

# Indice

Prefazione	7
Presentazione	9
Abbreviazioni	15
<i>Mahādevasahasranāmastotra</i> di <i>Mahābhārata</i> XIII, 17, 31-153 ( <i>vulgata</i> commentata da Nīlakaṇṭha)	17
<i>Śivasahasranāmastava</i> di <i>Mahābhārata</i> XII, 284, 74 sgg. ( <i>vulgata</i> commentata da Nīlakaṇṭha)	61
Nomi identici nel <i>Mahādevasahasranāmastotra</i> di <i>Mahābhārata</i> XIII, 17, 31-153 e nello <i>Śivasahasranāmastava</i> di <i>Mahābhārata</i> XII, 284, 74 sgg.	81
<i>Aṣṭottarasahasranāmastotra</i> di <i>Liṅga-purāṇa</i> , I, 65, 54-168	83
Come si trasforma un inno: confronto tra il <i>Mahādevasahasranāmastotra</i> di <i>Mahābhārata</i> XIII, 17, 31-153 e lo <i>Aṣṭottarasahasranāmastotra</i> di <i>Liṅga-purāṇa</i> , I, 65, 54-168	115
<i>Sahasranāmastotra</i> di <i>Liṅga-purāṇa</i> , I, 98, 27-158	153
<i>Sahasranāmastotra</i> di <i>Śiva-purāṇa</i> , IV, 35, 2-131	195
<i>Sahasranāmastotra</i> di <i>Brahma-purāṇa</i> , 38, 2-82	237

<i>Sahasranāmastotra</i> di <i>Vāyu-purāṇa</i> , I, 30, 180-268	259
<i>Sahasranāmastotra</i> di <i>Mahābhāgavata-purāṇa</i> , 67, 1-125	291
<i>Skanda-purāṇa</i> , III, ii, 4, 43-53 (40 nomi di Śiva)	319
<i>Nārada-purāṇa</i> , I, iv, 122, 52-66 (100 nomi di Śiva)	321
<i>Brahmāṇḍa-purāṇa</i> , II, 3, 72, 163-194 (nomi di Śiva)	325
<i>Skanda-purāṇa</i> , IV, i, 8, 99-110 (108 nomi di Viṣṇu e Śiva)	335
Ulteriore appendice di confronto	341
Un rapido sguardo d'insieme	369
Bibliografia	381

## Prefazione

L'opera che qui si presenta chiude, almeno temporaneamente, un'indagine quindicennale. Nel 2003 usciva, sempre di Laura Liberale, il volume *I mille nomi di Gangā*, pubblicato in Alessandria dalle Edizioni dell'Orso e, presso il medesimo editore e della medesima autrice, nel 2008 *I Devīnāmastotra hindū. Gli Inni purāṇici dei nomi della Dea. Un'analisi comparativa*. I due volumi contengono un lessico ragionato di teonimi relativi alla Gange e alla Dea. Come questo volume, dunque sono opere di lessicografia utili in due sensi. Da un lato consegnano allo studioso un materiale per molti versi utile, dallo studio dell'onomastica all'esegesi di testi dell'induismo recente; dall'altro si riconnettono a una millenaria tradizione di lessicografia indigena.

Non bisogna però nemmeno trascurare l'importanza di queste sillogi per la storia delle religioni. Numerose culture, fra cui quella norrena, hanno tramandato liste di teonimi e i volumi di Laura Liberale risulteranno utilissimi, qualora si volesse affrontare uno studio comparato dei nomi divini.

*Marcello Meli*



## Presentazione

“Chi ha una qualche familiarità con le fonti letterarie *hindū* sa certamente che esse sono disseminate di inni particolari, i quali magnificano la divinità destinataria con l’elencazione dei suoi innumerevoli nomi. Tali elenchi constano principalmente di 108, 1000 o 1008 nomi. 1000 vale ‘una miriade’, mentre 108 è il numero sacro per eccellenza e la sua santità è variamente spiegata e interpretata.

L’India è il luogo in cui quotidianamente, nell’incontro fra il dotto e il popolare, si gioisce a chiamare (perché la manifestazione prima dell’amore è l’invocazione del nome dell’amato) Dio, il Tutto Uno o l’Uno Tutto ineffabile (*viśvam ekam*), con ogni nome e identificarLo con ogni realtà possibile.

Ma che cosa sono i nomi di questi inni (*nāmastotra*)? Il parallelo spontaneo è quello con l’arte, se è vero l’assunto che per l’artista indiano il fine da conseguire è l’identificazione totale col tema/soggetto, il quale assurge a ‘divinità personale’ cui offrire piena dedizione. Il pittore, infatti, che attinge come in un lampo intuitivo la visione globale dell’opera, deve poi necessariamente darne rappresentazione nelle sue singole parti, al fine di comunicarla al mondo. Così per il *darśana* unitivo della divinità d’elezione: l’autore dell’inno cercherà di renderne dicibile l’onnicomprendività ontologica attraverso la moltiplicazione dei nomi e, mediante l’assidua ripetizione, anche il devoto potrà attingere infine l’unione. I nomi dei *nāmastotra* sono dunque delle parole aventi un oggetto divino, e sulla Parola/Suono l’India ha saputo erigere una struttura di pensiero raffinatissima e unica a partire dai tempi più remoti. Ha fatto della Voce-Vāc prima una dea poi l’Assoluto stesso e la somma Energia cosmogonica da cui far procedere l’intera manifestazione; le ha attribuito una funzione mediatrice (fra uomo e uomo, fra l’umano e il divino, fra le diverse vie di salvezza, fra la mente e il corpo); ne ha fatto udire l’eterna rivelazione ai suoi saggi-poeti e le vibrazioni ai suoi *yogin* immersi nella meditazione; ne ha distribuito i fonemi nei centri sottili della fisiologia mistica; ne ha delineato i livelli che segnano il progressivo differenziarsi di *śabda*-suono e *artha*-significato dall’unità

primordiale; in essa ha fatto incontrare la metafisica e la linguistica, elevando la grammatica a soteriologia; per essa ha acceso quelle dotte discussioni fra esponenti di indirizzi differenti che ne hanno fondato il rapporto con le idee e le realtà oggettuali; da essa ha tratto quegli ‘strumenti del pensiero’ (*mantra*) che valgono come ‘corpo sonoro’ della divinità stessa.

Dobbiamo ammettere che fra *mantra* e nomi divini esiste una stretta prossimità quanto a efficacia e potenza. Se il *mantra* è la forma sonora della divinità, ciascuno dei nomi di uno *stotra*, secondo la felice espressione di Gonda<sup>1</sup>, è ‘un’attualità espressa in parole’, un centro di potere che racchiude l’essenza stessa del suo portatore. Si tratta dell’equazione mistica fra *Nāma* e *Rūpa*, Nome e Forma divini. Ciò su cui *mantra* e nomi di Dio ugualmente si fondano è l’identità fra significante fonico e suo divino Oggetto.

E dal punto di vista rituale? In uno degli inni più celebri si afferma che la superiorità di questa forma cultuale risiede, fra l’altro, nella libertà dall’intermediazione (rituale) altrui e dal rigore delle norme (rituali). Dal punto di vista pratico, ciò si risolve in una metodica ‘morbidamente’ consigliata e ampiamente flessibile. Non è forse vero, d’altronde, che la tradizione sancrita eleva continuamente il Nome divino a grande medicina salvifica per la gracile umanità peccatrice dell’attuale Kaliyuga, umanità incapace di sforzi più consistenti?

Il *japa*, la ripetizione dei nomi divini, può essere *vācika* (verbale e, di conseguenza, udibile), *upāṃśu* (mormorato, udibile solo dal praticante) e *mānasa* (mentale e inudibile, quest’ultimo ritenuto superiore ai due precedenti in quanto finalizzato alla progressiva interiorizzazione della pratica). La ripetizione a voce alta o quella sussurrata, infatti, possono anche risultare meccaniche, soprattutto agli inizi, e avvenire in condizioni di distrazione, ma colui che realizzi efficacemente il *japa* mentale deve di necessità sbarrare le porte ai pensieri estranei dispersivi, ovvero raggiungere la condizione detta *ekāgratā*, la concentrazione su un unico oggetto, stato preliminare all’attingimento della consapevolezza della costante presenza divina nel cuore.

Se, dunque, la pratica del *japa*, la ripetizione dei nomi divini, si presenta alquanto libera da vincoli rituali, su che cosa insistono i testi per il buon esito della stessa? Al di là delle indicazioni cultuali circa la purificazione preliminare, al di là delle regole da osservarsi quanto a dieta e castità, della postura da assumere durante la pratica, della scelta dei tempi migliori, delle modalità di concentrazione, dell’utilizzo della *mālā* (il rosario costituito generalmente

---

<sup>1</sup> In *Understanding Mantras*, a cura di H.P. Alper, Motilal Banarsidass, Delhi 1991, p. 360.

di 108 grani), degli elementi di ausilio alla pratica, i testi pongono l'accento sulla disposizione d'animo del praticante. Il perno su cui tutto ruota è la fede, l'amore esclusivo per Dio. Tale amore non può che andare a riempire i vuoti della fallibilità umana (l'ignoranza circa il significato dei nomi, gli errori grammaticali, la distrazione mentale, la meccanicità della ripetizione). Il graduale approfondirsi e purificarsi della concentrazione mentale, il progressivo rafforzarsi dell'unione col dio, la grazia divina e naturalmente l'intrinseca potenza del nome stesso faranno il resto. Va detto, comunque, che il rafforzamento della *bhakti*, l'amorosa devozione, non è l'unica finalità dei *nāmastotra*. Le fonti non mancano di elencare altri fini: l'identificazione con la divinità nei suoi vari aspetti, la sua propiziazione, la sua invocazione per la richiesta di favori, l'esperienza della sua forma *saguna* e l'elevazione verso la forma *nirguna*.

*Saguna*, 'dotato di qualificazioni', è il Dio personale che si relaziona col mondo; è Īsvara, il Signore conoscibile dalla forma manifesta, il Reggitore universale, l'Oggetto dell'amore e della venerazione del devoto tramite l'atto cultuale; è il Divino che s'incarna e si rende accessibile proprio perché dotato di forme e qualità. 'Privo di qualificazioni' traduce, invece, *nirguna*, la Realtà unica inconoscibile e indicibile, la cui forma essenziale può soltanto alludersi con la celebre triade di Essere-Coscienza-Beatitudine; Assoluto impersonale, Fondamento ontologico universale, pura Fattualità trascendente ogni relativizzazione operata nella sfera dell'umana contingenza. Il Nome sembrerebbe quindi potersi collocare quale ponte fra il Silenzio dell'ineffabilità divina e la ridda del molteplice."

Questo è quanto scrivevo nell'introduzione al mio secondo lavoro sugli inni dei nomi divini (*I Devīnāmastotra hindū. Gli inni purāṇici dei nomi della Dea*, Edizioni dell'Orso, 2007, lavoro che seguiva *I mille nomi di Gaṅgā*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2003, e la tesi di laurea, 1994-95, su una recensione kāśmīra dei mille nomi della Dea: il *Bhavānī-sahasranāma*, commentato da Sāhib Kaula nel suo *Devīnāmavilāsa*).

Sulla scia dei miei precedenti lavori, presento ora uno studio comparativo sui *nāmastotra* in onore di Śiva.

In apertura verranno proposte la traduzione dal sanscrito e il confronto del *Mahādevasahasranāmastotra* di *Mahābhārata* XIII, 17, 31-153 e dello *Śivasahasranāmastava* di *Mahābhārata* XII, 284, 74 sgg., nella *vulgata* commentata da Nīlakaṅṭha, con riferimento alle varianti testuali presenti nelle edizioni della Gītā Press, di Kumbhakonam e del Bhandarkar Oriental Research Institute di Poona.

Successivamente si passerà alla traduzione (con attenzione al commento *Śivatoṣiṇī* di Gaṇeśa Nātu) e all'analisi comparativa dell'*Aṣṭottarasahasranāmastotra* di *Liṅga-purāṇa*, I, 65, 54-168 – inno che ricalca per buona parte quello di *Mahābhārata* XIII, 17, 31-153 – esponendo e illustrando le varianti e le trasformazioni del testo rispetto a quest'ultimo.

Le parti seguenti si occuperanno del secondo inno dedicato a Śiva nel *Liṅga-purāṇa* (I, 98, 27-158); dei *nāmastotra* di: *Śiva-purāṇa*, IV, 35, 2-131; *Brahma-purāṇa*, 38, 2-82; *Vāyu-purāṇa*, I, 30, 180-268; *Mahābhāgavata-purāṇa*, 67, 1-125; *Skanda-purāṇa*, III, ii, 4, 43-53; *Nārada-purāṇa*, I, iv, 122, 52-66; *Brahmāṇḍa-purāṇa*, 2, 3, 72, 163-194 e, per concludere, dei 108 nomi di Śiva e Viṣṇu, insieme, da *Skanda-purāṇa*, IV, i, 8, 99-110.

Non mancheranno, naturalmente, i prospetti di confronto di ciascun inno con tutti gli altri, inclusi quelli delle divinità femminili (oggetto di studio de *I Devīnāmastotra hindū. Gli inni purāṇici dei nomi della Dea, cit.*).

E ora qualche parola di ordine metodologico.

Nel suddetto *I Devīnāmastotra hindū*, per procedere alla comparazione e alla classificazione dei nomi, avevo formulato le seguenti categorie:

**G** = generico (nomi non riferibili a una divinità specifica).

Sottogruppi:

**G-as** = generico-astratto (nomi che presentano l'identificazione della figura divina con entità astratte, non percepibili dai sensi; es.: la fama, il pensiero...);

**G-cn** = generico-concreto (nomi che identificano la figura divina con realtà concrete che cadono sotto i sensi; es.: il loto, la pioggia...);

**G-dm** = generico-dimora (nomi che si riferiscono alle dimore divine, reali o figurate);

**G-lg** = generico-luogo (nomi che fanno riferimento a/che sono in rapporto con luoghi specifici);

**G-op** = generico-opera letteraria (nomi che si riferiscono a documenti letterari);

**G-ql** = generico-qualità (nomi che rimandano ad attributi, caratteristiche, funzioni, attività divine non meglio classificabili);

**G-tm** = generico-temporale (nomi che identificano la figura divina con/che rimandano a realtà temporali);

**G-vr** = generico-verbale (nomi che identificano la figura divina con/che rimandano a enti verbali).

**S** = nomi che rimandano specificamente alla divinità destinataria dell'inno.



**I** = nomi che propongono l'identificazione della figura divina di riferimento con altre divinità o personaggi mitici.

**D** = nomi che instaurano un rapporto della figura divina destinataria dell'inno con altre divinità o personaggi mitici.

**M** = nomi che rimandano a episodi mitici.

**B** = nomi che illustrano l'aspetto benevolo della figura divina nei confronti del mondo e delle creature.

**T** = nomi che richiamano l'aspetto terrifico del divino.

**IC** = nomi che rimandano all'iconografia (rappresentazione fisica della figura divina, riferimento alla sua bellezza corporea, colore, insegne, ornamenti, veicoli...).

Questa articolata griglia di riferimento era necessaria vista la pluralità delle divinità femminili oggetto dello studio.

Per quanto concerne invece gli *stotra* in onore di Śiva, e quindi di un unico dio, nel confronto degli inni a livello contenutistico, ho ridotto le categorie utili alle seguenti:

**T**<sup>2</sup>; **B**<sup>3</sup>; **IC**; **S**<sup>4</sup> (e ho creato il sottogruppo **IC-S**: elementi iconografici che rimandano specificamente alla figura del dio Śiva).

Ancora qualche precisazione: nel computo di confronto, sono stati esclusi i sinonimi, per es.: Trinetra/Trilocana; così come sono stati dati per diversi anche i nomi quasi identici, per es.: Kālarūpa/Kālarūpin. Ho poi tenuto distinti gli stati costruiti da quelli tematici (es.: Bhūtānām patih/Bhūtapati), applicando un metodo massimamente selettivo.

Veniamo alla figura affascinante e complessa del dio Śiva. Cosa ci dicono di lui questi inni, come lo rappresentano, conformemente alla tradizione?

---

<sup>2</sup> Esempi: il Feroce, il grande Riassorbimento universale, Colui che uccide, il Distruttore, il Tempo, la Morte, le Sofferenze mentali...

<sup>3</sup> Esempi: Colui che elimina le malattie, il Datore di ricchezza, il Protettore, il Benigno, il Propizio...

<sup>4</sup> Ho fatto rientrare in questa categoria lo specifico di Śiva: imprese mitiche, danza, asceti, dimora montana...

Egli è raffigurato nelle vesti dell'asceta dimorante nelle grotte, sui picchi montani, nei cimiteri: i fulvi capelli attorti (dall'unica o dalle tre trecce, oppure col cranio rasato), vestito con una pelle (di vacca, di serpente, di tigre, di antilope nera, di leone), avvolto da foglie e corteccia, cencioso o nudo, ricoperto di cenere, una serpe come cordone sacro, emaciato, il teschio in mano, il bastone fatto con una tibia, la brocca. Così come nelle vesti dello splendido e giovane uomo dalle membra forti e vigorose, l'ampio petto villosa, il collo corto e robusto, il dorso taurino, gli occhi di loto, il sorriso radioso, la corazza d'oro, il diadema, il turbante, i gioielli, le belle vesti, le ghirlande e i profumi, la barba e i baffi marroni, la falce lunare in cima al capo, tra i capelli la divina Gaṅgā, nelle mani il flauto, il liuto, il tamburo e i cembali.

Ma è anche il folle trionfatore cornigero, impegnato in battaglia (e nella distruzione cosmica) con arco e frecce, mazza, tridente, ascia, fulmine, spada e ogni arma portentosa, i denti aguzzi, la bocca distorta, i capelli ritti, il petto deforme, le dieci braccia, i cavalli bai, il leone come cavalcatura, la lingua simile a una spada, la gola blu, avvolto dalle nubi e color del fumo, fiammeggiante, gli occhi rossi e roteanti, la tremenda risata e un'inquietante e pericolosa schiera di esseri nottivaghi al seguito.

Naturalmente, a queste vivide e plastiche immagini si accompagnano più sottili e astratte rappresentazioni: Śiva è l'Onniforme, il Privo di forma, l'Eterno, lo Spirito onnipresente, la Grazia, l'Immanifesto, l'Immobile, l'Innanzitutto, il Fulgore, il Risvegliato, la Gloria, l'Origine dell'universo, il Purificatore, la Verità, la Massa di luce, la Massa di conoscenza, la Morte, il Segreto... *Saṅga* e *nirgaṅga*, coesistenza degli opposti e superamento degli stessi, specificità e genericità, molteplicità e riduzione all'unità, staticità e dinamicità, l'infinito variegato del mondo, il Tutto-Pieno o il Tutto-Vuoto, l'effabilità massima e il sommo, inviolabile silenzio.

La varietà e la contraddizione sono eticamente e metafisicamente necessarie; è questo a costituire il fascino e la forza peculiare della visione del mondo indù. Nei grandi miti, che trascendono i limiti della causalità mondana, Śiva partecipa a cicli di dimensioni cosmiche che si fondono in un'unica immagine via via che cresce la velocità con cui si succedono lasciando con le loro brevi apparizioni simboliche un'impressione quasi subliminale, e creando un mosaico di infinita complessità.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> W. Doniger, *Śiva. L'asceta erotico*, Adelphi, Milano 1997, p. 410.