhaṃ tvām ajayaṃ kālenāhaṃ jitas tvayā/ gantā gatimatām kālah kālah kalayati prajāh/*”, “Grazie al tempo io ti vinsi, grazie al tempo io [ora] sono stato da te vinto: il tempo è colui che va con coloro che vanno, il tempo incita le creature.”

³⁸ *Śabdakalpadruma* (vol. 2, p. 108): “*anādinidhānaḥ kālo rudraḥ saṅkarṣaṇaḥ smṛtaḥ/ kalanāt sarvabhūtānāṃ sa kālah parikṛtiḥ/*”. Si veda anche il BhP X. 25. 3: “[...] *saṅkarṣaṇo nāma rudraḥ [...]*”, “[...] il Rudra di nome Saṅkarṣaṇa [...]” e il KP II. 11. 7 “*yo ’ntakaḥ sarvabhūtānāṃ rudraḥ kālātmakaḥ prabhuḥ/*”, “Colui che è lo sterminatore di tutti gli esseri è Rudra, il potente Signore della natura del tempo.”

³⁹ Si vedano in special modo i primi due capitoli di S. Kramrish, *La presenza di Śiva*, Milano, Adelphi, 1999 [I Ed. Princeton 1981], pp. 17-40 e 41-64. Naturalmente, anche tutti questi miti che hanno come protagonista Rudra, come selvaggio cacciatore e Prajāpati come incestuoso padre della manifestazione, possono altresì essere letti in chiave astronomica.

di sua figlia e, colto sul fatto dal selvaggio Rudra, cerca un *escamotage*. Spesso, per fuggire a Rudra che è nei panni del cacciatore arciere (*śarva*), si trasforma in antilope (*mṛga*).

Come in passato, anche nel nostro caso, Rudra, affinché la manifestazione possa procedere ed egli possa entrare in essa, deve immolare il sacrificio, il quale non è altri che Prajāpati, qui Dakṣa, il sacrificante (*yajamāna*).⁴⁰

È in questo quadro che egli diviene dunque Kālapuruṣa o Kālarūpin, l'icona stessa del tempo entro le membra del quale ha origine il mondo. In effetti, egli si presenta come limite estremo dell'universo, rappresentato dalla volta stellata, oltre alla quale vi è il non-manifesto, ossia un'altra forma di Śiva. Quest'altra forma di Śiva è causa e sostegno di Kālarūpin, ossia il Tempo con la 'T' maiuscola, l'eternità rappresentata da Mahākāla: finché si è racchiusi nel corpo di Kālarūpin, nella volta stellata, si è sottoposti ai ritmi planetari dell'esistenza relativa.

Kāla e Rudra sono per molti versi lo stesso principio mortifero, Thanatos, la morte stessa, Mṛtyu e Yama, il signore del regno dei morti, il fuoco che consuma la vita bruciandola. Egli è altresì oltre il tempo (MhB, XIII. 16. 51),⁴¹ vale a dire che è anche quello *yogin* capace di controllare il tempo (*kālayogin*, MhB, XIII. 17. 49). Kāla-Rudra è il principio distruttore (MhB, XIII. 14. 349):⁴² brucia l'universo di cui

⁴⁰ Varrebbe la pena scandagliare numerosi dettagli. Nonostante l'ovvia impossibilità di farlo in questa sede ricordiamo che, come solitamente avviene nelle profonde nebbie mitiche, le divinità sono già presenti al sacrificio dal quale scaturiranno. Si veda S. Kramrish, *La presenza di Śiva*, cit., p. 330-331.

⁴¹ MhB, XIII. 16. 51: "*mṛtur yamo hutāśanaś ca kālaḥ saṃhāravagavān/ kālasya paramā yoniḥ kālaś cāyaṃ sanātanaḥ//*", "Egli è la morte, è Yama, il fuoco e il tempo dotato dell'irruenza della distruzione, egli è la suprema causa del tempo e quel Tempo che è eterno." Interessante è anche MhB, XIII. 17. 59, ove Śiva è chiamato "*nakṣatravigraham*", "colui la cui forma sono le costellazioni".

⁴² MhB, XIII. 14. 349: "*kālo bhūtvā mahātejāḥ saṃvartaka ivānalaḥ/ yugānte sarvabhūtāni grasann iva vyavasthitaḥ//*", "Egli, alla fine delle ere, presa la forma del tempo dal grande potere, è come se ingoiasse gli esseri tutti e permanesse come il fuoco della fine dei tempi." Si legga anche MhB, XIII. 17. 47.

egli stesso aveva permesso la manifestazione (MhB, XIII. 14. 326).⁴³ Egli, non è solo il tempo distruttore e il tempo computabile, ma l'eternità stessa, come anche ognuna delle suddivisioni e aspetti del tempo (MhB, XIII. 17. 141-142; ŚP, VII. i. 7. 6); mentre si suddivide in passato, presente e futuro, fa invecchiare le creature. Questi è onnipotente ed estremamente tremendo, è il principio inarrestabile che scandisce le nascite e le morti, le rinascite e le ri-morti.⁴⁴ Ogni cosa nasce da Kāla e in Kāla si dissolve.

Tutto questo è espresso dalla prima sezione (*pūrvakhaṇḍa*) della *Vāyavīya Saṃhitā* dello ŚP (VII. 1. 7. 1-4).⁴⁵

Tutto si origina dal Tempo, solo dal Tempo è poi annientato; infatti, nulla è mai indipendente rispetto al Tempo (1). All'interno della sua bocca l'intero universo gira costantemente come una ruota, attraverso quei sigilli [= fasi, attività] che sono la manifestazione e la dissoluzione (2). Una volta ottenuto l'ordine da lui imposto, Brahmā, Viṣṇu, Rudra, gli altri dei e i titani, non sono in grado di trasgredire (3). Suddividendosi in passato, presente e futuro fa invecchiare le creature; così indisturbato è estremamente potente ed estremamente tremendo (4).

Śiva-Rudra riconosce se stesso come tempo mentre spalanca le sue spaventose fauci, o come zodiaco riveste i panni di Kālarūpin mentre

⁴³ MhB, XIII. 14. 326: “ādis tvam asi lokānām saṃhartā kāla eva ca/”, “Tu sei l'inizio dei mondi e di certo il tempo annientatore”; si veda anche MhB, XIII. 14. 348-350.

⁴⁴ Rimandiamo alla bella metafora usata in G. G. Filippi, *Il mistero della morte nell'India tradizionale*, Bassano del Grappa, Itinera Progetti, 2010, pp. 12-13; molto incisive sono le pagine 11-15 e n. 8. Si noti inoltre che nella mitologia riguardante il *post-mortem*, le anime colpevoli sono condotte a Yamanāgara alla presenza di Yama assiso su un trono e affiancato da Kāla e Mr̥tyu: Filippi, *Il mistero della morte nell'India tradizionale*, cit., p. 138.

⁴⁵ *Vāyavīya Saṃhitā*, ŚP (VII. i. 7. 1-4): “kālād utpadyate sarvaṃ kālād eva vipadyate/ na kālanirapekṣaṃ hi kvacid kiṃcana vidyate// 1 // yadāsyāntargataṃ viśvaṃ śāśvatsamsāramaṇḍalam/ sargasam̐hrtimudrābhyāṃ cakravat parivartate// 2 // brahmā hariś ca rudraś ca tathānye ca surāsuraḥ/ yatkr̥tāṃ niyatim̐ prāpya prabhavo nātivartitum// 3 // bhūtabhavyabhaviṣyādyair vibhajya jarayan prajāḥ/ atiprabhur iti svairam̐ vartate 'tibhayaṅkaraḥ// 4 //”.

avvolge tutto il firmamento (VmP, V. 28-30; MhB, XIII. 17. 104). A prima vista sembra che il divenire e il moto inarrestabile insiti nel tempo, in Kālarūpin, siano in antitesi con Śiva nella forma di signore dello Yoga (*yogeśvara*). Lo *yogin*, e Śiva come signore degli *yogin*, cerca di rallentare e invertire la corrente del tempo, per reintegrarsi nel non-tempo, nell'eterno presente "principiale" (ŚP, V. 26. 12). Tuttavia, Kāla nella sua forma distruttiva è Śiva-Rudra, ma non lo è nel suo aspetto più elevato. Precisamente in questa condizione mediana egli è sotto il controllo di Mahākāla, lo Śiva supremo, che è assolutamente svincolato e indipendente dal tempo relativo (ŚP, VII. 1. 7. 9-10).⁴⁶

Tuttavia, questo contrasto è solo apparente, un unico principio, Śiva, a seconda delle circostanze, assume svariati aspetti: "Uno solo è Rudra, non c'è spazio per un secondo" (ŚvU, III. 3).⁴⁷

⁴⁶ ŚP (VII. i. 7. 9-10): "tasmāt kālavaśe viśvaṃ na sa viśvavaśe sthitaḥ/ śivasya tu vaśe kālo na kālasya vaśe śivaḥ// 9 // yato 'pratihatam śārvaṃ tejaḥ kāle pratiṣṭhitam/ mahatī tena kālasya maryādā hi duratyayā// 10 //", "L'universo è controllato da Kāla mentre Kāla non è controllato dall'universo. Kāla è sotto il controllo di Śiva mentre Śiva non è sottoposto a Kāla (9). Poiché il libero splendore di Śarva [= Śiva] è fissamente fermo in Kāla, l'estremo limite di Kāla è immenso e non trasgredibile (10)." Inoltre, lo ŚP (VII. i. 7. 11-14) afferma che Kāla è il principio propulsore del *karman*, nessuno è in grado di eluderlo, né il *cakravartin*, né i medici. Il suo potere è insondabile: unisce ciò che è separato, separa ciò che è unito, rende vecchio il giovane, è imparziale ed equanime verso tutti, ricchi o poveri che siano. Nulla avviene svincolato dal tempo, né nascita né morte, né pioggia né arsura: Kāla è la causa di tutto (ŚP, VII. i. 7. 15-24). Anche il *Liṅga Purāṇa* (II. 16. 4-5) spiega che Kāla è la sola causa del passaggio della sostanza universale (*prakṛti*) da una condizione di perfetto equilibrio (*sāmyāvasthā*) a una situazione di trasformazione, modificandosi nei suoi prodotti (*vikṛti*). Il concetto è ripreso da Śaṅkarācārya nel *Prapañcasāra Tantra* (I. 39-40), ove si dice che Kāla induce *prakṛti* a produrre i *vikāra*.

⁴⁷ ŚvU, III. 2 "eko hi rudro na dvitīyāya tasthuḥ [tasthe]", ripresa poi da ŚP, VII. i. 6. 14: "eka eva tadā rudro na dvitīyo 'sti kaścana/". La *Vāyavīya Saṃhitā* (ŚP, VII. i. 6. 25-26) termina affermando che: "itthaṃ kālātmanas tattvaṃ yo vijānāti tattvataḥ/ kālāt-mānam atikramya kālātītaṃ sa paśyati// 25 // na yasya kālo na ca bandhamuktī na yaḥ pumān na prakṛtir na viśvam/ vicitrarūpāya śivāya tasmai namaḥ parasmai parameśvarāya// 26 //", "Chiunque in questo modo comprende secondo verità il principio del tempo, avendolo trasceso scorge ciò che è oltre Kāla (25), quello che non ha né tempo, [che non conosce] né legame e neppure liberazione, che non è

Si considerino ora queste riflessioni. Śiva ha tre differenti aspetti: il primo è Mahākāla, che riguarda un livello che possiamo definire metafisico o interiore (*ādhyātmika*); poi c'è un livello inferiore, ma simultaneo, con un compito divino e demiurgico (*ādhidaivika*), dove soddisfa la sua funzione cosmogonica di Kālarūpin, ovvero il contenitore della manifestazione spazio-temporale. Ottemperando a questa, egli funge da parentesi stessa del cosmo il cui scorrere è ritmato dai corpi celesti incastonati nelle sue membra. Infine vi è il terzo e ultimo piano, quello grossolano, appartenente agli elementi percettibili, *ādhibhautika*.

Ancora qualche riflessione resta da fare su Kālarūpin. Nell'episodio narrato all'inizio, Śiva, in quanto causa della manifestazione, è sorgente di entrambe le condizioni esistenziali: il tempo e lo spazio. Queste sono da associare rispettivamente alle due condizioni espresse dal principio dell'intelletto universale (*buddhi*), ossia il nome (*nāma*) e la forma (*rūpa*): la luce, espandendosi illumina e illuminando contemporaneamente manifesta e misura lo spazio. Nello stesso momento entra in gioco il tempo a regolare quest'espansione. Ci troviamo quindi d'innanzi, se vogliamo, anche a un aspetto del sole, in quanto principio comune di *kāla* e *dik*.⁴⁸

Il *Taittirīya Brāhmaṇa* ([TB] I. 5. 2) attesta che la forma cosmica di Prajāpati che sta nei cieli è diffusa attraverso le costellazioni (*nakṣatra*):

La sua [= di Prajāpati] mano è Hasta, Citrā la testa, Niṣṭyā [= Svāti] il cuore, le [due stelle di] Viśākhā le cosce, Anurādhā il suo fondamento. Questo è invero Prajāpati [il cui corpo è] formato dalle costellazioni (*nakṣatra*).⁴⁹

puruṣa, né *prakṛti*, né l'universo: sia lode a Colui che ha una forma meravigliosa, a quel benevolo, al Supremo, alla divinità suprema (26)."

⁴⁸ Si veda G. G. Filippi, *Il mistero della morte nell'India tradizionale*, cit., pp. 54-55 n. 11, ove si cita il commento di Śaṅkara ad ChU, II. 10. 1: "Il sole è la Morte perché misura e limita il mondo per mezzo del Tempo che è compiuto di giorno e notte, ecc..." e inoltre pp. 143-144, n. 48.

⁴⁹ TB, I.5.2: "[...] *hasta evāśya hastaḥ/ citrā śiraḥ/ niṣṭyā hrdayam/ ūrū viśākhe/ pratiṣṭhā 'nurādhā/ eva vai nakṣatriyaḥ prajāpatiḥ* [...]" Sāyaṇa glossa la parola "nakṣatriyaḥ",

Questo Puruṣa-Prajāpati cosmico trova la sua corrispondenza sul piano astrologico nella nozione di Kālapuruṣa, le cui parti del corpo sono le sfere celesti.⁵⁰ Da numerosi passi dei *brāhmaṇa* e delle *upaniṣad* veniamo a conoscenza che Prajāpati, oltre a essere sia vittima sacrificale, sia immolatore, è altresì l'anno, da intendersi come una completa sessione sacrificale di dodici mesi, ossia un giro completo del sole attorno alla cintura zodiacale (*Śatapatha Brāhmaṇa* [ŚB], X. 4. 3. 1):

Questa Morte è invero l'anno, poiché egli [= Prajāpati], per mezzo del giorno e della notte annienta la vita degli esseri mortali, per cui essi periscono; pertanto Questi è invero la Morte [...].⁵¹

Altri passi delle *upaniṣad* e dei *brāhmaṇa*, spiegano che in realtà Rudra non è che l'ira di Prajāpati, e talvolta i due sono in realtà uno solo. A rafforzare questa identità intervengono vari passi purāṇici, tra i quali VāP (I. 31. 24-59) secondo il quale l'origine del tempo è il sole. Le sue forme sono il giorno e la notte, i battiti di ciglia (*nimeṣa*) ne sono le parti, il secolo è il suo inizio e Kāla il suo nome. Egli è Prajāpati stesso, dotato del passato, presente e futuro. Kālāgni è l'essenza del sole.

Sappiamo inoltre dall'*Amara Kośa* (I. 3. 29)⁵² che uno dei sinonimi di Sūrya è Vivaśvat e che una delle sue caratteristiche primarie è di seccare, prosciugare le cose senza restituire il liquido vitale (*śoṣaṇa*). In questo senso è dunque principio mortifero e consumatore della vita: non a caso Yamarāja, signore del regno dei defunti, è chiamato

come "*nakṣatrāṇy eva śarīraṃ yasya prajāpateḥ* [...]", "Quel Prajāpati il corpo del quale sono invero le costellazioni [...]".

⁵⁰ Prajāpati è identificato a Kālapuruṣa o Nakṣatrapuruṣa e il suo corpo stesso diventa la volta stellata e ognuna delle sue membra corrisponde a una costellazione. Si veda *Bṛhat Saṃhitā*, 105.1-5.

⁵¹ ŚB, X. 4. 3. 1: "*eṣa vai mṛtyur yat saṃvatsaraḥ, eṣa hi martyānām ahorātrābhyām āyuh kṣiṇoty atha mriyante, tasmād eṣa eva mṛtyuḥ*" Si ricordi che lo stesso testo (ŚB, X. 4. 2. 1) aveva espresso l'identità di Prajāpati con l'anno: "*saṃvatsaro vai prajāpatiḥ*", "Prajāpati è invero l'anno".

⁵² Si veda anche *Gāruḍa Purāṇa*, II. 5. 151 e II. 8. 28-29, laddove sono menzionati i sette nomi di Yama: Yama, Dharmarāja, Mṛtyu, Antaka, Vaivaśvata, Kāla e Sarvaprāṇahara.

Vaivaśvat, ossia figlio del Sole, di Vivaśvat, che ricordiamo è astrologicamente considerato un pianeta malefico (*pāpagraha*).

Ed è proprio Yama (*yamena stūyamānaḥ*) che nello *Skanda Purāṇa* (SkP, I. i. 31. 11) innalza un inno a Śiva nelle due forme di cui stiamo parlando, ossia come tempo e come signore del tempo:

[...] lode a Colui che ha la gola blu, all’Arciere, a Colui la cui forma sono le parti del cielo, lode al tempo, al Signore del tempo, lode invece a Colui la cui forma è il tempo [...].⁵³

Come si può ben intendere, il sole, in quanto astro deputato al computo temporale, regola il ritmo dell’universo suddividendo le durate in varie sezioni a cominciare dal battito di ciglia (*nimeṣa*), i secondi, i minuti, le ore, i giorni (*kalā*), fino a giungere alle quindicine lunari (*pakṣa*), mesi (*māsa*), stagioni (*rtu*), anni (*saṃvatsara*), ere (*yuga*), le ere dei Manu (*manvantara*), i cicli (*kalpa*), le mezze età di un Brahmā (*parārdha*).⁵⁴ Nonché, in quanto luce, illumina le cose dando loro una consistenza spaziale e permettendo loro di poter essere misurate. Infatti la luce, connessa al *sattvaguṇa*, è il principio della locazione, ca-

⁵³ Il *Māheśvara Khaṇḍa* dello SkP (I. i. 31. 11) testimonia: “*nīlakaṇṭhāya śarvāya vyomāvayavarūpiṇe/kālāya kālanāthāya kālarūpāya vai namaḥ/*”.

⁵⁴ Davvero sorprendente è la precisione con cui è suddiviso il computo temporale. Vi sono vari generi di suddivisione: dal punto di vista umano, divino, degli antenati, di Brahmā, dei *nakṣatra*, e c’è una strettissima connessione con la classificazione dei numeri (*saṃkhyā*). Nel caso più comune si parte dal *nimeṣa*, un battito di ciglia; a seconda delle varianti, 15 o 18 *nimeṣa* formano un *kāṣṭhā*; 30 *kāṣṭhā* sono una *kalā*; 30 *kalā* uno *kṣaṇa*; sei *kṣaṇa* una *ghaṭi*; due *ghaṭi* un *muhūrta* (circa 48 minuti); 30 *muhūrta* una giornata, dì e notte (*ahorātra/dīna*); naturalmente 15 *ahorātra* sono una quindicina (*pakṣa*); due quindicine un mese (*māsa*); due mesi una stagione (*rtu*); tre stagioni un semestre di corso del sole (*ayana*); due *ayana* un anno (*saṃvatsara/varṣa*); poi ancora in ordine crescente abbiamo, secondo varie liste, l’era (*yuga*), l’insieme di quattro ere (*catur/mahāyuga*), l’età di un Manu (*manvantara*), un ciclo (*kalpa*), che rappresenta il dì di Brahmā e infine il *parārdha*, corrispondente a 50 dei cento anni della vita di Brahmā, che è di cento anni.

pace di misurare l'estensione dell'universo, mitologicamente connesso a Viṣṇu.⁵⁵

Giungiamo infine a parlare brevemente dell'aspetto *ādhibhautika* di Kālapuruṣa-Śiva.

La tradizione indiana crede fermamente che esista un profondo legame tra tutti gli stati dell'essere, fra tutti i piani di manifestazione. La sorgente e causa di questo legame va cercata in alto, ossia al di fuori della manifestazione. Infatti, è impensabile ritenere che gli elementi abbiano vita propria senza dei principi divini che li governino. Per gli indiani proprio qui sta il valore della scienza tradizionale (*vidyā/vijñāna*), che per i fenomeni di questo mondo cerca sempre una risposta divina, cioè una soluzione che superi l'ambito della scienza stessa: per questo possiamo parlare di sapere tradizionale, in quanto collegato a principi divini e capace di prendere la propria autorità e forza proprio da essi. Alcune di queste scienze tradizionali come il Jyotiṣa e la sua applicazione architettonica, cioè la geomanzia (*vastuvidyā*), riconoscono particolari forme di Śiva come divinità tutelari. Tali aspetti discendono da un piano metafisico fino a un livello cosmologico e poi grossolano. Questo è, infatti, il caso del *vastupuruṣa*, inscritto nel *maṇḍala*, supporto psichico di ogni costruzione secolare e templare. Lo stesso vale per il Jyotiṣa, ossia l'astrologia e l'astronomia viste congiuntamente, per cui la forma di Kālapuruṣa o Kālarūpin, si ritrova inscritta nelle carte natali tradizionali (*janmapātrī/kuṇḍalī*) nelle quali la disposizione delle varie case e domicili ricalca perfettamente la disposizione celeste di Kālarūpin, come menzionata nel mito della distruzione del sacrificio di Dakṣa. Molto spesso, infatti, si vede incastonata nella carta natale utilizzata dal ramo genetliaco dell'astrologia giudiziaria (*horasāstra*), la figura di Śiva-Kālapuruṣa. Tale carta vuole infatti rappresentare la situazione che in cielo si presentava in un determinato momento e in un determinato luogo, per trarne degli auspici. Quella proiezione cartacea è in verità il cielo inteso

⁵⁵ Notevoli sono le analogie tra la figura di Kālarūpin della mitologia śaiva con Śiśumara della mitologia vaiṣṇava.

come vero e proprio riflesso e immagine tangibile di esso.⁵⁶ Anche qui, come sulla volta stellata il testimone di ogni moto e il sostegno sottostante che serve da fondamento, è sempre lo stesso: Kālarūpin.

Certamente, queste poche riflessioni non prenderanno in contropiede chiunque abbia un minimo di confidenza con l'India e la sua mitologia. Laddove una divinità sia trattata come suprema, essa incarna in un solo principio immanenza e trascendenza, luce e tenebra, incarnando la risoluzione stessa di ogni opposizione. Questo è proprio quello che ci comunica la ŚvU (IV. 18) quando così s'esprime:

Quando non vi erano nemmeno le tenebre, allora non c'era né giorno né notte, né essere né non essere, Śiva invero era solo.⁵⁷

⁵⁶ Si veda a questo proposito R. M. Bhat, *Fundamentals of Astrology*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2000 [I Ed. 1967], pp. 9-10. L'assimilazione di Śiva-Kālarūpin con Kālapuruṣa, iscritto nel *janmakuṇḍalī*, ricalca soprattutto la tradizione del Nord India, poiché nel Sud la posizione si legge in senso antiorario. Rispetto al mito del VmP (V), la tradizione corrente è pressoché identica se non per qualche differenza con le parti del corpo rappresentate dalle varie case: nel VmP la terza casa è la bocca di Kālarūpin, mentre è normalmente identificata al collo; la quarta è il torace in VmP e le braccia per Bhat; la sesta è l'addome per VmP e per Bhat lo stomaco; la settima l'ombelico per il *Purāṇa* e l'addome per Bhat.

⁵⁷ ŚvU, IV. 8: “*yadātamas tan na divā na rātrir na san na cāsañ chiva eva kevalaḥ*”.

BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE

- U = *Upaniṣatsaṃgrahaḥ*, Ed. by J. L. Shastri, Delhi, Motilal Banarsidass, 1996 [I Ed. 1970].
- TB = *Kṛṣṇayajurvedīyaṃ taittirīyabrāhmaṇam (śrīmat-sāyaṇācāryaviracitabhāṣyasametam)*, Edited by Puṣpendra Kumāra, vol. 1, Delhi, Nag Publishers, 1997.
- BG = *Śrīmadbhagavadgītā śāṅkarabhāṣyasametā*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1988 [I Ed. Poona, 1929].
- MhB = *Mahābhārata, sacitra, sarala hindī-anuvādasahita*, anuvādaka Rāmanārāyaṇadatta Śāstrī Pāṇḍeya, 6 voll., Gorakhpur, Gīta Press, 1996 [I Ed. 1955].
- VāP = *Vāyu Mahāpurāṇam*, Delhi, Nag Publishers, 1983 [I Ed. Bombay 1933].
- Vāyu Purāṇam*, Translated and Annotated by G. V. Tagare, Part 1, AITM, vol. 37, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987.
- VmP = *The Vāmana Purāṇa*, with English Translation, Edited by Anand Swarup Gupta and Translated by Satyamsu Mohan Mukhopadhyaya, Amibhusan Bhattacharya, N. C. Nath and V. K. Verma, Varanasi, All-India Kashiraj Trust, 1968.
- ŚP = *Śivamahāpurāṇam, bhāṣāṭīkāśahitam*, 2 voll., Bombay, Veṅkaṭeśvara Mudrālaya, 1996 [I Ed. 1965].
- ŚB = *Śrīvājaseneyimādhyandinaśatapathabrāhmaṇam sāyaṇācāryaviracitavedārthaprakāśākhyaabhāṣyasametam*, 5 voll., Delhi, Nag Publishers, 1990.
- SkP = *Skandamahāpurāṇam*, 8 voll., Delhi, Nag Publishers, 1995 [I Ed. Bombay, 1908-1909].
- HC = *Bṛhadavakahaḍahacakram*, “*prāthamikajautiṣam, hemapuṣpikā hindī vyākhyopetam*”, Edited Śyāmadeva Jhā Śarmā, Vārāṇasī, Caukhambha Publishers, 1998 [VI Ed.].
- HS = *Hārīta Saṃhitā*, Texte médical sanskrit, traduit par Alix Raison, Pondichéry, Institut Français d’Indologie, 1974.

FONTI SECONDARIE

- Bhat, M. Ramakrishna, *Fundamentals of Astrology*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2000 [I Ed. 1967].
- de Santillana, Giorgio – von Dechend, Hertha, *Il mulino di Amleto*, Milano, Adelphi, 1997 [I Ed. Boston, 1969].
- Filippi, Gian Giuseppe, *Il mistero della morte nell'India tradizionale*, Bassano del Grappa, Itinera Progetti, 2010.
- Filippi, Gian Giuseppe, *Mṛtyu. The Concept of Death in Indian Traditions*, Delhi, DK Publishers, 1996.
- Filippi, Gian Giuseppe, *Tantrismo e arte*, Milano, Arché, 1978.
- Kaviraj, Gopinath, “The Concept of Time”, *Selected Writings of MM. Gopinath Kaviraj*, Varanasi, M. M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebrations Committee, pp. 139-145.
- Kramrish, Stella, *La presenza di Śiva*, Milano, Adelphi, 1999 [I Ed. Princeton 1981].
- Halbfass, Wilhelm, *On Being and What There Is*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1993 [I Ed. Albany 1992].
- Orlandi, Chatia, “Il Tempo come entità immortale”, *Bandhu: scritti in Onore di Carlo della Casa in occasione del suo settantesimo compleanno*, a cura di R. Arena, M. P. Bologna, M. L. Mayer, A. Passi, vol. 1, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1997, pp. 245-261.
- Pellegrini, Gianni, “Il mito della *bhairavotpatti*: una ricostruzione”, *L'ira degli Dèi*, a cura di Monia Marchetto, *Indoasiatica*, 4/2006, collana VAIS, Venezia, Cafoscarina ed., pp. 329-358.
- Pellegrini, Gianni, “L'Upaniṣad del cuore di Rudra: alcune considerazioni”, *Annali di Ca' Foscari*, Serie Orientale 41, XLIX, 3, 2010, pp. 145-173.
- Prasad, Hari Shankar (ed. by), *Time in Indian Philosophy*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1992.
- Rādhākāntadeva, *Śabdakalpādrumaḥ*, vol. 2, Delhi, Nag Publishers, 1987 [I Ed. Calcutta 1835].
- Sarasvatī, Hariharānanda (Svāmi), “The Word and Its Signification (śabda and artha)”, *The Journal of Indian Society of Oriental Art*, vol. X, 1942, pp. 32-64.