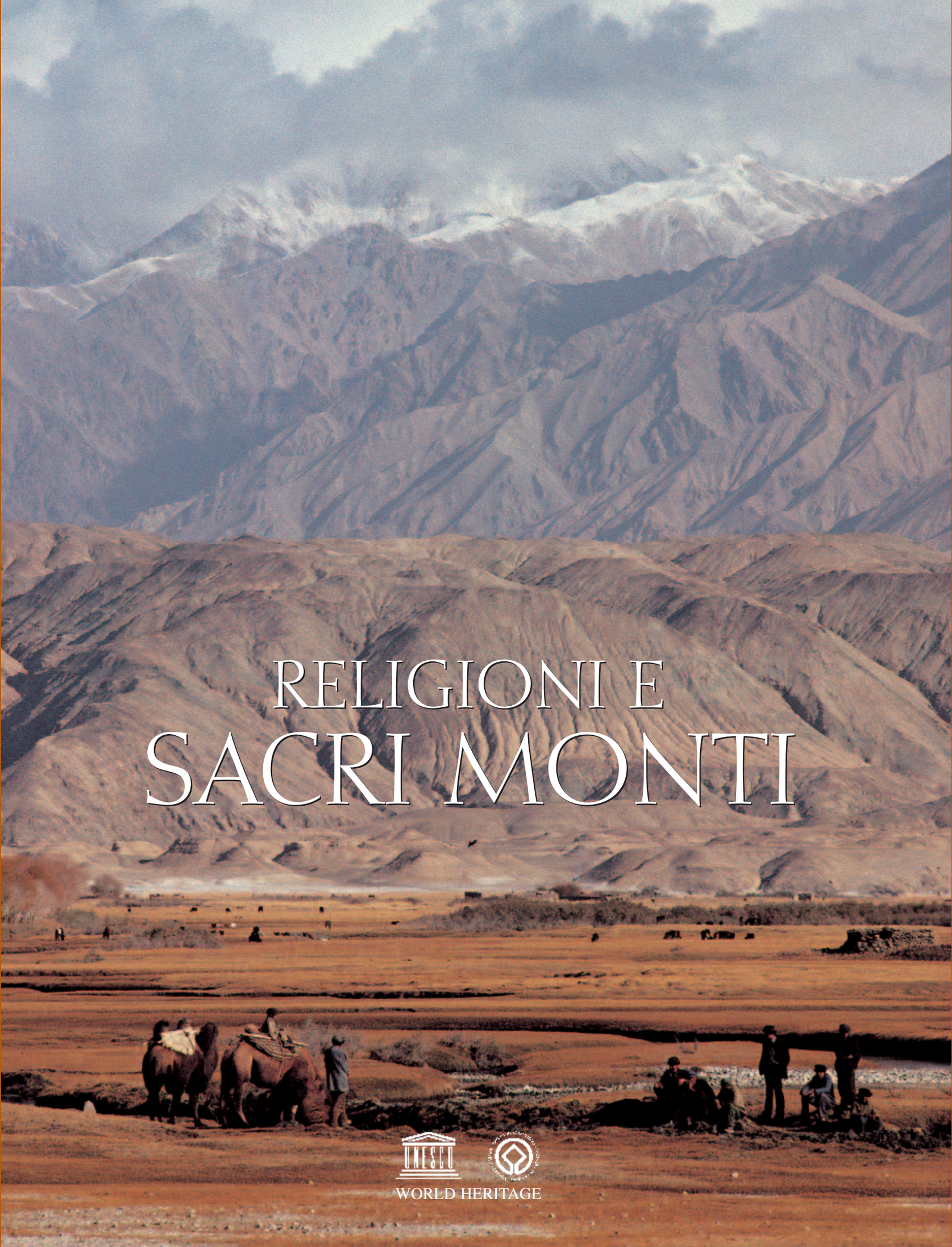


RELIGIONI E SACRI MONTI

UNESCO

WORLD HERITAGE

RELIGIONI E
SACRI MONTI

RELIGIONI E
SACRI MONTI

a cura di
Amilcare Barbero e Stefano Piano

Atti del
Convegno Internazionale

Torino, Moncalvo, Casale Monferrato
12-16 ottobre 2004

Centro di Documentazione dei Sacri Monti
Calvari e Complessi devozionali europei

RELIGIONI E SACRI MONTI

Pubblicazione degli Atti del Convegno Internazionale

Coordinamento editoriale e redazionale
Paolo Pellizzari

Controllo editoriale e caratteri speciali
Carola Benedetto

Segreteria
Katia Murador

Fotografie
American Institute of Indian Studies.
Archivio Riserva Naturale Speciale del Sacro Monte di Ghiffa
Archivio Riserva Naturale Speciale del Sacro Monte di Orta
Archivio Riserva Naturale Speciale del Sacro Monte di Varallo
Arquivio Fotografico Xacobeo, Xunta de Galicia
Franco Andreone
Sergio Ardissone
Amilcare Barbero
Pinuccia Caracchi
Roberta Celi
Enrico Comba
Giuseppe Demichelis
Fondazione C. M. Lerici
Giovanni Franco
Louis Gabaude
Alfredo Gamba
Laura Giuliano
Erberto Lo Bue
Giacomo Lorenzato
Museo degli Argenti, Firenze
Lorenzo Musso
Stefano Musso
Ernani Orcorte
Charles V. Passela
Paolo Pellizzari
Stefano Piano
Michele Piccirillo
Jacobo Remuñán
Giacomo Renieri
Stella Rigo Righi
Anne-Lise Rochat
Siam Society
Marisa Spalla
Magdalena Swaryczewska
Tokyo National Museum
Guido Vogliotti
Paolo Zanzi

Le fotografie fuori testo sono state inserite dai curatori del volume

Carte geografiche
Alicubi, Torino: Francesco Cerchio

Coordinamento traduzioni dall'inglese
Alessandro Monti

Traduzioni
Esterino Adami
Matteo Cestari
Luigia Formisano
Irma Marina Goglio
IPSEIT, Torino:
Roberto Novello
Ewa Dorota Scholl Aruga
Caterina Pietropaolo
Sofia Wiesiołek

Progetto grafico
Luigi Milanesio, L'Artistica Savigliano

Si ringraziano:
Enrico Bruschi, Mario Cravino, Marco Giorcelli, Luciano Musso, Antonio Rota

La pubblicazione del volume rientra nel progetto "Rete dei Sacri Monti alpini" finanziato nell'ambito del Programma di iniziativa comunitaria(P.I.C.) Interreg III A 2000-2006 Italia-Svizzera con cofinanziamento FESR (Fondo europeo di sviluppo regionale)

Si ringraziano:
– Daniele Michieletto, Monica Salvo, Laura Severgnini: Comune di Varese
– Simona Gaido, Antonietta Macaluso: Regione Piemonte



Il Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei ha sede presso il
© Parco naturale e Area attrezzata del Sacro Monte di Crea
Cascina Valperone 1, 15020 Ponzano Monferrato, tel. 0039 0141.927120 fax 0039 0141.927800
www.sacrimonti.net

ISBN 88-89081-04-X

L'Editore è a disposizione degli eventuali detentori di diritti fotografici che non sia stato possibile rintracciare

Stampa: L'Artistica Savigliano

RELIGIONI E SACRI MONTI

Organizzazione del Convegno Internazionale

Coordinamento
Ermanno De Biaggi

Direzione
Amilcare Barbero

Comitato scientifico
Amilcare Barbero
Ermanno De Biaggi
Stefano Piano
Alberto Vanelli

Coordinamento scientifico
Stefano Piano

Segreteria organizzativa
– per la Regione Piemonte:
Milena Ortalda
– per il Centro di Documentazione:
Lalla Groppo

Amministrazione
Sergio Battezzati
Sabrina Berti

Segreteria
Patrizia Gotti
Katia Murador

Servizi tecnici
Franco Andreone, Fabrizio Baracco, Alex Bertolla, Gianfranco Bisoglio, Stefano Curletti, Mauro Guazzone, Roberto Guazzone

Presentazioni del Convegno
– 30 giugno 2004, Aula Magna del Rettorato dell'Università di Torino
– 18 settembre 2004, Enoteca di Vignale

Per aver concesso l'uso dei locali si ringraziano:
Rinaldo Bertolino, già Rettore dell'Università di Torino
Pietro Arditi, Presidente dell'Enoteca Regionale di Vignale

Servizi tecnici per traduzioni
Euphon, Torino

Interpreti
Michael Ellard, Hiroko Sekine, Zofia Wiesiołek

Predisposizione sito internet www.sacrimonti.net
Alicubi, Torino: Augusto Cherchi, Stefania Burdino

Informazioni sito internet
Enea Morotti

Progetto grafico
Raffaela Cardia

Struttura di pubblicità esterna - kuros
Publiproget, Alba

Rivista ATLAS
Enrico Massone, per il progetto editoriale
Diffusioni Grafiche, Villanova Monferrato:
Massimo Bellotti e Sara Fioravanti, per la grafica

Supplemento bisettimanale "Il Monferrato"
Marco Giorcelli, Luigi Angelino

Supplemento settimanale "La Vita Casalese"
Paolo Busto, Marcella Bertozzi

Logistica
Società Turistica Agenzia Travels - STAT Viaggi, Casale Monferrato

Catering
Istituto Alberghiero Artusi, Casale Monferrato

Collaborazioni
Alicubi, Torino
Poste Italiane
Turismo Torino
Centro Studi Piemontese di Musica Antica, Biella

Si ringraziano
– Carlo Torretta per l'aiuto fornito nella fase preliminare dell'organizzazione del Convegno
– Don Carlo Grattarola, Rettore del Santuario Madonna di Crea per l'accoglienza e l'ospitalità riservata ai partecipanti al Convegno
– Paolo Mascarino, Sindaco del Comune di Casale Monferrato e Roberto Mombellardo, Sindaco del Comune di Moncalvo, per aver messo a disposizione i rispettivi Teatri Municipali
– Sergio Gensini per la lettura del testo di Franco Cardini impossibilitato all'ultimo momento ad essere presente al Convegno
– Martin Čičo (Slovacchia) ed Hiroko Sekine (Giappone) per il contributo dato al dibattito durante il Convegno

Si ringraziano inoltre: Antonio Barbato, Carlo Baviera, Aldo Fara, Giancarlo Ferrero, Angela Strona

Si ringrazia infine: Enrico Massone per la costante attenzione e disponibilità nel seguire l'organizzazione del Convegno prima e la pubblicazione degli Atti poi

Il Convegno è stato inserito fra le manifestazioni ufficiali promosse in occasione del Sesto Centenario dell'Università di Torino

RELIGIONI E SACRI MONTI

Aspetti religiosi, storici, artistici dei Monti Sacri e dei complessi devozionali in dialogo con le grandi religioni europee ed asiatiche

Programma

Martedì 12 - Teatro Piccolo Regio Puccini di Torino

9.30 **Apertura del Convegno e saluto delle Autorità**
Enzo Ghigo, Presidente della Regione Piemonte
Don *Luigi Cervellin,* responsabile della Sezione Beni culturali della Diocesi di Torino
Ezio Pelizzetti, Magnifico Rettore dell'Università di Torino
Mons. *Giuseppe Anfossi*, Vescovo di Aosta e Delegato della Conferenza Episcopale Piemontese per i Pellegrinaggi, Turismo e Sport
Mons. *Germano Zaccheo*, Vescovo di Casale Monferrato
Daniele Borioli, Assessore alla Cultura e Vicepresidente della Provincia di Alessandria
Luigi Merlo, Presidente del Parco Naturale del Sacro Monte di Crea

10.30 **Introduzione ai lavori**
Giampiero Leo, Assessore alla Cultura della Regione Piemonte
Amilcare Barbero, Direttore del Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei
Stefano Piano, Direttore del Dipartimento di Orientalistica dell'Università di Torino

11.00 ***I monti sacri nella storia delle religioni***
Giovanni Filoramo, Università di Torino

11.45 ***Religioni, ambiente, paesaggio***
Dom *Thomas Matus*, Monastero di Camaldoli

12.15 ***Monti e sacralità del territorio in una prospettiva antropologica***
Enrico Comba, Università di Torino

16.30 **Visita guidata al Sacro Monte e Santuario di Crea (AL)**

Mercoledì 13 - Teatro Municipale di Moncalvo

Saluto delle Autorità
Roberto Mombellardo, Sindaco del Comune di Moncalvo
Mons. *Germano Zaccheo,* Vescovo di Casale Monferrato

9.30 ***Ebraismo***
Monti sacri, luoghi elevati e ascensionalità nella Bibbia e nella tradizione ebraica
Ida Zatelli, Università di Firenze

10.00 ***Cristianesimo Cattolico***
L'origine del Sacro Monte cristiano tra Gerusalemme e l'Osservanza francescana
Franco Cardini, Università di Firenze

10.30 ***Cristianesimo Ortodosso***
L'ascesa al sacro nell'Oriente ortodosso e nell'Occidente latino
Vasilios N. Makrides, Università di Erfurt (Germania)

11.30 ***Islamismo***
Dal Monte della Luce al Monte Qâf. Le montagne nella storia, nei riti e nei simboli della tradizione islamica
Alberto Ventura, Università di Napoli "L'Orientale"

12.00 ***Aspetti artistici***
La raffigurazione di Gerusalemme nei conventi francescani. Nuovi documenti
Padre *Michele Piccirillo*, Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme

12.30 **Testimonianze**
Personalità a vario titolo coinvolte nella ricerca della trasversalità e dei punti di contatto e di dialogo tra le grandi religioni
Andrea Pacini, Direttore del Centro di Studi Religiosi Comparati "Edoardo Agnelli"

Religioni dell'India

15.30 ***Induismo 1ª relazione***
La montagna e il suo simbolismo in alcuni miti dell'India
Alberto Pelissero, Università di Torino

16.00 ***Induismo 2ª relazione***
Himālaya, la montagna sacra dell'India. Percorsi devozionali
Satya Vrat Shastri, già Vice-Chancellor, Jagannatha Sanskrit University di Puri (India)

17.00 ***Aspetti artistici***
Il simbolismo della montagna cosmica nell'arte e nell'architettura Hindu. Il percorso devozionale che conduce all'assoluto
Laura Giuliano, Museo Nazionale di Arte Orientale di Roma

17.30 **Testimonianze**
Personalità a vario titolo coinvolte nella ricerca della trasversalità e dei punti di contatto e di dialogo tra le grandi religioni
Svamini Hamsananda Giri, Unione Induista Italiana - Gitananda Ashram di Altare

Giovedì 14 - Teatro Municipale di Moncalvo

Saluto di don *Antonio Gennaro,* Vicario Generale della Diocesi di Casale Monferrato

Altre religioni dell'India e del Tibet

9.30 ***Jainismo***
I monti sacri nella tradizione giainica
Carlo Della Casa, già Università "Statale" di Milano

10.00 ***Buddhismo***
Peculiarità dell'idea di "sacro monte" e di "pellegrinaggio" nel buddhismo dell'India e del sudest asiatico
Claudio Cicuzza, Università di Bangkok (Thailandia)

10.30 ***Religione Bon Tibetana***
Montagne sacre e Signori della Terra. Dai sovrani celesti alle feste di villaggio in Tibet
Per Kværne, Università di Oslo (Norvegia)

11.15 ***Aspetti artistici***
Ruolo e iconografia dei Monti Sacri nella cultura tibetana
Erberto Lo Bue, Università di Bologna

11.45 **Testimonianze**
Personalità a vario titolo coinvolte nella ricerca della trasversalità e dei punti di contatto e di dialogo tra le grandi religioni
Ven. *Lorenzo Rossello*, Istituto Lama Tzong Khapa di Pomaia

16.00 **Visita guidata al Sacro Monte di Varallo (VC)**
17.30 Cerimonia di scoprimento della targa commemorativa dell'iscrizione del Sacro Monte di Varallo al Patrimonio mondiale dell'UNESCO nell'ambito del sito "Sacri Monti del Piemonte e della Lombardia"

Venerdì 15 - Teatro Municipale di Moncalvo

9.45 ***Religioni della Cina***
I monti sacri nella tradizione cinese
Maurizio Scarpari, Università "Ca' Foscari" di Venezia

10.15 ***Religioni del Giappone***
Paradisi e labirinti: la montagna sacra in Giappone
Massimo Raveri, Università "Ca' Foscari" di Venezia

11.00 ***Aspetti artistici***
Il sacro monte e il pellegrinaggio nell'arte giapponese
Masahiko Moriya, Università di Tsukuba (Giappone)

11.30 **Testimonianze**
Personalità a vario titolo coinvolte nella ricerca della trasversalità e dei punti di contatto e di dialogo tra le grandi religioni
Maestro *Fausto Taiten Guareschi*, Tempio Zen Soto Shobozan Fudenji di Salsomaggiore

16.00 **Visita guidata al Santuario e Sacro Monte di Oropa (BI)**

Sabato 16 - Teatro Municipale di Casale Monferrato

9.30 **Saluto delle Autorità**
Paolo Mascarino, Sindaco del Comune di Casale Monferrato
Daniele Borioli, Assessore alla Cultura e Vicepresidente della Provincia di Alessandria
Ugo Cavallera, Assessore all'Ambiente, all'Agricoltura e ai Parchi della Regione Piemonte
Andrzej Tomaszewski, ICOMOS - Comitato del Patrimonio Mondiale UNESCO

10.30 **Sintesi conclusiva dei lavori**
Stefano Piano, Università di Torino

11.15 **Tavola Rotonda**
con la partecipazione di religiosi ed esperti delle diverse aree e dei relatori delle Testimonianze
Manlio Baccaglini, Fondazione "Carlo Leone e Mariena Montandon"
Andrea Pacini, Direttore del Centro di Studi Religiosi Comparati "Edoardo Agnelli"
Svami Yogananda Giri, Unione Induista Italiana - Gitananda Ashram di Altare
Ven. *Lorenzo Rossello*, Istituto Lama Tzong Khapa di Pomaia
Maestro *Fausto Taiten Guareschi*, Tempio Zen Soto Shobozan Fudenji di Salsomaggiore

Saluto conclusivo
Luigi Merlo, Presidente del Parco Naturale del Sacro Monte di Crea

16.00 **Visita al Sacro Monte di Varese**

18.00 Inaugurazione delle mostre *All'arrivo: emozioni e volti di pellegrini* (immagini da Santiago de Compostela del fotografo galiziano Jacobo Remuñán) e *Luoghi e vie di pellegrinaggio. I Sacri Monti del Piemonte e della Lombardia.*

Il Convegno Internazionale *Religioni e Sacri Monti* svoltosi nell'ottobre 2004, rappresenta un momento fondamentale del percorso di tutela e valorizzazione dei Sacri Monti intrapreso dalla Regione Piemonte dal 1980 e si inserisce nelle iniziative che, in questo difficile momento storico, intendono favorire il dialogo interculturale e interreligioso. Frutto della collaborazione fra la Regione Piemonte, il Dipartimento di Orientalistica dell'Università degli Studi di Torino e il Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei costituito presso il Sacro Monte di Crea, il Convegno ha consentito la partecipazione e l'incontro di esperti e di esponenti di tradizioni religiose diverse che per alcuni giorni hanno potuto confrontarsi sui rapporti esistenti fra religioni e ambienti naturali, con particolare attenzione agli aspetti artistici e storici legati all'archetipo della montagna sacra.
L'andamento itinerante del convegno svoltosi a Torino, Moncalvo e Casale Monferrato, con visite guidate a Crea, Oropa, Varallo e Varese ha avuto positive ricadute sull'intero sistema dei Sacri Monti, aggiungendo valore all'evento e cadenzando le tappe di un percorso ad un tempo concreto e metaforico, reale e spirituale.
Oltre all'importanza scientifica dei contributi esposti, il Convegno si è fatto portavoce di un messaggio di speranza, comunicando il desiderio e la volontà del rispetto reciproco delle diversità religiose, dando vita ad un'azione simile a quella che nell'Africa australe viene svolta dai cosiddetti "parchi della pace" sempre più protagonisti di una cultura di solidarietà.
Anche a seguito del ruolo universale riconosciuto con l'iscrizione nella Lista del Patrimonio Mondiale dell'Umanità (UNESCO), i Sacri Monti del Piemonte possono diventare un potente organismo progettuale, in grado di sviluppare autorevolezza, credibilità e fiducia a livello sia locale che globale. L'approfondita conoscenza maturata negli ultimi decenni, la consapevolezza e la responsabilità del ruolo sociale acquisito ne alimentano la competitività strategica. Dalla iniziale azione di tutela storica e naturalistica, oggi i Sacri Monti tendono a trasformarsi in soggetti propositivi, capaci di aprire nuovi percorsi che, traendo forza e nutrimento dalle radici del passato, si proiettano in dimensioni sempre più vive e attuali, progettando e costruendo il proprio futuro.
Questo volume che raccoglie gli Atti dell'articolato e complesso Convegno dedicato a *Religioni e Sacri Monti*, conferma l'impegno culturale e ancora una volta qualifica l'operato dei Sacri Monti piemontesi e della Regione Piemonte.

MERCEDES BRESSO
Presidente della Regione Piemonte

NICOLA DE RUGGIERO
Assessore all'Ambiente, Parchi e Aree protette

GIANNI OLIVA
Assessore alla Cultura

La pubblicazione degli Atti del Convegno *Religioni e Sacri Monti* costituisce un fatto di notevole rilevanza: per l'autorevolezza degli illustri studiosi che vi hanno contribuito, per il fascino dei temi trattati, per la veste editoriale con cui si presenta. La scelta di corredare il volume con un ricco e suggestivo apparato iconografico, per molti versi inusuale nella stampa degli Atti di un Convegno, corrisponde ad una motivata intenzione del Centro di Documentazione di porre i Sacri Monti piemontesi e lombardi in un circuito culturale e turistico più ampio.
Non quello dozzinale di una fruizione, indistintamente indirizzata, affrettata e consumistica, che questi luoghi così permeati da silenzi e da attimi sospesi fra l'osservazione e la meditazione mal sopporterebbero. Al contrario indurre a considerazioni ponderate e stimolare, con un'attenzione diffusa, interventi semmai meno appariscenti sul piano della comunicazione ma più rispettosi, a livello di contenuti, dell'intima natura e della sacralità dei luoghi, tali da garantire una loro conservazione nel tempo ed un uso confacente alle finalità per cui sono stati eretti.
Come Parco abbiamo sempre cercato di coniugare il rigore della ricerca scientifica con le risorse umane espresse dal nostro territorio stabilendo molteplici relazioni e amicizie; le tante attività avviate e perseguite dal Parco in questi anni con ostinata determinazione lo dimostrano.
È accaduto anche in questa circostanza con il Convegno *Religioni e Sacri Monti*, un'organizzazione complessa che si è sviluppata in tre sedi diverse (Torino, Moncalvo, Casale Monferrato) e per la durata di cinque giorni. Uno sforzo non indifferente. Ai relatori e a tutti coloro che vi hanno profuso impegno, passione e intelligenza il più sentito ringraziamento del Consiglio Direttivo del Parco, ad iniziare dalla Regione Piemonte e dall'Università di Torino. Ai vecchi amici che da anni condividono il nostro lavoro ed ai nuovi, conosciuti in questa occasione, la mia personale gratitudine con la consapevolezza di aver fatto insieme qualcosa di importante per il futuro.

LUIGI MERLO
Presidente del Parco naturale e
Area attrezzata del Sacro Monte di Crea

Il Convegno internazionale *Religioni e Sacri Monti*, svoltosi a Torino, Moncalvo e Casale Monferrato nel mese di ottobre 2004 con la partecipazione di illustri studiosi italiani e stranieri, ha rappresentato per la nostra Università un evento di grande rilievo culturale, che il mio predecessore Rinaldo Bertolino ha voluto giustamente inserire fra le principali manifestazioni promosse in occasione del Sesto Centenario del nostro Ateneo.
Nell'organizzazione dell'iniziativa, che si è potuta attuare grazie alla sensibilità dimostrata dalla Regione Piemonte, alla quale va riconosciuto il merito di averne assunto l'onere, hanno svolto un ruolo di coordinamento scientifico, collaborando con il Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei costituito presso il Sacro Monte di Crea, sia il Centro interdipartimentale e interfacoltà di Scienze Religiose, sia, e soprattutto, il Dipartimento di Orientalistica dell'Università di Torino, il cui direttore, Stefano Piano, decano degli studi indologici torinesi ed esperto del dialogo interculturale e interreligioso, rappresenta un'autorevole tradizione di studi, nella quale il nostro Ateneo vanta un importante primato: fu infatti proprio l'Università di Torino ad attivare, nel 1852, il primo insegnamento di Sanscrito in Italia, tenuto dall'abate Gaspare Gorresio, al quale si deve, fra l'altro, l'imponente opera di edizione e traduzione italiana, del *Rāmāyaṇa* di Vālmīki: un lavoro stampato a Parigi in dodici grossi volumi, che è ancor oggi apprezzato in tutto il mondo come uno dei monumenti degli studi sanscriti e indologici.
Il grande rilievo che ha assunto l'insieme dei Sacri Monti del Piemonte e della Lombardia, specialmente dopo il riconoscimento concesso dall'UNESCO, che lo ha inserito nella lista dei siti considerati patrimonio dell'umanità, non poteva non suscitare iniziative culturali, studi e ricerche; ed è a mio avviso assai significativo che il Convegno abbia proposto una riflessione nel segno dell'interculturalità e nella consapevolezza del ruolo che la montagna, alla quale è stata sempre e quasi istintivamente attribuita una speciale sacralità, ha svolto e continua a svolgere nei confronti del territorio circostante e dei suoi abitanti.
Esprimo quindi l'auspicio che gli Atti che oggi vedono la luce e che sono destinati a costituire una pietra miliare in questo genere di studi, non manchino di fornire anche lo stimolo per ulteriori ricerche.

Ezio Pelizzetti
Rettore dell'Università degli Studi di Torino

Sacri Monti o monti sacri? Premessa al Convegno

Amilcare Barbero

Il Convegno *Religioni e Sacri Monti* chiude un anno di intensa attività della Regione Piemonte e del Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei: la rassegna fotografica *L'architettura dei Sacri Monti*, ideata con la Fachhochschule (Scuola di Specializzazione in Design) di Dortmund, promossa con la Regione Lombardia; il volume *In montibus Sanctis,* sullo storico percorso devozionale fra Fontainemore ed il Santuario di Oropa*,* realizzato con la Regione Valle d'Aosta e con la Facoltà di Architettura del Politecnico di Torino; la presentazione del *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis*, concepito con il Centro di Documentazione Francescana del Sacro Convento di Assisi, con la collaborazione dell'Istituto Storico dei Cappuccini di Roma, la Custodia di Terra Santa e lo Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme; la ristampa del noto testo di Samuel Butler, *Alpi e Santuari*, che attualizza i luoghi visitati dall'eclettico artista inglese; le mostre allestite con la Regione Galizia: *Luoghi e vie di pellegrinaggio. I Sacri Monti del Piemonte e della Lombardia*, già esposta ad aprile al Museo das Peregrinacións di Santiago de Compostela – in occasione dell'anno Jacobeo – e l'altra, *All'arrivo: emozioni e volti pellegrini*, che, organizzata dal museo spagnolo, si terrà proprio in questi giorni ad Oropa e Varese[1].

Eventi di una stagione impegnativa quanto fruttuosa, avviata nel lontano 1996 a Varallo con il Seminario di Studi: *Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei. Linee di integrazione e sviluppo.* Un auspicio allora, una felice constatazione oggi. Dalle relazioni internazionali che il Centro di Documentazione ha saputo tessere e mantenere negli anni, ai progressi che sono seguiti in un tempo relativamente breve: la nutrita serie di iniziative e di pubblicazioni promosse dai singoli Enti di gestione dei Sacri Monti e dalle rispettive Amministrazioni regionali, comunali e religiose; la pubblicazione del volume *Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei*[2]; il riconoscimento dell'UNESCO; l'attività di studio, di diffusione e di valorizzazione.

E mi sia qui consentito ringraziare i colleghi dei Settori Parchi Naturali della Regione Piemonte, e di tutte le altre Direzioni regionali, senza la cui collaborazione non avremmo mai ottenuto i risultati conseguiti in questi anni[3]. Ad iniziare da Ermanno De Biaggi, con il quale sin dall'inizio ho condiviso l'ideazione del Centro di Documentazione, l'organizzazione, la programmazione della sua attività espositiva ed editoriale ed infine la realizzazione di questo Convegno, di cui è stato appassionato e intelligente coordinatore.

Il Convegno *Religioni e Sacri Monti* costituisce il tassello più proficuo di questo lavoro grazie alla immediata condivisione di comuni obiettivi di ricerca, elaborati in amichevole unità di intenti con il Prof. Stefano Piano del Dipartimento di Orien-

[1] *Sacri Monti. L'architettura dei Sacri Monti in Piemonte e Lombardia*, fotografie di J. Winde. Testo di J. Zänker, Dortmund 2003; *In montibus Sanctis,* a cura di T. Galliano. Testi di F. Fontana, T. Galliano, C. Minelli, P. Sorrenti, Ponzano Monferrato 2003; A. (Teetaert) da Zedelgem*, Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis,* a cura di A. Barbero e P. Magro. Testi di G. Gentile, P. Magro, A. Barbero. Introduzione di M. Piccirillo, Ponzano Monferrato 2004; S. Butler, *Alpi e Santuari,* a cura di P.F. Gasparetto. Introduzione di L. Zanzi, Ponzano Monferrato 2004; *Luoghi e vie di pellegrinaggio: i Sacri Monti del Piemonte e della Lombardia,* a cura di F. Fontana, R. Lodari, P. Sorrenti, Ponzano Monferrato 2004; *All'arrivo: emozioni e volti pellegrini,* fotografie di J. Remuñán, Santiago de Compostela 2004.

[2] *Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei,* a cura di Amilcare Barbero, Novara 2001.

[3] In particolare: Giovanni Assandri per l'accurata ed attenta gestione amministrativa delle Aree Protette piemontesi; Enrico Massone per la costante disponibilità a discutere e seguire le varie fasi del progetto, nonché i Presidenti, le Amministrazioni, i Direttori ed il personale tutto dei Sacri Monti per la comprensione ed i preziosi suggerimenti.

Così come non posso non essere debitore verso i miei colleghi del Parco di Crea per il loro generoso ed assiduo impegno, e non ultima, la pazienza, che hanno avuto nei miei confronti.

talistica dell'Università di Torino, cui si è riconoscenti per la grande sensibilità culturale ed umana con cui ha seguito la preparazione dell'incontro.

Era dunque naturale che la proposta iniziale di un Convegno incentrato sugli aspetti religiosi, storici ed artistici dei monti sacri delle grandi religioni destasse la nostra curiosità. La discussione che ne è seguita ha portato all'articolazione dei contenuti attuali, all'ampliamento dei temi congressuali ad altre culture, al coinvolgimento di un più vasto sistema di differenti espressioni della devozionalità, indirizzando il programma ad un confronto interdisciplinare, di livello internazionale, che si è via via articolato, con una trasversalità di temi complementari fra loro.

Per tale motivo ho ritenuto utile illustrare brevemente, in apertura di Convegno, sia le motivazioni che hanno indotto il Centro di Documentazione ad organizzare, con Regione ed Università, l'appuntamento di studio odierno sia le funzioni tipologiche che, a mio parere, caratterizzano un complesso devozionale cattolico. Entrambe le considerazioni giustificano l'interesse del Centro di Documentazione per gli argomenti ed i temi che saranno dibattuti in questi giorni, proprio in virtù dei significati simbolici, degli aspetti rituali e infine delle valenze architettoniche, artistiche e strutturali che emergeranno da un raffronto fra luoghi di culto ed espressioni della religiosità di popoli tanto diversi e lontani fra loro.

Il Centro di Documentazione è stato istituito dal Parco Naturale del Sacro Monte di Crea nel 2000[4], a seguito dell'indagine avviata nel 1995 congiuntamente con gli altri Sacri Monti istituiti ad Aree Protette dalla Regione Piemonte, e dopo il Seminario di Studi valsesiano, che avevano posto le basi per un censimento europeo dei complessi devozionali cattolici similari ai Sacri Monti e che fu resa nota nel 2001 con la pubblicazione dell'*Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei*. Essa individuava 1812 siti cattolici sparsi in Europa, aventi affinità, più o meno evidenti, con i nostri Sacri Monti. Alla sua realizzazione contribuirono oltre duecento referenti di importanti istituzioni europee; per tale motivo si decise di pubblicare il volume illustrando ogni singolo Paese, oltre che in italiano ed in inglese, anche in lingua originale[5].

I complessi devozionali segnalati nell'*Atlante* risultano essere più semplificati nei temi, nei contenuti e nelle espressioni architettoniche ed artistiche rispetto ai Sacri Monti, con i quali non intendiamo affatto confonderli, come è stato da taluni mal interpretato, pur ritenendo che fra loro esista un rapporto di similitudine su cui occorrerà in futuro porre un'attenzione maggiore di quanto non sia stato fatto in passato. In diversi casi essi adottano configurazioni innovative rispetto alla nostra tradizione, come la grande estensione territoriale, ad esempio, di alcuni Calvari polacchi, o l'uso sapiente degli scorci panoramici e la dichiarata ricerca di effetti scenici finalizzati a suscitare nei pellegrini espressioni di stupore e di meraviglia, cui induce, nella progettualità architettonica portoghese, l'ascesa al monte – come a Braga, a Lamego, a Congonhas Do Campo, quest'ultimo in Brasile – caratterizzata da accorgimenti prospettici ed aperture di visuale sull'ambiente circostante di notevole efficacia paesaggistica. Ciò non toglie però che questi complessi devozionali (che non vanno a loro volta confusi ovviamente con singoli santuari isolati, abbazie, o eremi posti in cima ad un monte) abbiano delle analogie con i nostri Sacri Monti (il percorso nello spazio aperto, la pluralità dei luoghi di devozione, il racconto sacro) al punto da suggerire un rapporto di "storie intrecciate", come è stato felicemente sottolineato recentemente[6]. Sostenere l'assoluta unicità dei nostri Sacri Monti, rispetto a quanto accaduto a loro intorno, in Europa prima e nel mondo poi,

[4] Deliberazione del Consiglio Direttivo n. 8 del 23-11-2000. Successivamente l'UNESCO, durante la ventisettesima sessione svoltasi a Parigi dal 30 giugno al 5 luglio 2003, ha iscritto nella Lista del Patrimonio Mondiale ventiquattro nuovi siti e fra questi il sito denominato "I Sacri Monti del Piemonte e della Lombardia" proposto dalla Regione Piemonte, dalla Soprintendenza Regionale per il Piemonte e dal Ministero per i Beni e per le Attività Culturali, in collaborazione con la Soprintendenza Regionale per la Lombardia, con la Regione Lombardia e con le autorità civili e religiose interessate. Fanno parte del sito i Sacri Monti di Belmonte, Crea, Domodossola, Ghiffa, Oropa, Orta, Ossuccio, Varallo, Varese. Nell'ambito delle attività individuate nel Piano Unitario di Gestione sottoscritto da tutte le Amministrazioni interessate, l'UNESCO ha inoltre riconosciuto il Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei come il riferimento per le attività di studio e di promozione dell'intero sistema. Infine a pochi mesi dal Convegno, la Regione Piemonte, con Legge Regionale n. 5 del 28 febbraio 2005, ha istituito formalmente il Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei presso il Parco del Sacro Monte di Crea.

[5] La ricerca ha interessato i seguenti Paesi: Spagna, Portogallo, Francia, Olanda, Belgio, Lussemburgo, Germania, Svizzera, Italia, Austria, Ungheria, Repubblica Ceca, Slovacchia, Polonia, Romania, Ucraina, Slovenia, Croazia, Jugoslavia.

[6] G. Gentile, *Sacri Monti e Viae Crucis: storie intrecciate*, in *Saggio storico*, cit., p. 31.

come taluni ancora si ostinano ad affermare, è riduttivo, oltre che anacronistico rispetto agli indirizzi dell'attuale letteratura specialistica internazionale, se consideriamo la condivisione di un fermento religioso più generale e l'influenza emulativa e catechetica che essi hanno avuto su altri complessi sorti successivamente[7].

Tracciata quindi una prima configurazione geografica che facendo perno sul Piemonte e sulla Lombardia si è allargata sino ad abbracciare l'intera Europa cattolica (ma non solo, sono noti i complessi analoghi che sorgono nell'America Latina e nel Canada[8]) si tratta ora di chiarire per quale motivo l'attenzione del Centro di Documentazione si sia estesa ai complessi devozionali di altre religioni. Non certo per trovarvi forzatamente delle affinità che non siano quelle comuni a tutte le religioni: dal recinto sacro, al cammino del pellegrino, ai luoghi in cui sostare in preghiera, alle manifestazioni rituali e simboliche, al rapporto fra immagini sacre e comunità dei fedeli, all'utilizzo di architettura, pittura e scultura per manifestare i contenuti della fede. E nemmeno per una sorta di auto celebrazione del mito della montagna santa. In questa accezione la "montagna santa" per antonomasia in Piemonte non è costituita dai Sacri Monti, ma dalla Sacra di San Michele (esaustivamente la chiamiamo proprio così: "la Sacra") che sorge all'imbocco delle Valle di Susa, prima delle Alpi, e che è uno dei grandi Santuari dedicati all'arcangelo Michele, con Mont Saint Michel, in Normandia, e Monte Sant'Angelo sul Gargano, in Puglia, quest'ultimo tappa dei pellegrini verso Gerusalemme e, tutti e tre, mete del cammino verso Roma.

Qual è dunque la motivazione sostanziale che spinge il Centro di Documentazione ad occuparsi dei complessi devozionali non cattolici? La risposta va' individuata nella formazione culturale di cui gli Enti di gestione dei Sacri Monti sono portatori e che si manifesta nella duplicità delle azioni che quotidianamente svolgono: l'attività di ricerca e l'attività di gestione. Non per nulla il Centro di Documentazione nasce come emanazione di un Parco naturale, a cui la Regione Piemonte[9] ha assegnato le seguenti funzioni:

- la tutela delle caratteristiche naturali ed ambientali, paesaggistiche, culturali ed architettoniche del luogo;
- il mantenimento e la valorizzazione del patrimonio forestale;
- la riqualificazione delle cappelle che costituiscono una componente inscindibile con l'assetto dell'area forestale in cui sono inserite;
- la promozione di iniziative a fini scientifici, didattici, culturali e ricreativi.

Si comprende come, con queste finalità istituzionali – così chiaramente enunciate nelle loro relazioni di stretta interconnessione fra cultura, natura, paesaggio, ambiente, destinazione funzionale delle strutture architettoniche – sia assolutamente naturale, per un Ente di gestione di un Sacro Monte, pensare ad un complesso devozionale di un'altra religione – e vedremo fra non molto quando parleremo dei complessi devozionali cosa realmente intendiamo a proposito – in termini di complementarietà e di approccio comune a tematiche che, pur diverse, sono simili fra loro.

[7] Un approccio bibliografico, ancorché sommario, sui Sacri Monti esula dagli intenti della presente. Per una informazione di carattere generale si consulti il sito: www.sacrimonti.net ed i rimandi ai links dei singoli Sacri Monti. Per i complessi devozionali europei, vedasi E. Kramer, *Kreuzweg und Kalvarienberg. Historische und Baugeschichtliche Untersuchung*, Kehl-Strassburg 1957; A. Storme, *La voie douloureuse*, Jerusalem 1973; I. Szilágyi, *Kálváriák*, Budapest 1980; Y.P. Castel, *Atlas des croix et calvaires du Finistère*, Quimper 1980; G. le Scouëzec, *Pierres sacrées de Bretagne*, Paris 1982; A. Mitkowska, *Sacro Monte - Park Pielgrzymkowy*, Kraków 1990; W. Brunner, M. Čičo, G. Jontes, R. Pretterhofer, J. Ranftl, E. Renhart, *Calvaria. Tod und Leben*, Graz 1992; P.J. Pradillo Esteban, *Via Crucis, Calvarios y Sacromontes. Arte y Religiosidad Popular en la Contrarreforma (Guadalajara, un caso excepcional)*, Madrid 1996; W. Meulenkamp, P. de Nijs, *Buiten de kerk, Processieparken, Lourdesgrotten en Calvarienbergen in Nederland en België*, Nieuwegein 1998; M. Čičo, M. Kalinová, S. Paulusová, *Kalvárie a Krížové cesty na Slovensku*, Bratislava 2002; A. Mitkowska, *Polskie Kalwarie*, Wroclaw 2003; E. Bilska-Wodecka, *Kalwarie Europejskie. Analiza Struktury, Typów i Genezy*, Kraków 2003.

Sul tema più specifico del Santo Sepolcro di Gerusalemme, il recente studio di M. Rüdiger, *Nachbauten des Heiligen Grabes in Jerusalem in der Zeit von Gegenreformation und Barock. Ein Beitrag zur Kultgeschichte architektonischer Devotionalkopien*, Regensburg 2003.

[8] Sono ancora un utile riferimento i saggi: per la cultura iberica, A. Bonet Correa, *Sacromontes y Calvarios in España Portugal y America Latina*, e per quella francese G. Bresc-Bautier, *Les Chapelles de la mémoire: souvenir de la Terre Sainte et vie du Christ en France (XV-XIX siècle)*, in *La "Gerusalemme" di San Vivaldo e i Sacri monti in Europa*, Atti del convegno di Firenze-San Vivaldo, 1986, a cura di S. Gensini, Montaione, Ospedaletto, 1989. Relativamente al Québec, di religione cattolica, la Direzione del Ministero della Cultura ha pubblicato: J. Simard, J. Milot, *Les croix de chemins du Québec, Inventaire sélectif et trésor, Québec, Les Pubblications du Québec* (coll. "Patrimoine-Dossiers"), 1994.

[9] Legge Regionale n. 5 del 28 gennaio 1980.

Poste queste premesse, le funzioni che il Parco svolge sono quelle di un qualunque Ufficio che si occupi di ricerca, conservazione, restauro, promozione e fruizione. Un lavoro di studio e di organizzazione affine, e qui mi rivolgo con una esemplificazione agli ospiti stranieri, a quello che svolgono, in Italia, altre istituzioni: le Soprintendenze, che sono Uffici periferici del Ministero per i Beni e per le Attività Culturali, i Musei, gli Archivi, le Biblioteche. Da Enti, in sostanza, che si trovano a gestire un patrimonio culturale giorno per giorno. Con la specificità che, nel caso dei Sacri Monti, esso è costituito da una pluralità di strutture edilizie che conservano dipinti e sculture eseguiti con materiale eterogeneo: affreschi, terrecotte, stucco, legno, paglia, tessuti, crine, capelli umani – è il caso di Varallo – estremamente sensibili al variare delle condizioni climatiche, posti in contesti vegetativi mantenuti a giardino o a bosco interessati da un'alta affluenza di utenti.

Per cui nel pensare ad altri complessi devozionali, siano essi occidentali od orientali, cristiani e non – a qualcosa comunque di analogo ai Sacri Monti piemontesi e lombardi – il nostro pensiero corre subito a stabilire, in termini di organizzazione generale e per una sorta di deformazione professionale, correlazioni con la loro collocazione altimetrica, la disposizione degli edifici sulle varie curve di livello dell'altura su cui sorge l'insieme, l'estensione planimetrica della parte monumentale, la localizzazione delle aree e delle strutture di servizio, la percorribilità delle strade di accesso ai luoghi destinati alle cerimonie e all'accoglienza dei pellegrini e dei visitatori, il mantenimento dell'ambiente circostante.

Così che nell'immaginarci luoghi culturalmente ricchi di fede, storia, architetture, sculture, dipinti, segni, simboli e quant'altro è espressione della manifestazione religiosa e devozionale di chi li ha costruiti e li frequenta, è del tutto normale che ci si chieda, sul piano di una loro corretta conservazione ed in caso di forti temporali, ad esempio, come sia stato risolto il problema dell'acqua che ruscella giù dal monte, ne scalza le fondamenta, si infiltra sotto le murature, danneggiando gli intonaci, i dipinti, le statue, gli apparati decorativi, i percorsi devozionali, le aree ricettive. Non per nulla nella cappella della Crocifissione di Varallo, opera di Gaudenzio Ferrari, l'Istituto Centrale per il Restauro del Ministero per i Beni e per le Attività Culturali ha messo a punto un complesso intervento di restauro e di monitoraggio sia dello stato di conservazione che delle condizioni climatiche, a cui si è giunti dopo anni di lavoro.

Oppure ci si chieda in che termini si è corsi ai ripari per evitare che l'eccessiva affluenza dei visitatori non arrechi un danno alla naturalità del contesto ambientale, alla vegetazione di arredo, alle aree verdi di rispetto, agli alberi, ai giardini costitutivi essi stessi, con le strutture edilizie, del complesso monumentale. Che come per i nostri Sacri Monti è lungi dall'essere considerato l'esito solo di un processo culturale, una testimonianza puramente archeologica, tanto è viva, pulsante e determinante ai fini del suo mantenimento la partecipazione dei fedeli e, oggi, anche un rispettoso approccio culturale e turistico.

Fatte queste premesse, il ruolo del Centro di Documentazione nell'ambito dell'organizzazione di questo Convegno assume una connotazione più pertinente. Non per cercare ad ogni costo somiglianze con insiemi devozionali e monumentali tanto lontani dalla cultura cattolica di cui i Sacri Monti sono espressione. Se verranno – e la prassi devozionale presenta aspetti comuni a tutti i popoli – lo sapremo sicuramente cogliere nei lavori che seguiranno in questi giorni.

L'augurio che noi rivolgiamo è che il Convegno contribuisca a tutelare maggiormente le espressioni della devozionalità di religioni diverse, da quelle più note, alle altre meno conosciute, dai grandi complessi monumentali posti sotto l'egida del-

l'UNESCO a quelli apparentemente minori, che vanno protetti in sede locale con opportune leggi che li preservino, come è accaduto sin dal 1980 per i Sacri Monti con le leggi di istituzione a Parchi e Riserve Naturali della Regione Piemonte. Ad iniziare dai Comuni e dalle singole Amministrazioni, a cui va rivolto l'invito affinché l'impostazione dei criteri di gestione ed i loro piani di sviluppo territoriale contemplino forme di protezione e di tutela per questi complessi devozionali.

Incentivare in sostanza un ulteriore confronto non solo di tipo interreligioso come quello espresso a Milano appena un mese fa dal magistrale Convegno *Il coraggio di un nuovo umanesimo*, quanto ampliare questa nostra ricognizione sui risvolti antropologici, storici e artistici dei complessi devozionali presenti in altre parti del mondo. E, con l'indagine scientifica, unire alla ricerca il dialogo che sottende a questi incontri: dare anche noi un motivo di speranza.

Dunque Sacri Monti o monti sacri? Posto il quesito, è bene fare una prima distinzione. Nell'ambito degli studi sulle manifestazioni della religiosità del cristianesimo cattolico, per Sacri Monti si intende un particolare complesso devozionale posto sul versante di una montagna, o sul crinale di una collina, con una serie di cappelle in cui sono rappresentate, con dipinti e sculture, scene della vita di Cristo, di Maria, dei santi.

Sorti verso la fine del XV secolo, con la Riforma cattolica si caratterizzarono nella configurazione attuale e si diffusero dall'Italia all'Europa e nel mondo. Riproposizioni inizialmente di Gerusalemme, il cui accesso era reso più difficile dalla conquista ottomana di Costantinopoli avvenuta nel 1453, essi offrivano ai pellegrini la possibilità di compiere un pellegrinaggio sostitutivo ai Luoghi Santi mediante una visita di questi insiemi topomimetici, dove erano riprodotti, in scala minore, gli edifici in cui si era svolta, e vi era rappresentata, la Passione di Cristo.

I Sacri Monti sorgono sia su di un'altura elevata, in posizione dominante rispetto al centro urbano (è il caso di Varallo, Orta, Varese, Domodossola, Ossuccio, Brissago, Locarno) sia in un ambiente più appartato, più naturale (come a San Vivaldo, Crea, Ghiffa, Belmonte, Oropa) e vi si giungeva prevalentemente mediante un pellegrinaggio. Al proprio interno non di rado il percorso devozionale richiama la Via Dolorosa, il cammino che a Gerusalemme conduce al Calvario, compiuto da Cristo caricato della croce.

Quindi i Sacri Monti, nell'accezione degli studi sul cattolicesimo, rappresentano in Italia una particolare tipologia della montagna sacra, ne costituiscono l'essenza pedagogica, sono essi stessi il paesaggio sacralizzato, reso tale dal racconto edificante che vi si narra, dalle scene sacre ivi raffigurate. Tale narrazione è svolta in termini monumentali per la qualità delle architetture (Varallo, Orta, Varese) e degli artisti che vi lavorarono fra la fine del Quattrocento ed il Seicento, che sono fra i più importanti dell'arte piemontese e lombarda.

I Sacri Monti rientrano poi in una particolare tipologia di beni culturali della Chiesa cattolica, che definirei "complessi devozionali", su cui vale la pena soffermarsi con l'individuazione degli elementi strutturali, costituiti da:

- la narrazione di un racconto sacro (episodi della vita di Cristo, di Maria, più raramente dei santi, ecc.);
- l'interdipendenza degli elementi costitutivi del racconto stesso (architettura, scultura, pittura);
- la collocazione dei singoli momenti del racconto in funzione di un percorso posto nello spazio aperto.

Il percorso infine è un itinerario prestabilito, simbolico e devozionale, che conduce alla visita degli elementi monumentali del complesso, il quale, unitamente all'ambiente circostante ed alla vegetazione, costituisce un'entità culturale inscindibile con il carattere paesaggistico del singolo sito.

È evidente che quanto enunciato si presta ad essere colto a livello universale, mutato il soggetto del racconto con quello di pertinenza delle varie espressioni religiose, nelle manifestazioni cultuali e liturgiche della preghiera e del rito penitenziale che i fedeli di tutto il mondo, fattisi pellegrini, incontrano lungo il cammino che li condurrà alla cima, o più semplicemente all'altura, che custodisce la rappresentazione simbolica della divinità o in cui essa si è manifestata. E che fa di questo luogo un *topos* catartico di purificazione, di conformazione alla fede, di rigenerazione.

Rispetto alla generalità dei complessi devozionali cattolici, i Sacri Monti differiscono quindi per una maggior monumentalità, per l'utilizzo di un'architettura più articolata, per la compresenza di dipinti e sculture, per la dimensione al naturale di quest'ultime, per l'impiego di pittori e scultori di grandissimo valore che vi hanno lasciato veri e propri capolavori.

Nel loro insieme questi complessi sono pertanto strutture molto varie, poste in ambienti climatici differenti l'uno dall'altro, che devono convivere tanto con un forte richiamo devozionale, che essi ancora esercitano nei confronti di una popolazione territoriale di riferimento, quanto con l'aumento di una fruizione più propriamente culturale e ricreativa. A tutto ciò si aggiunga la recente pressione esercitata dall'avvento delle nuove tecnologie ad uso della collettività. Un esempio valga per tutti: trattandosi di alture poste nelle vicinanze delle città esse sono più che mai prese d'assalto per collocarvi tralicci, antenne e ripetitori per la telefonia mobile e quant'altro rientri, più in generale, fra i sistemi di comunicazione.

Tanto più questo pericolo è accentuato, quanto più questi complessi devozionali sorgono, come i Calvari, i Monti Calvari e le Viae Crucis, nelle immediate vicinanze del concentrico urbano (il Golgota non sorgeva forse appena fuori le mura di Gerusalemme?), anzi spesso ne costituiscono un quartiere, come accade in moltissime città europee. Qui le cappelle e le edicole che punteggiavano il percorso, ne scandivano le tappe della preghiera, sono state ormai fagocitate in contesti edilizi che ne hanno alterato la percorribilità ascensionale, alternando, fra una stazione e l'altra dell'itinerario devozionale, villette a quartieri residenziali, a strade panoramiche.

Si pone pertanto sempre più l'urgenza di una protezione di questi luoghi che agisca con una pianificazione urbanistica di grande respiro e che individui zone di salvaguardia in cui l'estensione di aree di rispetto sia commisurata alla realtà del singolo complesso devozionale, comprendente ovviamente il percorso devozionale e gli elementi vegetativi di pertinenza. Una dimensione, quella paesistica e ambientale, non affatto scontata, frutto di un lavoro di continua ricerca, di aggiustamenti, oltre modo faticoso – in mancanza di modelli precedenti a cui riferirsi – che, a distanza ormai di anni, costituisce l'elemento di novità dell'esperienza acquisita dalla Regione Piemonte e dalle Aree protette dei Sacri Monti, connotata da una pluralità di azioni che hanno saputo evolversi coniugando la conservazione del patrimonio storico-artistico ed il recupero delle tradizioni locali con la valorizzazione ambientale, mantenendo sempre come obiettivo prioritario il corretto afflusso dei pellegrini e dei visitatori. Una nuova coscienza del proprio valore attenta anche, in termini di serio e rispettoso richiamo turistico, a spendere a livello promozionale la "ridondanza" di presenze a cui sono interessati i Sacri Monti (ad esempio i 300.000 visitatori annui di Crea) a favore del territorio circostante mediante programmi con-

cordati con i Comuni e le popolazioni locali, ben oltre le immediate vicinanze del Parco, tanta è l'attrazione che essi esercitano, oltre a quella ovviamente religiosa, in termini di immagine e di notorietà. Un beneficio grandissimo sul piano della comunicazione se pensiamo che questi complessi, a qualunque latitudine e longitudine si trovino, sono perlopiù inseriti in aree economiche ed occupazionali oggi svantaggiate; trasformare in sostanza la "marginalità" dei luoghi in cui essi si trovano – rispetto ad esempio alle grandi vie di comunicazione – in risorse.

In tal senso la Regione Piemonte con l'istituzione[10] a Parchi e Riserve Naturali dei Sacri Monti, avvenuta a partire dal 1980, ha svolto un'azione veramente anticipatrice sul piano internazionale, testimoniata oggi dalle continue attenzioni di cui siamo oggetto e che ci individuano come l'esempio consolidato di una tradizione culturale e amministrativa a cui riferirsi. Una preveggenza e una lungimiranza accresciuta, negli anni, da obiettivi non casuali, via via più motivati, sino al recente riconoscimento dell'UNESCO e all'organizzazione odierna del Convegno *Religioni e Sacri Monti*. Un'attenzione che ha voluto coniugare alla protezione del territorio lo studio e la valorizzazione della cultura con la naturalità dei luoghi, pianificando e amministrando realtà ricche di storia e di valori territoriali di grande suggestione.

L'inserimento, quindi, dei Sacri Monti nella Lista del Patrimonio Mondiale dell'UNESCO è un fatto di assoluta rilevanza, che premia la tenacia e la determinazione del lungo lavoro condotto dalla Regione Piemonte, dal Ministero e dagli Enti di gestione dei Sacri Monti e che pone le premesse per una diversa riconsiderazione di questi insiemi monumentali e che coinvolgerà, nella loro tutela, sicuramente altri complessi devozionali similari, non solo in Europa. È già avvenuto con Kalwaria Zebrzydowska nel 2000, è accaduto poi nel 2003 per i Sacri Monti, succederà probabilmente fra non molto per quelli di Brissago e di Locarno (che rientrano nell'area geografica prossima al sito dei Sacri Monti piemontesi e lombardi), del Cantone Ticino, se sapranno cogliere e sviluppare le raccomandazioni rivolte dalla Commissione dell'UNESCO, affinché si attivino per giungere al loro inserimento nella Lista del Patrimonio Mondiale. E mi auguro che con essi anche il Sacro Monte toscano di San Vivaldo, in Val d'Elsa, possa avere i riconoscimenti normativi e legislativi di tutela e promozione che merita.

Azioni di salvaguardia che, ampliando il discorso dall'ambito strettamente cattolico a quello più universale dell'orizzonte del nostro Convegno, devono innanzitutto essere assunte dalle Amministrazioni pubbliche (comunali, dipartimentali, provinciali, regionali) territorialmente interessate, a cui compete, in primo luogo, la responsabilità di una decisa e convinta adozione di strumenti normativi atti a preservare i complessi devozionali nella loro integrità, giacché la nostra cultura giuridica esprime la considerazione che noi abbiamo di un particolare "bene", qualunque sia il motivo che ci induce a definirlo tale, soprattutto tramite l'adozione di vincoli e provvedimenti amministrativi atti a garantirne la conservazione e conseguentemente il godimento. Impegno che è tanto più arduo quanto questi beni sono connotati da strutture deperibili o da valori "immateriali" di difficile individuazione e lettura, sui quali l'azione di tutela è meno incisiva, estremamente più complessa sul piano della conservazione e meno codificata dalla tradizione legislativa.

Solo in questo modo sarà possibile preservare per le generazioni future questi patrimoni di fede, di cultura e di arte e assicurarne l'uso devozionale e rituale alle popolazioni che ad essi ancora si rivolgono. Un utilizzo che costituisce la naturale garanzia affinché continuino ad essere frequentati e gestiti assolvendo alle funzioni per cui sono stati costruiti. Senza assumere destinazioni diverse che ne compromet-

[10] L'inserimento nel Sistema regionale delle Aree protette dei Sacri Monti piemontesi è avvenuto nei seguenti anni: Crea, Orta e Varallo, 1980; Ghiffa, 1987; Belmonte e Domodossola, 1991; Oropa, 2005.

terebbero, o peggio, ne altererebbero l'organizzazione degli spazi: sia di quelli comunitari, rivolti al rito e al cerimoniale collettivo, sia di quelli in cui il raccoglimento interiore, più individuale, induce ad una dimensione contenuta delle strutture devozionali.

Sacri Monti o monti sacri? La risposta che abbiamo voluto dare con il Convegno a questo interrogativo è, a partire da questo tema, quella della conoscenza di differenti culture e religioni, e con essa anche un segnale di reciprocità.

La compresenza di diversi complessi devozionali nella Lista del Patrimonio Mondiale dell'Umanità, sparsi in tutto il mondo, è un prezioso indicatore del valore che l'UNESCO riconosce alle espressioni della religiosità dell'uomo, siano esse capolavori dell'arte (e le opere di Gaudenzio Ferrari, del Morazzone e di Tanzio da Varallo lo sono) o complessi apparentemente minori, sino a giungere ai beni cosiddetti "immateriali", ai quali sempre più una società globalizzata come la nostra ci costringe a prestare attenzione, individuandoli, riconoscendoli, comparandoli affinché con la comprensione se ne garantisca la conservazione, l'uso ed una memoria viva e dinamica.

Ci faranno da guida gli illustri studiosi che ci hanno onorato della loro presenza; ad essi va il nostro più sentito ringraziamento per aver accolto l'invito a partecipare a queste nostre giornate di approfondimento e di riflessione. Li seguiremo lungo il cammino che via via ci condurrà alla conoscenza delle montagne sacre: alla scoperta delle religioni, dei miti, dei racconti, degli oggetti, dei rituali e dei complessi cultuali, spesso – ma non necessariamente – espressi in forme monumentali, che gli uomini hanno loro eretto per celebrarle.



Sacro Monte di Varallo *(Centro di Documentazione su concessione della Riserva naturale del Sacro Monte di Varallo)*



Sacro Monte di Varallo *(Centro di Documentazione su concessione della Riserva naturale del Sacro Monte di Varallo)*







Sacro Monte di Crea *(F. Andreone)*





Sacro Monte di Crea *(G. Demichelis)*



Sacro Monte di Orta *(Centro di Documentazione su concessione della Riserva naturale del Sacro Monte di Orta)*



Sacro Monte di Varese *(P. Zanzi)*



Sacro Monte di Varese *(P. Zanzi)*





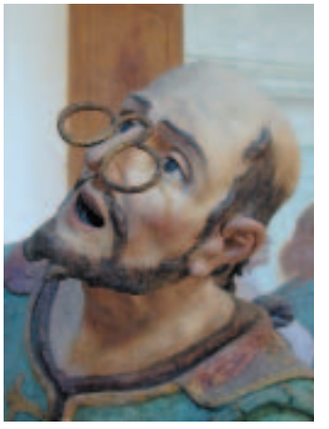
Sacro Monte di Oropa *(F. Andreone)*



Oropa, piazza della Basilica *(A. Barbero)*







Sacro Monte di Ossuccio *(F. Andreone)*



Sacro Monte di Ossuccio *(A. Barbero)*







Sacro Monte di Ghiffa *(F. Andreone)*

Sacro Monte di Ghiffa *(Centro di Documentazione su concessione della Riserva naturale del Sacro Monte di Ghiffa)*



Sacro Monte di Ghiffa *(Centro di Documentazione su concessione della Riserva naturale del Sacro Monte di Ghiffa)*





Sacro Monte Calvario di Domodossola *(F. Andreone)*





Sacro Monte Calvario di Domodossola *(A. Barbero)*







Sacro Monte di Belmonte *(F. Andreone)*









Sacro Monte di Locarno-Orselina *(F. Andreone)*



Sacro Monte di Brissago *(F. Andreone)*



Sacro Monte di Brissago *(A. Barbero)*

Introduzione ai lavori

Stefano Piano

Molti dei presenti ricorderanno che lo Svāmin Vivekānanda, forse il maggiore divulgatore all'estero delle tradizioni filosofico-religiose dell'India, intervenendo al Primo "Parlamento mondiale delle Religioni", che si tenne a Chicago nel 1893, ebbe ad affermare il suo totale disinteresse per un atteggiamento definibile con la parola "tolleranza", invocando al contrario, da parte dei rappresentanti delle altre culture religiose del mondo, un atteggiamento che rispondesse al senso della parola "rispetto". Non si può che condividere l'esigenza espressa dallo *svāmin*, ma occorre aggiungere che il rispetto sincero e serio dell'identità altrui deve accompagnarsi alla consapevolezza della propria identità, perché il dialogo fra le diverse culture e religioni del nostro pianeta, che sta diventando di giorno in giorno più urgente ed essenziale per il conseguimento di quel sommo bene che è la pace, possa avere il successo che tutte le persone di buona volontà si augurano. Tuttavia, come è stato giustamente e recentemente osservato dal Premio Nobel Amartya Sen nel corso della lezione magistrale[1] da lui tenuta presso l'Università di Torino sabato 9 ottobre, quando ha ricevuto la laurea *honoris causa* dalle mani del Magnifico Rettore Ezio Pelizzetti, «esiste qualcosa nell'idea di identità che richiede un uso ragionato». In altre parole, non bisogna cadere nell'illusione dell'identità, che consiste nel «rifiuto delle nostre identità plurali» e nella «imposizione di un'identificazione unica – e spesso belligerante – su se stessi e sugli altri», che finisce per tradursi in violenza; occorre, al contrario, essere consapevoli del fatto che l'identità di ogni uomo, o donna, è molteplice: si compone, cioè, di molte sfaccettature, ciascuna delle quali rappresenta solo un aspetto della personalità.

Con atteggiamento dialogico, quindi, ma anche con la consapevolezza di cui ha autorevolmente parlato Amartya Sen, ho proposto il tema di questo Convegno che oggi s'inaugura e intendo guidarne i lavori, nella certezza che esso possa dare un contributo serio, fondato su solide basi scientifiche, alla reciproca comprensione delle diversità che la società multietnica del nostro tempo ci consente di constatare, o ci costringe a riconoscere ogni giorno.

L'idea del Convegno nacque – e si concretò poi in un progetto – in un ambiente ben preciso, sulle colline del nostro Monferrato: un ambiente che, specialmente in autunno, quando i vigneti multicolori sembrano riposare dopo la vendemmia, invita alla riflessione e alla quiete, a prendersi un momento per se stessi, cosa sempre più rara nel nostro mondo. Si percepisce una sorta di invito a fermarsi, lo stesso che mi è stato più volte rivolto dagli amici dell'India, e anche da persone qualunque che ho incontrato in quei luoghi, mentre ero impegnato nelle mie ricerche: persone che sollecitavo con ansia, perché avevo fretta, avevo bisogno di raccogliere documentazione, di trovare libri... nel più breve tempo possibile. *Please, sit down, have a cup*

[1] Una sintesi del testo della lezione di Amartya Sen è stata pubblicata dal quotidiano "La Stampa" di Torino di sabato 9 ottobre 2004, p. 21.

of tea..., per favore, siediti, prendi una tazza di tè, prenditi un momento per te stesso.

Formulata inizialmente durante un incontro con l'amico Carlo Torretta ancor prima che avvenisse il riconoscimento da parte dell'UNESCO dei Sacri Monti del Piemonte e della Lombardia come patrimonio dell'umanità, l'idea suscitò il mio entusiasmo: non dovetti infatti far altro che lasciarmi andare per un attimo ai ricordi lontani e recenti dei miei viaggi di studio in India e mi tornarono alla mente decine di luoghi sacri visitati, migliaia di gradini saliti, folle multicolori di pellegrini, complessi devozionali ricchi di arte e di storia, iterati atti di devozione e di culto: esperienze diverse e pur sempre uguali, che avevano – o almeno mi parve potessero avere – molto in comune non solo fra loro, ma anche con esperienze della gente del nostro mondo.

Il primo succinto progetto fu poi adeguatamente elaborato, grazie soprattutto al contributo essenziale e alla competenza scientifica di Amilcare Barbero – col quale ho trascorso lunghe ore di lavoro nella tranquillità del Centro di Documentazione da lui diretto e sito in Ponzano Monferrato – e di altre persone, che hanno fatto propria la proposta con entusiasmo, come Ermanno De Biaggi, Dirigente responsabile del Settore Pianificazione Aree Protette della Regione Piemonte, che desidero qui ricordare con gratitudine e stima, fino ad assumere l'aspetto di un'iniziativa che, recepita dagli assessori regionali Ugo Cavallera e Giampiero Leo, è andata ben oltre le iniziali aspettative.

L'entusiasmo e il lavoro di queste persone – e di molte altre che non ho nominato – hanno dunque consentito a quell'idea, nata dall'incontro di due amici sotto il Sacro Monte di Crea in una giornata d'autunno, di trasformarsi gradualmente – e con grande impegno di tutte le istituzioni interessate, fra le quali anche l'Università di Torino, che ha inserito l'iniziativa fra le manifestazioni del suo sesto centenario – nell'evento internazionale che oggi s'inaugura e che testimonia come i Sacri Monti del Piemonte e della Lombardia, che l'UNESCO ha inserito, nel luglio 2003, nella lista dei beni culturali Patrimonio dell'Umanità, possano diventare occasione di un dialogo costruttivo fra religioni e culture diverse.

Le mie prime esperienze di dialogo interreligioso risalgono all'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso; da allora ho partecipato a numerosi convegni, prima in Italia, soprattutto in ambiente monastico benedettino (nell'abbazia di Praglia, ma anche ad Arpino, Bassano Romano, Fabriano, Noci, Parma, Roma, Sorres), poi anche in altri contesti, come il Centro di Studi Religiosi Comparati "Edoardo Agnelli" di Torino, e infine in altri paesi, l'India soprattutto, dove – per iniziativa del Padre Nicola Manca del P.I.M.E. – si è potuta avviare una proficua serie di incontri, prima con gli hindū (grazie alla preziosa collaborazione del K.J. Somaiya Bharatiya Sanskriti Peetham di Bombay), a partire dal 1997, poi con gli hindū e con i musulmani, grazie alla disponibilità di S.K. Somaiya, di Marampudi Joji, primo arcivescovo *dalit* dell'India, e del Dipartimento di Studi Islamici della Osmania University di Hyderabad (2004). Alcuni di questi eventi hanno potuto contare anche sulla collaborazione del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso.

Ma il dialogo interculturale e interreligioso non è certo un'invenzione europea – e cristiana – del secolo ventesimo. Un autentico spirito di rispetto per le altre fedi anima infatti alcuni fra i più antichi documenti scritti che l'India ci abbia lasciato: sono editti imperiali (fig. 1), ma hanno una caratteristica davvero insolita. In questi testi, incisi per sempre non solo su colonne, ma anche e soprattutto sulla roccia di molte e diverse località del suo vasto impero, che andava dall'attuale Afghanistan al





1. *Dettaglio di un'iscrizione dell'imperatore Aśoka (273-236 a. C.) incisa sulla roccia di Dhauli, in Orissa (India)* (S. Piano).

2. *Fatehpur Sikhri: il palazzo delle udienze private in cui l'imperatore Muġal Akbar (1542-1605) promosse incontri interreligiosi (dettaglio dell'interno)* (S. Piano).

golfo del Bengala, l'imperatore Aśoka (che, dopo essersi convertito al buddhismo, si firma con appellativi che significano "caro agli Dei" e "dallo sguardo compassionevole") comunica ai suoi sudditi, nel III secolo prima di Cristo, princìpi di autentica *pietas* interreligiosa. Basterà leggere, come esempio, un passo dell'editto rupestre che reca, nella classificazione degli studiosi, il numero XII:

> Il re Piyadassi caro agli Dei rende onore a tutte le religioni, sia a quelle di asceti sia a quelle di laici, con liberalità e con varie forme di onore. Ma il re caro agli Dei non annette tanto valore alla liberalità o agli onori quanto all'esistenza di progresso essenziale in tutte le religioni. Il progresso essenziale ha varie forme; ma la sua radice è la moderazione nel parlare: vale a dire l'astenersi dall'esaltare la propria religione o dal biasimare le altre fuor di proposito; e biasimarle con delicatezza quando sia necessario. Perché si deve rispetto alle altre religioni, in ogni caso. Agendo così, si magnifica la propria religione e si giova alle altre; agendo diversamente si nuoce alla propria religione e non si giova alle altre. Chi infatti esalta la propria religione o biasima le altre, soltanto per devozione alla propria religione, per voler magnificare la propria religione, agendo così fa invece il maggior danno alla propria religione. È bene che vi sia accordo, che gli uni conoscano e rispettino la pietà degli altri, che tutte le religioni si arricchiscano di dottrine e diano buoni insegnamenti[2].

Queste parole faceva incidere sulla roccia l'imperatore Aśoka (273-236 a.C.). E il suo non è certo l'unico esempio di atteggiamento dialogico interreligioso nella multimillenaria storia dell'India. Molti secoli dopo di lui, sul finire del XVI secolo della nostra era, un altro imperatore, discendente di Cingīz Khān (Gengis Khan) e di Tīmūr, chiamato dai Persiani Tīmūr-i-lang (Tamerlano), il re muġal di nome Akbar, promuoveva a Fatehpur Sikhri (un sito che è anch'esso patrimonio dell'umanità, dal 1986) una serie di incontri (fig. 2) con santi e dottori delle principali religioni professate in India (hindū, jaina, parsi, musulmani e cristiani, rappresentati questi ultimi da missionari gesuiti, che furono ospitati alla sua corte in tre periodi successivi, fra il 1580 e il 1594).

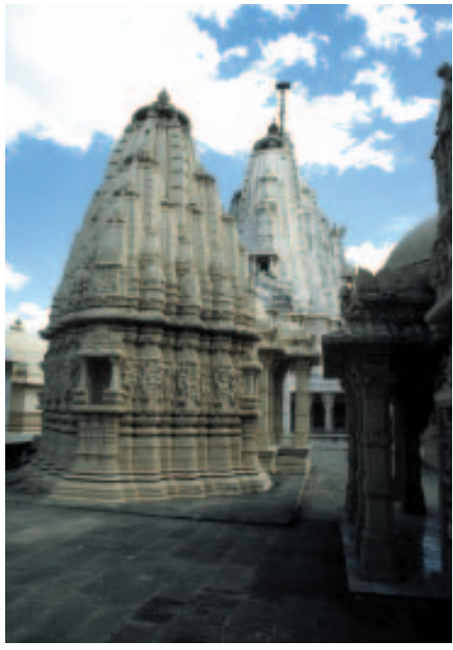
Circa mezzo secolo dopo un principe musulmano, di nome Dārā Śukoh, figlio dell'imperatore muġal Śāh Jahān, consapevole dell'importanza e della profondità della speculazione vedica dell'India, fece tradurre in persiano alcuni testi sanscriti, come la *Bhagavad-gītā* (Il canto del glorioso Signore), le *Upaniṣad* (Sedute spirituali) e lo *Yogavāsiṣṭha* (Insegnamenti del saggio Vasiṣṭha sullo yoga), favorendo la diffusione di quegli antichi testi anche fuori dell'India. Basandosi su una copia manoscritta di quella traduzione delle *Upaniṣad* lo studioso francese Anquétil Duperron ne preparò sul finire del secolo XVIII una traduzione latina, che pubblicò nel 1801, facendo così

[2] Cfr. *Gli editti di Aśoka,* trad. e intr. di G. Pugliese Carratelli, Firenze 1960, pp. 30 e seg. Si veda anche *Les inscriptions d'Aśoka,* traduites et commentées par J. Bloch, Paris 1950, pp. 121-124.

conoscere in Europa le antichissime intuizioni dei brahmani, che non mancarono di esercitare una grande influenza sul pensiero filosofico non solo dell'idealismo tedesco e di Schopenhauer, ma in generale dell'Europa intera, se è vero che se ne può trovare forse una traccia, per esempio, nelle opere del nostro Leopardi[3].

Secondo una recente teoria di Raimundo Panikkar, un autentico pioniere del dialogo, la realtà non è mai leggibile in modo univoco, ma richiede una lettura ch'egli chiama "cosmoteandrica"[4], poiché comporta un triplice approccio: di tipo teologico, cosmologico e antropologico; e questo non solo perché il mistero insondabile e profondo che sottende tutto il reale si manifesta nell'universo e nell'uomo, inteso come microcosmo, ma anche perché l'uomo, nel tentativo di dar voce proprio a quel mistero, interviene sull'ambiente circostante, modificandolo con l'inserimento di strutture e manufatti, ritualizzandone le misteriore "presenze" e trasformando così molti luoghi fisici in luoghi "sacri". Per attuare questo suo progetto, l'uomo fa uso di molti linguaggi, come quello del mito, della poesia, delle arti figurative, della musica.

Questo tipo di lettura della realtà si adatta assai bene alla montagna. Presso molte culture, infatti, la montagna è Dio stesso (si pensi al mito di Himavat dell'India); nel medesimo tempo, la montagna è l'asse dell'universo, il luogo di residenza di Dio (ne fanno fede, per esempio, l'Olimpo e il Meru). Poiché suggerisce una serie di percorsi verso l'alto, la montagna si presenta nel modo più naturale come luogo e simbolo dell'ascesi, della riflessione, della meditazione, della ricerca interiore, della tensione verso i valori assoluti, della saggezza: si pensi allo Yoga, che indica come "vetta" l'esperienza della realtà ultima, che libera l'uomo dal dolore. Su questo "luogo" – fisico e spirituale al tempo stesso – l'uomo, poi, interviene, creando strutture capaci di "ospitare", di dar voce, mediante "segni" e icone, al mistero divino; non solo, ma costruisce "repliche" della montagna (si pensi agli *ziqqurat* della Mesopotamia e ai templi hindū e jaina (fig. 3), che della montagna ripetono la forma nella struttura delle loro guglie); da ultimo, l'uomo ritualizza queste repliche, creando sulle montagne dei complessi di edifici sacri capaci di tracciare un itinerario di devozione (fig. 4) e addirittura producendo oggetti che sono montagne



3. *Le guglie* (śikhara) *che sovrastano il* sanctum *dei templi dell'India settentrionale ripetono con le loro forme l'accavallarsi delle vette di una catena montuosa. Nella foto: scorcio dei templi del monte Śatruñjaya, nei pressi di Pālītānā (Gujarāt, India), considerato sacro dai jaina* (S. Piano).



4. *Il* siddhakṣetra *(luogo di residenza dei "perfetti") di Pāvāgaḍh (Gujarāt, India) in una riproduzione popolare contemporanea.*

[3] Si veda, in proposito, S. Piano, *Conoscenza, pace, felicità: il messaggio dell'India*, in *"Corpo spirituale e terra celeste". La rinascita dello spirito nella materia*, "Quaderni di Mantra", n. 1, Lugano 2004, pp. 27-40.

[4] Cfr. R. Panikkar, *La realtà cosmoteandrica*, Milano 2004.

in miniatura e che si devono utilizzare come offerte a quell'abitatore misterioso della montagna. I monti sacri sono tutto questo e molto di più; ed è proprio per questo che il tema dei "Sacri Monti" cristiani e dei "Monti Sacri" delle altre fedi costituisce, per così dire, un luogo privilegiato di dialogo interreligioso e interculturale; esso, infatti, è comune a tutte le principali religioni del mondo, poiché, come ha opportunamente osservato Gianfranco Ravasi in un suo recente saggio, «tutte le culture hanno ritrovato nel profilo verticale della montagna un'immagine della tensione verso l'oltre e verso l'altro rispetto al limite terrestre e tutte le religioni vi hanno letto un segno dell'Oltre e dell'Altro divino»[5].



5. Dhvaja-stambha *e statua dell'asceta Gomateśvara del tempio jaina di Karkal (Karnāṭak, India)* (S. Piano).

Presso gli Hittiti la coppia naturalistica montagna-sorgente diede origine alla coppia divina costituita da un Dio delle Tempeste e da una Dea della fecondità, e presso molti popoli antichi la montagna è intesa non soltanto come sede degli Dei, o del supremo Signore dell'universo, ma anche come asse cosmico, per esempio presso i Turchi e i Mongoli, e, soprattutto, in India: l'Olimpo del popolo greco antico; il Sion, ma anche il Sinai, l'Oreb, il Tabor e altri del mondo ebraico e cristiano; il monte Hira e l'Arafat per i musulmani; le quattro montagne associate ai *bodhisattva* e i cinque monti della religione taoista, con al centro il Songshan, nella provincia dello Henan, in Cina; il monte Fuji, ma anche lo Yoshino e il Kumano, considerato in Giappone come la terra pura del Buddha Amitābha; il Monte Meru, asse dell'universo, punto d'incontro fra la terra e il cielo e dimora dei *deva* nell'antica mitologia indiana non solo hindū; Abū Parvat, Śatruñjaya e Girnar, ma anche Śravaṇa Beḷgoḷa e Karkal per i jaina (fig. 5); il Picco d'Adamo a Śrī Laṅkā, ma anche i monti sacri del sud-est asiatico e del Tibet per i buddhisti; il Kailāsa, in Tibet, dimora di Śiva, non diversamente da Kedāra, sullo Himālaya indiano, e poi Aruṇācala, sorta di «ierofania incandescente di Śiva»[6] nel Tamiḻ Nāḍu, Veṅkaṭācala, Śrīśaila, Bhadrācala, Siṃhācala e molti altri, sacri per gli hindū dell'Āndhra Pradeś; e poi ancora gli *ziqqurat*, nome accadico dei templi-torre dell'antica Mesopotamia e della vicina Sardegna, che dei monti ripetono nella forma la struttura, non diversamente dagli *śikhara* e dai *vimāna* dei templi hindū e dagli *stūpa* della tradizione buddhista (fig. 6), con tutte le strutture architettoniche da essi derivate, come il



6. *I grandi tumuli funerari buddhisti* (stūpa) *di Sāñcī, in Madhya Pradeś (India)* (S. Piano).

[5] Cfr. G. Ravasi, *I monti di Dio. Il mistero della montagna tra parola e immagine*, Cinisello Balsamo 2001, p. 9; sull'argomento, in generale, si veda anche E. Bernbaum, *Le montagne sacre del mondo*, Milano 1990.

[6] Cfr. D.L. Eck, *Montagna*, in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, IV. *Il Pensiero: concezioni e simboli*, Milano 1997, p. 455.

Borobudur a Giava e le pagode dell'estremo Oriente… sono stati per millenni e sono tuttora luoghi privilegiati della manifestazione del sacro e importanti mete di pellegrinaggio per i popoli del nostro pianeta.

Per rimanere nel settore dell'indologia, al quale si riferisce la mia specifica competenza, se si consultano i testi sanscriti che raccolgono le principali tradizioni della cultura "antica" dell'India e che per questo motivo prendono il nome di *Purāṇa*, si scopre che la montagna vi appare nei suoi molteplici aspetti, che riguardano il mondo divino, quello cosmico e quello del rituale religioso umano. Anche in questo caso la realtà si rivela, per far uso della felice intuizione di Panikkar, come una realtà "cosmoteandrica". Le montagne sono, infatti, considerate come dimore di esseri divini, come divinità esse stesse e, infine, se ne utilizzano riproduzioni in miniatura per compiere offerte rituali.

Nella mitologia purāṇica[7] il monte Meru rappresenta l'asse dell'universo e il mondo abitato è diviso in sette "versanti" delimitati da altrettante catene montuose, ciascuna delle quali comprende sette montagne principali (*kulaparvata*); anche il "versante" che comprende l'area indiana (Bhārata-varṣa) ha, quindi, le sue sette montagne principali e un gran numero di altre, d'importanza minore. Miti antichi narrano che in origine le montagne potevano volare nell'aria (forse assimilate, in questo caso, alle nubi) e suscitavano timore, finché Indra tagliò loro le ali. Un mito *śaiva* narra che, quando il *liṅga* di Śiva cadde sulla terra a causa di una maledizione dei brahmani, le cui spose erano state affascinate dalla vista del divino asceta nudo, vi assunse la forma di una montagna, in particolare la montagna sacra chiamata Amarakaṇṭaka, il cui nome significa "dardo dell'immortale" e dalla quale trae origine uno dei fiumi più sacri dell'India, la Narmadā (fig. 7). Nel mito delle origini del

[7] Cfr. S.A. Dange, *Encyclopaedia of Puranic Beliefs and Practices*, III, New Delhi 1987, pp. 1036 e segg.



7. *Le acque sacre della Narmadā lambiscono i rilievi delle rive, su cui sorgono i templi di Oṃkāreśvara (Madhya Pradeś, India)* (S. Piano).





8. *Due torri del tempio di Śiva Aruṇācaleśvara (Tiruvaṇṇāmalai, Tamiḻ Nāḍu, India) sullo sfondo del "monte sacro dell'aurora" (Aruṇācala)* (S. Piano).

9. *Torre d'ingresso* (gopura) *del tempio vaiṣṇava di Śrī Veṅkaṭeśvara Svāmin sul monte sacro noto come Veṅkaṭācala o Tirumalai, nei pressi di Tirupati (Tamiḻ Nāḍu, India)* (S. Piano).

jyotir-liṅga ("il *liṅga* di fuoco-luce", che apparve fra Viṣṇu e Brahmā intenti a discutere su chi fosse il più grande, e del quale essi non trovarono né il principio, né la fine) si afferma che quella colonna infinita di fuoco-luce divenne nota come Aruṇādri, "la montagna dell'aurora"; ancor oggi, nell'India del Sud, la montagna nota come Aruṇācala (un sinonimo di Aruṇādri), illuminata ogni mattina dai raggi dorati del sole, è considerata specialmente santa (fig. 8) e sulla sua sommità, nella festa della "notte di Śiva" (Śiva-rātri), si continua ad accendere una grande colonna di fuoco. In altri contesti è addirittura il seme divino di Śiva che, rifiutato dal Dio Agni (il Fuoco) e poi dalla Gaṅgā, perché entrambi non riuscirono a sopportarne il calore, assunse la forma di una montagna dorata, che fu chiamata Śveta-parvata[8]. Altri monti sono connessi con il culto di Viṣṇu, o di Kṛṣṇa (fig. 9), e, non diversamente da Śiva, anche Viṣṇu, in seguito alla maledizione di Śaṅkacūḍa, marito di Tulasī, fu trasformato in un monte roccioso sulle rive del fiume Gaṇḍakī.

Se dal piano del mito e della geografia sacra passiamo poi a quello del rituale religioso, è interessante constatare che, non diversamente da quanto accade in riferimento alla vacca[9], considerata da sempre il dono per eccellenza che si può, o si deve fare a un brahmano in cambio dei suoi servigi, i testi purāṇici ci parlano ampiamente di doni rituali "in forma di montagne", ovviamente, in miniatura; queste offerte prendono il nome di *meru-dāna*, "offerte del [monte] Meru". L'*Agni-purāṇa* ne elenca dieci tipi: di grano, di sale, di melassa, d'oro, di sesamo, di cotone,

[8] Il mito è narrato in *Śiva-purāṇa* II,2, 25-39.

[9] Sui vari tipi di *go-dāna* si vedano, per esempio, *Matsya-purāṇa* 82, 1-23; *Agni-purāṇa* 210, 11-34; *Nārada-purāṇa* II, 42, 22-27; cfr. anche S. Piano, *Il mito del Gange*, Torino 1990, pp. 198 e 202.

di burro chiarificato, di gemme, d'argento e di zucchero[10]; in un altro passo l'*Agni-purāṇa* parla di dodici tipi di *meru-dāna*[11], che devono essere offerti in periodi precisi dell'anno, e altri testi ancora[12] parlano di sette *meru-dāna* di grano, da offrirsi a Viṣṇu nel mese di Kārttika, sacro a questa divinità.

Come si può desumere da queste brevi osservazioni, non appena si affronta il tema della sacralità della montagna in altre culture, ci si trova di fronte a una grande abbondanza di materiali meritevoli di essere studiati, anche in chiave comparatistica.

Proprio su questi argomenti mi auguro che il Convegno possa offrire le prime risposte alle nostre domande; se si considera la novità del tema che è stato proposto ai vari specialisti, certamente non ci si può attendere che il lavoro dei prossimi giorni conduca a conclusioni definitive. Esso, tuttavia, non sarà stato inutile, se avrà potuto anche solo fissare qualche punto fermo, su cui fondare ulteriori e più fruttuose ricerche.

[10] *Agni- purāṇa* 210, 5-10.
[11] *Agni- purāṇa* 212, 9-35.
[12] Si veda, per esempio, *Skanda-purāṇa* VII, 2, 15, 55 [*saptaparvata*] e VI, 271, 432-444.



India, Rājasthān *(G. Lorenzato)*



Myanmar, templi di Bagan *(S. Ardissone)*





Il monte sacro di Śatruñjaya *(S. Piano)*

RELAZIONI

I monti sacri nella storia delle religioni

Giovanni Filoramo

Spazi alpini e "pietà" religiosa

Un'operetta pubblicata a Milano nel 1628 da Bartolomeo Manino, con il titolo *Descrittione de' Sacri Monti di S. Carlo d'Arona, di S. Francesco d'Horta, sopra Varese, e di Varallo*, illustra le tappe di un pellegrinaggio che i fedeli erano invitati ad intraprendere, seguendo, sul limitare settentrionale del territorio lombardo, percorsi circondati dal panorama alpino e disseminati di richiami cristiani, biblici e artistici. La retorica tipicamente barocca del discorso non riusciva ad occultare la sincera religiosità dell'autore, a un tempo colta e popolare, che si alimentava a consuetudini ancestrali riplasmate dalle pulsioni e dai "disciplinamenti" tipici dell'età dei Borromeo. Nel «bel giardino d'Italia, che tale si può chiamare la nostra Lombardia», scriveva l'autore, parecchi santuari sorgevano su «sacri Colli quasi tirati a filo in linea parallela: come che una divotione chiami di andare a visitare l'altra: essendo anche compartita in uguale distanza l'una dall'altra»[1]. Il quadro di pietà popolare disegnato dal Manino si animava del brulicare delle folle in un cammino ritmato dalla preghiera e dallo scambio sociale, evocando l'ascesi della salita, l'accostamento al sacro monte, la sosta dell'orazione nel santuario, l'intensificarsi dei legami comunitari.

Per un verso, quest'operetta restituisce l'affresco di peculiarità devozionali e sociali che hanno caratterizzato in epoca moderna e fino ai giorni nostri la storia della religiosità popolare di un segmento significativo dell'arco alpino, ruotante intorno al pellegrinaggio al santuario, quel "corpo dello spirito", come è stato definito, «verso cui convergono numerosissime schiere di fedeli, dotti e indotti, variamente spinti dalla consuetudine e dalla convinzione, dall'indigenza e dalla riconoscenza, dalla ricerca di una forza straordinaria e dalla sublimazione della quotidianità»[2]. Per un altro, il caso dei Sacri Monti descritto dal Manino rivela peculiarità specifiche[3]. Com'è noto[4], il prototipo è rappresentato da quello di Varallo, che Bernardino Caimi, appartenente all'ordine dei frati minori, fondò nel 1493, dopo un soggiorno prolungato in Terra Santa. Il suo intento era quello di far rivivere con plastica evidenza la mappa dei luoghi e la figurazione degli eventi in cui si condensavano gli episodi che stavano alla base delle vicende terrene del Cristo, in un'aspirazione fondamentale ad imitare, riproducendola fin nei dettagli, quella città di Gerusalemme con i suoi luoghi santi, che complesse vicende rendevano sempre più lontana se non irraggiungibile, in contrappunto con l'anelito umanistico verso la riattualizzazione delle antiche città di Atene e Roma o, per converso, in sintonia col progetto di papa Nicolò V, volto a ricostruire la basilica di San Pietro ed il complesso del Vaticano ad immagine dell'agostiniana Città di Dio. Col tempo, a queste

[1] Cfr. B. Manino, *Descrittione de' Sacri Monti di S. Carlo d'Arona, di S. Francesco d'Horta, sopra Varese, e di Varallo*, Milano 1928, pp. 4-7, citato da A. Zambarbieri, *Un "Sacro monte" nel Seicento: spazi alpini e "pietà" religiosa*, in *Kirche, religiöse Bewegungen*, Volksfrömmigkeit im mittleren Alpenraum, Historikertagung in Sigmaringen 11-13 Mai 2000, Landesarchivdirektion Baden Württemberg, Stuttgart 2004, pp. 171-180, ivi, p. 171.

[2] Manino, in Zambarbieri, 2004, pp. 171-172. Per i pellegrinaggi cfr. quanto osservo in G. Filoramo, *Che cos'è la religione*, Torino 2004, pp. 248 sg. (bibl.).

[3] Cfr. *Sacri monti: devozione, arte e cultura della controriforma*, a cura di L. Vaccaro e F. Rinaldi, Milano 1993; *Terra Santa e Sacri Monti. Atti della giornata di studio. Università Cattolica di Milano, 25 novembre 1998*, Milano 1999.

[4] Cfr. P.G. Longo, *Alle origini del Sacro Monte di Varallo: la proposta religiosa di Bernardino Caimi*, in "Novarien", 14 (1984), pp. 19-98.

intenzioni iniziali altre se ne vennero aggiungendo, tra cui, in conseguenza della rottura dell'unità confessionale, l'uso dei Sacri Monti, baluardo simbolico in cui si condensavano i tratti essenziali della pietà controriformistica, come avamposti per fermare e combattere l'eresia proveniente da oltre le Alpi. Queste ed altre funzioni, d'altro canto, non devono far dimenticare una delle ragioni fondamentali del successo di questa "invenzione" della pietà religiosa moderna, ben espressa nel trattatello del Manino da cui abbiamo preso le mosse e che ancora oggi sperimenta anche il più disincantato visitatore: il fascino che sprigiona da questi particolari luoghi sacri, considerati, a prescindere dalla loro maggiore o minore corrispondenza naturale, dei "monti" in cui il sacro, in varie forme, si era manifestato e continuava a manifestare la sua particolare potenza. Ed è ora a questo particolare legame tra monti e sacro che conviene volgere la nostra attenzione.

I luoghi sacri

Le montagne, l'aspetto eccelso e più spettacolare del paesaggio naturale, possiedono lo straordinario potere di evocare il sacro[5]. Fluttuando al di sopra delle nubi, materializzandosi fuori dalla nebbia, le montagne sembrano appartenere a un mondo totalmente differente da quello che conosciamo, facendoci percepire il sacro come l'assolutamente diverso[6]. Il sorgere improvviso di una cresta nella foschia, lo scintillio del chiarore lunare su una parete di ghiaccio, un bagliore dorato su una vetta lontana: questi istanti di bellezza sublime possono rivelare allo spettatore partecipe che il mondo in cui viviamo è un luogo di misteri e splendori inimmaginabili. Nella furiosa lotta degli elementi naturali che turbinano intorno alle loro vette – tuoni, folgori, venti, nubi – le montagne sono anche la personificazione di possenti forze ben al di fuori del nostro controllo, sono le espressioni fisiche di una realtà che ci può sopraffare con sentimenti di meraviglia, ma anche di timore. Tra tutte le forme che un paesaggio può assumere, le montagne ispirano nel modo più intenso una sensazione di timore alla presenza di forze in grado di annientarci in un istante. Per questo, vanno avvicinate con precauzione e rispetto; né è un caso che i popoli con culture tradizionali le abbiano da sempre viste come pericolose dimore di dei e demoni. In quanto tali, esse sono state considerate presso le culture più diverse come tipici luoghi sacri.

Ora, un luogo sacro[7] è il punto d'incontro tra l'uomo e il divino, comunque esso si configuri: come potenza sacra impersonale, spirito, dei, dio. Ma che cosa fa sì che un luogo, e non un altro, sia considerato sacro? E, prima ancora, che cosa si deve intendere per sacro? Le Scienze delle religioni, nella loro storia secolare, hanno fornito a questi due interrogativi due risposte antitetiche, ma anche complementari. Per un verso – questa è la posizione della cosiddetta scuola fenomenologica, da G. van der Leeuw a M. Eliade – sacro è quel luogo in cui si rivela *il* Sacro, e cioè una realtà ontologica che le differenti culture interpretano ed esprimono in modi differenti, ma tutti riconducibili ad una idea di fondo: il Sacro è la potenza che fonda, per chi vi crede, la "vera" realtà, opposta e distinta dalla realtà profana. In questo senso, un luogo sacro è uno spazio particolare, naturale come una montagna o una caverna, o culturale come un tempio o un santuario, in cui si conserva, in genere ritualmente, la memoria culturale di una epifania o, meglio, di una ierofania. Per un altro verso, però, secondo una prospettiva funzionalistica tipica delle scienze umane e in particolare dell'antropologia culturale, vi è chi ha sottolineato la dimensione non tanto oggettiva quanto soggettiva del processo. Sacro diventa allora quel

[5] Sul sacro la bibliografia è sterminata. Per un primo orientamento cfr. quanto osservo in *Che cos'è la religione*, 2004, pp. 89 sg. (ivi la bibliografia relativa).

[6] Per una presentazione d'insieme cfr. H.G. Quaritch Wales, *The Mountain of God*, London 1953; art. *Berge*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, II, pp. 136 sg.; M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1972, pp. 111 sg. e 386 sg.; W.Y. Evans-Wentz, *Cuchama and Sacred Mountains*, Chicago 1981; A. Mari, *La montagna e le sue leggende*, Milano 1988; E. Bernbaum, *Le montagne sacre del mondo*, Milano 1991; J.-P. Bozonnet, *Des monts et des mythes: l'imaginaire social de la montagne*, Grenoble 1992; G. Ravasi, *I monti di Dio: il mistero della montagna tra parola e immagine*, Cinisello Balsamo 2001.

[7] Sui luoghi sacri cfr. *Che cos'è la religione...*, pp. 216 sg. (bibl.).

luogo che viene interpretato, da una determinata cultura, come tale. In quest'ottica, il luogo sacro non è tale per una sua intrinseca caratteristica, dal momento che lo stesso luogo, in sé indifferente, può essere dalla medesima cultura e tradizione religiosa visto ora come luogo sacro ora come luogo profano, ma in funzione delle particolari "lenti focali" che una determinata cultura decide, di volta in volta, di adottare. Pur divergendo su di un punto decisivo e cioè sul modo di interpretare la natura del Sacro, queste due interpretazioni possono, d'altro canto, essere considerate come i due volti di una stessa medaglia. Un luogo sacro, infatti, presuppone comunque un orientamento religioso, un'apertura alla trascendenza, la convinzione che esistano dislivelli di realtà, che in esso inabiti una potenza ambivalente, dotata di fascino, ma anche minacciosa e pericolosa. Nel contempo, questa sacralità svanirebbe – come dimostra la storia millenaria di determinati luoghi sacri naturali come appunto le montagne – se essa non fosse alimentata dalla fede di pellegrini e devoti, tenuta in vita dalla periodicità di azioni rituali e conservata dalla memoria collettiva della comunità dei fedeli.

A prescindere dalle diatribe interpretative, quel che ora importa sottolineare è la messa in luce delle invarianti strutturali del fenomeno, quei fonemi, quelle note elementari a partire dalle quali le differenti culture e tradizioni religiose hanno costruito variazioni pressoché infinite. Soltanto, infatti, individuando queste invarianti è poi possibile costruire una tipologia storico-sistematica, che permetta di non perdersi in questa foresta di simboli e di sacralizzazioni. Esse possono essere ricondotte a quattro funzioni principali dei luoghi sacri: individuare un centro; costituire un luogo d'incontro tra gli uomini e gli dei e tra gli stessi uomini; fornire, in quanto icona del regno superiore, un microcosmo terreno di questo regno; infine, ma anche prima di tutto, fissare un luogo dove la divinità, che vi si manifestò all'origine, possa continuare a fare sentire la propria presenza . Ed è, ora, con qualche riflessione su questi punti che conviene iniziare il nostro rapido viaggio nel mondo sconfinato delle montagne sacre.

I monti come luoghi sacri

Come punto di partenza possiamo prendere un altro testo, un resoconto giapponese del IX secolo che descrive l'impresa di un monaco buddhista di nome Shodo, deciso a scalare il Nantaizan, una montagna sacra un tempo nota come Fudaraku:

> Proprio in quella provincia vi è una montagna chiamata Fudaraku: le sue vette si innalzano fino alla Via Lattea, la sua cima coperta di neve sfiora le pareti di smeraldo del cielo. Reca nel suo grembo il tuono fragoroso che scandisce il trascorrere delle ore, ed è la dimora della Fenice [...]. Rara è la presenza di demoni, e non esistono impronte di passi umani […]. Il Maestro della Legge [...] pungolò la volontà del discepolo ad andare avanti [...] «Se non riesco a raggiungere la sommità di quella montagna, non sarò mai in grado di raggiungere il Risveglio!». Dopo aver espresso questo voto, (Shodo) si diresse verso le nevi abbaglianti, lasciando dietro di sé le giovani foglie che splendevano come gioielli; a metà dell'ascesa il suo corpo era esausto e le forze lo abbandonarono. Riposò per due giorni, e finalmente giunse in vista della vetta: la sua estasi fu pari a quella che si prova in sogno, e percepì una sensazione di vertigine come quella del Risveglio[8].

Questo antico testo contiene alcuni dei motivi essenziali che fissano la sacralità di una montagna. Congiungendosi con la Via Lattea, il Nantaizan costituisce un punto di collegamento con il mondo superno e, nel contempo, una sua immagine, il

[8] Kukai, *Stone Inscriptions for the Sramana Shodo Who Crossed Mountains and Streams in His Search for the Awakening*, trad. di A. Grapard, in *The Mountain Spirit,* a cura di M. Charles Tobia e H. Drasdo, Woodstock (N.Y.) 1979, p. 55 (da Bernbaum, 1991, p. 13).

microcosmo di un macrocosmo celeste accessibile a chi ne è degno e capace. Nel contempo, come in molte tradizioni mistiche, la scalata della montagna rappresenta il viaggio vertiginoso che il singolo, nella propria interiorità, deve compiere se vuole raggiungere la meta perseguita: l'incontro col divino o, come nel nostro testo, il Risveglio. L'ascesa è assimilata a un pellegrinaggio: al termine, il pellegrino dell'anima avrà la possibilità di incontrare quel sacro, variamente rappresentato, collocato in cima alla vetta. Per realizzare questo incontro, il pellegrino dell'Assoluto deve essere pronto a sacrificare tutto, anche la vita, anche se stesso. In effetti, il senso di vertigine che le montagne producono è stato sovente riplasmato simbolicamente nel tema del sacrificio. Il sacro può anche darci una sensazione rassicurante di serenità e pienezza. Il fascino che ne spira, d'altro canto, può provocare sentimenti di amore e devozione così intensi che ci si sente disposti a sacrificare qualcosa, addirittura la vita, pur di poter restare al suo cospetto. Come illustra il caso di Shodo, le montagne, in particolare, hanno il potere di far sorgere tali sentimenti di soverchiante devozione.

Merita sottolineare un altro elemento cui, seppur indirettamente, il resoconto giapponese allude: il fascino misterioso che si sprigiona da questi luoghi, dimora di un essere altrettanto misterioso come la Fenice, tipico simbolo del processo di rinascita spirituale che il pellegrino può realizzare scalando la vetta della montagna sacra. Il sacro, infatti, è avvolto da un profondo mistero, non tanto perché assolutamente diverso bensì in quanto personificazione dell'ignoto stesso. Quello che ci attira è l'aura del mistero, un *quid* che sta al di là della nostra percezione. Siamo attratti dal sacro proprio perché è inconoscibile: qualcosa che resta misterioso anche quando ci troviamo al suo cospetto. Questo fascino si riflette nella fitta di rimpianto che si prova ogni volta che una vetta inviolata viene conquistata. Quella montagna ha perso una caratteristica che le conferiva una qualità particolare: in un certo senso è diventata "comune", come il resto del mondo, e non ha importanza quanto distante o esotica possa essere.

Vi è un ultimo significato simbolico che merita di essere rilevato nel resoconto giapponese e che contribuisce a costruire l'alone di sacralità che circonda il Nantaizan. In quanto espressione estrema della potenza e della realtà, ciò che consideriamo sacro possiede valore e significato estremi. Rappresenta quanto ci è di più caro, quanto agita i nostri sentimenti più profondi e risveglia le nostre aspirazioni più elevate. Ciò varia da persona a persona, da cultura a cultura: per un cristiano può essere l'amore per il prossimo, per un buddhista come Shodo il Risveglio, per un taoista l'armonia con il ritmo della natura, mentre molti ritengono che il sacro altro non sia che la personificazione assoluta del bello e del sublime. Comunque sia, il valore estremo espresso nel sacro conferisce alla vita significato, direzione e scopo; ci fornisce un senso del luogo e ispira i nostri massimi sforzi. Ecco dove si cela una della maggiori attrattive insite nello scalare una montagna assurta a simbolo e luogo del sacro: l'ascesa verso la vetta offre il modello ispiratore di un sentiero che conduce a una vita elevata. Grazie al loro potere di risvegliare un intenso senso del sacro, di conseguenza, le montagne personificano e riflettono i valori più elevati e fondamentali delle religioni e delle culture di tutto il mondo.

Anche se, come ebbe ad osservare M. Eliade, «il significato religioso e simbolico delle montagne è infinito»[9], dal momento che ogni cultura, a prescindere dal contesto ecologico, ha teso a valorizzare in modo proprio particolari luoghi come monti sacri[10], lo stesso Eliade ha messo in luce alcune valorizzazioni più significative, a cominciare dalla montagna sacra come asse e centro del mondo[11]. Nella sua forma

[9] Eliade, 1972, p. 111.

[10] Anche se qui si è deciso di seguire un criterio di classificazione tipologica diverso, vale la pena di ricordare la tipologia proposta da K. Hoheisel, art. *Berge, heilige*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV Auflage, I, 1308: a) montagne identificate col *numen* che le abita (presenti in Giappone e nelle culture mesoamericane); b) luogo di abitazione e di raccolta del dio e/o degli dei (Olimpo, mitologia babilonese, assira, fenicia); c) luoghi di rivelazioni decisive (Mosè); d) montagne cosmiche legate al tema dell'*axis mundi* (Himalaya, Meru, in Nordamerica).

[11] Cfr., ad esempio, M. Eliade, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952, pp. 33-72; M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris 1965, pp. 35 sg.

più completa, questo simbolismo definisce la montagna come un asse centrale che collega tra loro i tre livelli del cosmo: cielo, terra e oltretomba. Proprio come il centro definisce e orienta il cerchio, questo asse conferisce stabilità e ordine all'universo. Come legame tra cielo, terra e oltretomba, funge da conduttore del potere: il luogo dove le energie sacre, sia divine che demoniache, fluiscono nel mondo dell'esistenza umana. L'opinione più elaborata e autorevole sulle montagne sacre come assi cosmici appare nelle concezioni buddhiste del monte Sumeru[12], secondo cui esso si innalza per ottantamila miglia dalle profondità degli inferi alle sommità del cielo, circondato da continenti insulari che galleggiano in un vasto oceano racchiuso da un cerchio di fuoco. Questa visione deriva da un concetto dell'universo immaginato come un *maṇḍala*, o sacro cerchio, in cui ogni cosa esiste in perfetta correlazione con tutte le altre.

Molte montagne, d'altro canto, derivano la loro sacralità non dal simbolismo del centro, ma dalla loro altezza, che le rende dimore degli dei e luoghi paradisiaci: si pensi all'Olimpo, ma anche al monte Athos, considerato dai monaci un anticipo del paradiso terrestre. In quanto tali, spesso sono dimore di dei e dee. Anche le grandi civiltà dell'India e della Cina hanno rivolto lo sguardo verso le misteriose catene dell'Asia centrale, dove i loro più antichi testi situano due delle più importanti montagne mitiche.

Secondo il *Mahābhārata*, il monte Meru si trova da qualche parte in quella direzione, molto a nord dell'India, al centro del mondo, direttamente al di sotto del punto fisso della stella polare. Risplendente d'oro e di pietre preziose, la montagna si erge a un'altezza inimmaginabile, costringendo il sole e la luna a girarle intorno in omaggio al suo incontestato splendore. Sulla sua eccelsa vetta, che domina dall'alto i quattro fiumi sacri che sgorgano dalle sue pendici, si trova il seggio divino di Brahmā, il signore dell'universo. Guardando dall'Himalaya verso settentrione, un saggio del *Mahābhārata* indica la montagna e dice al suo discepolo, un re che personifica la virtù della rettitudine: «Guarda la pura terra, la superba vetta del Meru, dove il Grande Padre dimora con gli dei, che sono paghi delle loro anime. Lassù – racconta il saggio al suo regale ascoltatore – si snoda il sentiero di coloro che cercano la verità suprema e raggiungono la meta più alta della religione indù: la liberazione dalla schiavitù del doloroso ciclo della vita e della morte. Essi svaniscono nell'abbagliante fulgore della divinità suprema, diventando una cosa sola con l'essenza di tutto ciò che esiste, e non faranno mai più ritorno»[13].

In altri casi, le montagne sono viste sotto forma di templi o, per converso, vengono venerate come santuari che commemorano le gesta di santi e divinità. I testi tibetani descrivono il monte Kailāsa come il palazzo a pagoda di Demchog, visualizzato al centro di un *maṇḍala* formato dalle vette e dalle valli che circondano la montagna. Gli hopi ritengono che i San Francisco Peaks siano una gigantesca *kiwa* contenente i loro *katsina* e gli spiriti ancestrali. Gli indù credono che gli *yogin* dotati di una vista soprannaturale siano in grado di distinguere sulla smagliante vetta del Nanda Devi il tempio d'oro dove risiede la dea della beatitudine. Di conseguenza, queste montagne spesso costituiscono altari ideali per porgere offerte agli dei e celebrare sacrifici: valga per tutti il caso di Abramo e del sacrificio di Isacco celebrato sulla vetta del monte Moria[14].

Talora, là dove vengono venerati come santuari, i monti divengono la meta di faticosi, ma anche gratificanti pellegrinaggi. I pellegrini salgono sul Picco di Adamo (Sri Lanka) per venerare un'impronta lasciata da Buddha, Śiva, Adamo o san Tommaso: la scelta del personaggio venerato dipende dalla religione cui i fedeli appartengono.

[12] Cfr. I. Hori, *Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World*, in *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*, a cura di J.M. Kitagawa e A.L. Miller, Chicago 1968.

[13] Da Bernbaum, 1991, p. 71.

[14] Cfr. R.L. Cohn, *The Shape of Sacred Space. Four Biblical Studies*, Chico (Cal.) 1981.

I cattolici venerano Croagh Patrick come il luogo in cui san Patrizio iniziò la sua missione in Irlanda, compiendo il miracolo di scacciare tutti i serpenti dall'isola. Ogni aspetto dell'Ayer Rock in Australia rammenta una determinata azione compiuta nel tempo del sogno dagli antenati animali o umani degli aborigeni.

I monti sacri tra turismo religioso e secolarizzazione

I processi prima di secolarizzazione poi di globalizzazione, che hanno contribuito a mutare profondamente natura e funzione della religione e delle religioni[15], non hanno potuto non toccare anche i monti sacri[16]. Per i nostri scopi, basterà limitarsi a due esempi: il primo relativo alla funzione politica, il secondo alla funzione identificante.

I primi riferimenti cinesi alle montagne come luoghi sacri le ricollegano al culto dell'imperatore[17]. Il *Shu-ching*, testo classico di storia tradizionale, compilato verso il V secolo a.C., narra come Shun, un leggendario sovrano del III millennio a.C., avesse la consuetudine di visitare ogni cinque anni le quattro montagne che segnavano i quattro settori del suo regno. Su ogni vetta offriva sacrifici al cielo e accordava udienze che riaffermavano la sua sovranità sui principi della regione. Il titolo assegnato al più alto funzionario di corte, il "(capo delle) quattro montagne", rivela l'importanza di quelle vette e la loro funzione di simboli nella suddivisione delle popolazioni e dei territori di cui si componeva l'impero. Anche il sacrificio compiuto su ciascuna vetta rispecchia l'antica convinzione cinese che le montagne costituiscano legami sacri con il cielo, da cui l'imperatore, in quanto Figlio del Cielo, ha ricevuto il suo mandato per governare. Il confucianesimo fece di Shun il modello del perfetto governante, il cui comportamento tutti gli imperatori virtuosi dovevano sforzarsi di emulare. Come l'imperatore ideale riceve il suo potere e la sua autorità per il tramite delle montagne, queste a loro volta sono per i confuciani la personificazione dell'importante principio della stabilità da cui dipende l'ordine della natura e della società. L'enorme massa delle montagne posa sulla terra, impedendole di muoversi: in modo analogo, il peso dell'autorità divina tiene insieme l'impero ed evita il disordine. Come le montagne hanno fatto da mura, proteggendo la Cina dagli invasori, da nord, ovest e sud, così gli imperatori, grazie alla forza della loro virtù, proteggono il popolo dagli attacchi nemici. Essendo una delle caratteristiche più durature del paesaggio, la montagna è anche il simbolo della lunga vita e del lungo regno di cui un buon imperatore dovrebbe godere in uno stato ben ordinato.

Questo patrimonio tradizionale non è scomparso nel periodo della Cina comunista, anche se ha inevitabilmente conosciuto rifunzionalizzazioni simboliche. Quando, nel 1960, gli scalatori cinesi riuscirono a conquistare l'Everest, un resoconto ufficiale dichiarò: «Riassumendo la nostra conquista dell'Everest, dobbiamo in primo luogo attribuire la nostra vittoria alla guida del partito comunista e alla impareggiabile superiorità del sistema socialista del nostro paese». Oltre ai concetti occidentali sulla conquista della natura, queste parole rammentano il motivo che induceva gli antichi imperatori a salire sul Wu-t'ai Shan, la montagna più importante della Cina: compiere sacrifici a testimonianza del successo delle loro dinastie. In questo caso, come in passato, scalare la montagna è stato considerato un atto politico per dichiarare al mondo il trionfo del regime. Un passo di un volume pubblicato dal governo, che descriveva la successiva ascesa dell'Everest nel 1975, faceva dell'alpinismo addirittura una specie di sacra missione intrapresa allo scopo di realizzare i valori più alti e le massime aspirazioni del sistema socialista. La conquista di

[15] Cfr. *Che cos'è la religione*, 2004, cap. I.

[16] Del resto, il modo in cui le montagne vengono percepite conosce, almeno nella tradizione occidentale, profondi cambiamenti: cfr. il classico studio di M. H. Nicholson, *Mountain Gloom and Mountain Glory. The Development of the Aesthetics of the Infinite*, Ithaca-New York 1959, in cui l'autrice illustra in particolare il cambiamento della concezione riguardante le montagne nella letteratura inglese del XVII e XVIII secolo, che da «escrescenze, porri, pustole» sulla faccia della terra, si trasformano nelle grandi cattedrali naturali del divino.

[17] Per quanto segue cfr. Bernbaum, 1991, pp. 51 sg.

quelle che un tempo, come l'Everest, erano state tipiche montagne sacre, è diventata così, nella Cina comunista, il simbolo della realizzazione del sogno del popolo: la trasformazione della Cina in un paradiso del proletariato.

Malgrado i tentativi ufficiali di sostituire i valori religiosi con quelli secolari, il concetto tradizionale di montagna sacra ha continuato a influire sulla visione che i cinesi hanno di se stessi e del paese in cui vivono. Quando alla fine della rivoluzione culturale il governo attenuò le restrizioni sulle pratiche religiose, i contadini si accalcarono a migliaia sul T'ai Shan per ringraziare la montagna. Nell'inverno del 1982 i giornali giapponesi riferirono il disorientamento dei funzionari locali che, dopo anni di governo comunista, non si sarebbero mai aspettati una simile reazione, e non sapevano come affrontarla. Secondo tali relazioni, i funzionari si appellarono al governo di Pechino per ricevere istruzioni su un problema che, trasformatosi in problema politico, rischiava di minare la fiducia nei valori secolari dello stato. La risposta delle autorità fu di arginare il risorgere di sentimenti religiosi, incoraggiando lo sviluppo delle montagne sacre come mete turistiche anziché di pellegrinaggio. Una funivia costruita da una ditta giapponese sale ora fino alla vetta del Wu-t'ai Shan.

[18] Cfr. Fr. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, Milano 1985, p. 47.

La capacità di determinate montagne sacre di conservare, pur nel mutare profondo del panorama culturale, precisi valori sacrali è rappresentata in modo paradigmatico dalla rinnovata funzione identitaria che in casi determinati, sullo sfondo di lotte ecologiche per la difesa del paesaggio e del territorio, esse hanno dimostrato di saper svolgere. È questo il caso di Pele, nelle Hawai, dove alcuni anni or sono scoppiò una violenta protesta contro l'installazione, decisa dal governo locale, di impianti geotermici sul vulcano della dea, il Kilauea, in vista dello sfruttamento ad uso industriale delle sue energie. I fedeli di Pele, infatti, ritenevano quest'operazione una profanazione estremamente offensiva e pericolosa dell'intimità della dea. Magma, vapore, lava, esalazioni e calore del Kilauea e del Mauna Loa apparivano ai loro occhi manifestazioni viventi della sua presenza e potenza. La loro visione del Kilauea come sito sacro richiama l'attenzione sul carattere di interdipendenza del mondo naturale e sull'esigenza di rispettarlo per motivi ecologici e spirituali.

Di qui una serie di iniziative e proteste anche legali per la tutela del monte in nome della libertà religiosa. Più in generale, si è assistito in tutta l'Oceania a scontri tra culture in nome delle montagne sacre. In Australia gli aborigeni hanno lottato per preservare dagli effetti devastanti del turismo l'integrità dei siti del Tempo del Sogno. In Nuova Zelanda, i maori si sono rivolti alle montagne ancestrali in quanto simboli della propria identità con la terra sottratta loro dai coloni inglesi. Né vanno trascurati casi analoghi manifestatisi presso le popolazioni indiane del Nord America a difesa di un patrimonio ecologico che è prima di tutto difesa della propria identità culturale.

Conclusioni

Luogo eccelso vicino al cielo, la montagna come luogo sacro gode di un doppio statuto di sacralità: è luogo di ierofanie, ma anche ponte gettato verso il trascendente. Mentre le culture tradizionali e in genere le religioni antiche di tipo politeistico hanno privilegiato il primo aspetto, le cosiddette religioni di salvezza hanno privilegiato il secondo, in particolare aprendosi a valorizzazioni mistiche. Ed è con un cenno a queste valorizzazioni che mi avvio alla conclusione.

Il monte è l'immagine preferita dei mistici cristiani[18]. Riccardo di San Vittore descrive i gradi della contemplazione come l'ascesa di un monte. Il mistico spagnolo

Giovanni della Croce dà ad una delle sue opere il titolo di *Subida del Monte Carmelo*. Matilde di Magdeburgo definisce Dio "un monte". Enrico Suso parla di un "monte selvaggio" come simbolo del divino che trascende il divino. Angelo Silesio, infine, nel suo *Pellegrino Cherubico*, canta: «Un abisso è certamente Dio; ma colui al quale vuole mostrarsi deve salire fino in vetta ai monti eterni» (*Pell. Cher.* V, 29). Un invito, quello a salire le vette dei monti eterni, che certo costituisce il traguardo e la meta del mistico, ma che, più prosaicamente, costituisce anche un invito cognitivo, a cui il nostro Convegno sarà sicuramente in grado di rispondere, ad ascendere verso le bellezze simboliche racchiuse nelle montagne sacre.



Sacro Monte di Varallo *(Centro di Documentazione su concessione della Riserva naturale del Sacro Monte di Varallo)*



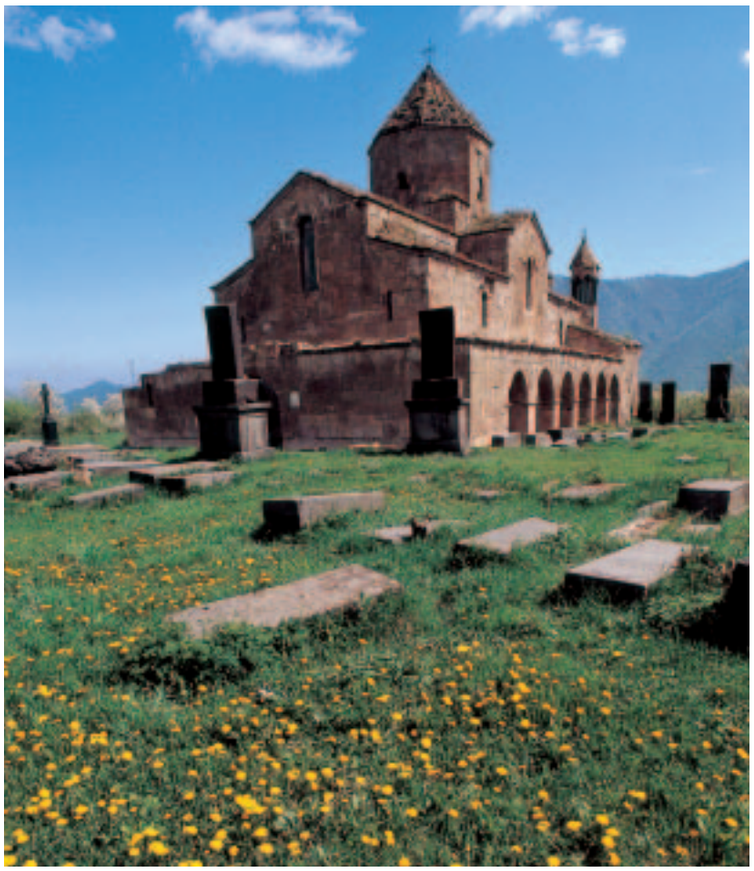
Etiopia, Epifania *(S. Ardissone)*





Etiopia, Sacerdote *(S. Ardissone)*





Armenia, chiesa di Odzun *(S. Ardissone)*



Etiopia, Lalibela, preghiera *(S. Ardissone)*



Armenia, monastero di Noravank *(S. Ardissone)*

Religioni, ambiente, paesaggio*

Thomas Matus

«Benvenuto nel mondo della realtà» dice Morpheus a Neo, riferendosi a quel che rimane della razza umana sopravvissuta, letteralmente, nel sottosuolo, al di sotto della superficie terrestre devastata dall'inquinamento industriale degli esseri umani e ora completamente dominata dalla dittatura digitale delle macchine. Neo, rappresenta "l'Eletto", il predestinato a liberare l'umanità dal sonno in cui la costringe Matrix, la Matrice.

La distopia presente nella serie cinematografica di *Matrix* costituisce l'equivalente oscuro dell'eucatastrofe che in *Il Signore degli Anelli* – il romanzo scritto da J.R.R. Tolkien e l'eccellente trilogia cinematografica che ne è stata tratta – determina i movimenti di Frodo l'Hobbit, in seguito alla distruzione dell'anello del potere. La dis-topia (anti-utopia) e l'eucatastrofe (la disfatta totale del male in seguito a un capovolgimento a favore delle più deboli forze del bene) rappresentano entrambe la risposta neo-mitica agli effetti devastanti che la società industriale del ventesimo secolo ha prodotto sull'ambiente e negli animi umani. Tanto *Matrix* quanto *Il Signore degli Anelli* si basano su un'interpretazione religiosa della condizione di disagio in cui versa l'umanità al giorno d'oggi: il primo risulta da un amalgama tra buddhismo New Age e apocalitticismo cristiano, mentre il secondo deriva da un insieme di cattolicesimo vagamente apofatico e mitologia nordica.

Di certo la mescolanza e la fusione di temi e simboli religiosi, così come di dottrine e pratiche di diversa provenienza, sono molto comuni ai nostri tempi. Non esiste al mondo religione che possa dichiararsi pura, nessuna che non sia stata contaminata dall'influsso esercitato dalle altre fedi religiose, le quali sono ora più che mai vicine, nonostante la pulizia etnica e il dislocamento geografico dei cristiani asiatici in occidente. Il "terreno" religioso viene costantemente "fertilizzato" – o "inquinato", dipende dai punti di vista – dal deflusso proveniente dai territori spirituali adiacenti, a prescindere da come si voglia chiamare tale processo, e cioè sia che lo si riconosca apertamente come "sincretismo", escludendo il senso teologicamente peggiorativo del termine, sia che si parli con cautela di "inculturazione" e "dialogo".

Escludendo il "sincretismo", vedo le sempre più complesse relazioni venutesi a creare di recente tra le religioni come una manifestazione concreta della necessità di affrontare la crisi mondiale, causata da scienza meccanicistica, tecnologia finalizzata alla guerra e industrializzazione aggressiva. Nessuna religione può dichiararsi estranea alla crisi, né tanto meno affrontarla da sola. Secondo le statistiche, il picco della produzione mondiale di petrolio potrebbe essere stato raggiunto attorno alla metà dell'anno 2004, o poco più tardi. Ciò significa che, anche senza Saddam Hussein e la dinastia americana dei Bush, la quantità di petrolio diminuirà e, di conseguenza, aumenterà il suo prezzo. La flessione di combustibile fossile potrebbe anche risul-

* Traduzione a cura di Luigia Formisano.

tare provvidenziale, se portasse alla produzione e al consumo di fonti di energia che non danneggino l'ambiente. Ma risulta difficile credere che l'emissione di gas che producono l'effetto serra possa diminuire, e che un giorno l'umanità non debba sperimentare le gravi ripercussioni ambientali causate dalla guerra tecnologico-industriale, sebbene tra di esse sia da escludere l'avvento improvviso di una seconda era glaciale immaginato da Whitley Strieber e nel film *The Day After Tomorrow.*

Qualunque sia il destino riservato all'umanità il giorno dopo la catastrofe, e che la fine dell'era tecnologico-industriale sia segnata da un boato o da un flebile lamento, le grandi religioni avranno un ruolo fondamentale, in quanto, nel bene e nel male, sono state presenti e determinanti agli albori della civiltà. Vorrei, dunque, suggerire una lettura diversa della storia religiosa, che veda la ricerca spirituale dell'umanità come un viaggio che dalla natura porta alla città, come un passaggio dall'ambiente naturale a quello urbano, con tutti i pro e i contro che tale transizione ha prodotto sulla natura stessa.

Natura come paesaggio dello spirito

Il comportamento religioso degli esseri umani, il nostro senso del sacro, è strettamente correlato al rapporto che abbiamo con il cosmo, ossia alla nostra percezione dell'ambiente in cui viviamo, sia esso vicino o lontano. L'uomo è incline a cercare nella natura simmetrie e messaggi, ossia volti e parole. Il riconoscimento della simmetria nei volti dei genitori e del messaggio potenzialmente intelligibile nelle loro voci viene cablato in maniera definitiva nel cervello e nella psiche del bambino. Tale riconoscimento continua ad essere attivo nell'arco di tutta la vita; da sempre i bambini giocano a individuare creature immaginarie nel profilo delle nuvole, e il rilevamento di simmetrie impressionanti sul pianeta Marte (la faccia di Cydonia, i crateri di forma perfettamente esagonale sparsi sulla sua superficie, le strisce di canali che serpeggiano attraverso alcune pianure e si intersecano perpendicolarmente) dà credito all'ipotesi che siano frutto dell'attività di creature intelligenti. Risulta vano il tentativo di negare l'esistenza di tali tracce di intelligenza da parte degli esponenti del complesso militare-industriale, Nasa ed altri: ci hanno fatto trovare volti e messaggi sulla terra, e ora è inevitabile scovarne anche su Marte.

La lettura in chiave religiosa della natura e la percezione di un volto e una voce divini nell'ambiente che ci circonda rivelano la nostra innata capacità di individuare simmetrie e messaggi, di carpire il significato di ciò che viene percepito dai nostri sensi. Innanzitutto, comprendiamo che ciò che è esterno a noi è allo stesso tempo diverso e simile e, in quanto somigliante, rappresenta per noi qualcosa di buono. La nostra capacità intellettiva parte dal presupposto secondo cui la nostra esistenza è giusta, e da ciò deriva la conclusione per cui qualsiasi cosa favorisca la nostra esistenza è altrettanto giusta, a prescindere dalla sua diversità. Ciò che produce in noi un timore reverenziale di tipo religioso non è tanto la diversità dell'altro, quanto piuttosto la comprensione del fatto che l'altro non è del tutto differente da noi. Come William Blake in uno dei suoi *Songs of Innocence*, avvertiamo una "spaventosa simmetria", e la mente ci induce a chiedere: «Quale mano o occhio immortale l'ha plasmata?». Quando le nostre facoltà sensoriali tentano di osservare l'universo nella sua interezza, percepiamo, invece, l'esistenza di una "totalità nascosta", un'essenza divina in fondo ad esso. Non si tratta propriamente della disquisizione scolastica che dall'ordine o "disegno divino" arriva all'esistenza di Dio; riguarda piuttosto l'intuizione romantica della componente sacra della natura. I poeti romantici

(come Gerard Manley Hopkins, dal quale abbiamo mutuato alcune espressioni) sostengono un ordine interno all'anima umana, il cui centro è sacro e quindi divino, a partire dalla nostra semplice comprensione della natura.

L'osservatore umano, da me identificato con un soggetto femminile per le ragioni che riporterò in seguito, apprendendo simmetrie e messaggi presenti nell'ambiente naturale, intuisce anche la sua unità. In altre parole, se consideriamo per ipotesi questa osservatrice, ella non solo vede nella massa di rocce una montagna e negli alberi che ricoprono le sue pendici una foresta, bensì riconosce la montagna e la foresta (e il cielo sovrastante e il prato costellato di fiori sul quale giace) come paesaggio. Non come dipinto di un paesaggio, bensì come il paesaggio reale che potrebbe ritrarre o meno. La pittura è vecchia almeno quanto la religione – vedi le grotte di Lascaux e Altamira – e forse ne è stata la prima espressione. Vico sosteneva che il canto ha preceduto il linguaggio, e allo stesso modo può darsi che l'iconografia sacra abbia preceduto la religione, o che almeno abbia costituito la sua prima testimonianza (un cristiano ortodosso sicuramente condividerebbe quest'ultima ipotesi).

Si noti che, con il termine "osservatore", si vuole indicare qui esattamente l'opposto dell'"osservatore oggettivo" proposto dalla scienza paradigmatica vecchio stile, il quale non è coinvolto dall'oggetto del "suo"[1] osservare. Tale ipotesi di assoluta oggettività e totale distacco dalla realtà osservata non è più sostenuta dalla scienza fisica, ma per molti, scienziati e non, è diventata come una sorta di fissazione nevrotica. Al contrario, gli osservatori umani con intenti religiosi si sentono parte del paesaggio e partecipi di quel che vi accade. La loro visione della "sacralità" della natura è dovuta alla simmetria e al significato che scorgono in essa: la considerano come una dimora familiare, un luogo al quale appartengono, mentre gli osservatori della scienza paradigmatica tradizionalista la vedono come una serie di oggetti esterni a sé, che essi studiano con l'intento di manipolare a piacimento, come una macchina da smontare per comprenderne il funzionamento. Fortunatamente, i paradigmi cambiano e la maggior parte degli scienziati hanno aperto gli occhi sul mondo reale e hanno compreso che allo stesso modo in cui osservano la realtà, incidono su di essa[2].

Ma forse comincio ad essere un po' troppo schematico. Anche gli osservatori religiosi hanno spesso operato un distacco dalla realtà visibile per favorire il raggiungimento di ciò che è invisibile. Talvolta questo atteggiamento a-cosmico, di rifiuto del mondo materiale, era solito giustificare la condotta distruttiva nei confronti del corpo umano e dell'universo vivente. Ma se ciò è accaduto nella storia religiosa, è semplicemente perché le comunità dei fedeli, come ogni società umana in generale, «subiscono un certo grado di isolamento a causa della cultura che le circonda, separandole dalla natura. Non esistono "nobili selvaggi", cioè uomini [e donne] naturali al punto da non risentire del tegumento della cultura»[3]. Queste ultime parole sono di Northrop Frye, che, nella stessa pagina del libro *The Great Code*, osserva: «Ogni vita umana che si rispetti, indipendentemente dalla religione professata, non può essere definita tale finché non si cominci a vedere un elemento illusorio nella realtà circostante, riconoscendo allo stesso tempo un fondo di verità nelle fantasie sviluppate su quel che invece potrebbe essere. A quel punto la realtà immaginaria e quella sottoposta all'immaginazione coincidono»[4]. Tutto ciò sembra suggerire che la visione della totalità celata dell'ambiente, la sua unità in quanto paesaggio, sia vera non perché esista davvero, ma perché tale risulta alla natura del suo osservatore.

[1] Il mio uso del pronome di genere maschile non inclusivo, in questo contesto, è voluto ed ironico.

[2] Ho sviluppato l'argomento in *Belonging to the Universe: New Thinking About God and Nature*, London 1992, un dialogo a tre voci con Fritjof Capra e David Steindl Rast; titolo italiano: *L'universo come dimora* (Feltrinelli).

[3] N. Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, Toronto 1982, p. 50.

[4] Frye, 1982, p. 50.

Le religioni e i loro paesaggi caratteristici

I filosofi della religione, e anche alcuni storici della religione, hanno tentato in vari modi di classificare e raggruppare le religioni secondo alcune caratteristiche generali, comuni ad alcune di esse e non presenti nelle altre. Uno di questi tentativi – non condivisibile da uno storico della religione che si rispetti – divide le religioni in "monoteiste" e "non-monoteiste". Permettetemi di dire, ancora una volta, che tale suddivisione è storicamente infondata, in quanto le tre religioni incluse nel primo gruppo – ebraismo, cristianesimo e islamismo – sono tutt'altro che univoche nelle loro rispettive definizioni di monoteismo; mentre le restanti religioni (induismo, buddhismo, taoismo e altre) non possono assolutamente essere raggruppate sotto classificazioni alternative come "politeiste" o "atee".

La dicotomia tra religioni "profetiche" e "sapienziali" sostenuta da Robert Charles Zaehner è di poco migliore[5]. È chiaro che il modo in cui egli ha cartografato le fedi mondiali sia dovuto a motivi didattici ed enciclopedici, ma qui va citato l'assioma in base al quale "la mappa non è il territorio". Se le religioni profetiche costituiscono l'opposto di quelle sapienziali, allora perché non può essere considerata profetica la dottrina sociale del buddhismo primitivo – la denuncia ironica dei costosi sacrifici reali e dell'individualismo upaniṣadico? E se la risposta è: «perché la profezia costituisce sempre l'*ipsissimum verbum* di un Dio personale», allora la domanda diventa: «Che dire dunque delle profezie bibliche che non fanno il nome di Dio, come *1° Maccabei* e il testo ebraico del *libro di Ester*, e dell'interpretazione apofatica della rivelazione del monte Sinai data da Gregorio Nisseno nella *Vita di Mosè*?». Meglio essere consapevoli del fatto che ogni religione contiene entrambi gli elementi, tanto "di sapienza" quanto di rivelazione "profetica", espressi in termini analoghi ma non univoci.

Vorrei qui suggerire un metodo "cosmico" per identificare le religioni maggiori, a seconda del paesaggio o dei paesaggi che caratterizzano ciascuna di esse. Di conseguenza avremo religioni della montagna, della valle fluviale e del deserto. Il peregrinare degli israeliti per le lande desolate, dopo l'esodo dall'Egitto, ha impresso il paesaggio del Sinai nel loro credo, mentre l'origine araba dell'Islam ha fatto sì che la fede del profeta Muhammed si collocasse sotto il bagliore di un sole non offuscato dalle nubi e riflesso dalle sabbie del deserto. Le "religioni del deserto" tenderanno quindi a un irriducibile monoteismo morale, in perfetta armonia con la desolazione del paesaggio originario.

Il cristianesimo ebbe origine sulle sponde del fiume Giordano, con il battesimo di Gesù, ma il simbolismo topografico è da ricercarsi nella vicinanza del fiume al mar Morto. Perciò il vangelo e il ministero pastorale di Gesù lo seguono nella discesa nel punto di maggiore depressione della superficie terrestre, e la tentazione nel deserto, subito dopo il battesimo, fa costantemente da sfondo ai suoi insegnamenti. Ma, proprio perché il territorio umile della nascita e della predicazione di Cristo è topograficamente complesso, anche la religione, sua e dei suoi seguaci, risulta difficile da classificare facendo riferimento a un singolo territorio.

Gli elementi arcaici e probabilmente pre-ari costitutivi dell'induismo – una congerie di religioni più che una sola religione, sebbene abbia la sua unità intrinseca nel *sanātana-dharma*, "eterna verità" – risalgono alle tradizioni proto-storiche della civiltà della valle dell'Indo. La sacralità di quest'area fluviale ruota attorno all'acqua, al latte e alla Madre, mentre sulle sponde del fiume Indo troviamo il prototipo degli *yogin*, figura maschile che medita in posizione (*āsana*) meditativa, assorto in uno

[5] Cfr. *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, a cura di R.C. Zaehner, London 1959-1977.

stato di contemplazione trascendente e circondato da animali sia feroci sia mansueti: Rudra nelle vesti di Śiva Paśupatināth, il Buon Pastore.

I fiumi nascono ai piedi delle montagne, oppure dai loro fianchi, e lo stesso Rudra funge da mediatore tra la religione della valle e quella delle alte vette. Il mito prevedico vuole Rudra-Śiva in una caverna ghiacciata situata tra le cime dello Himālaya, sul monte Kailāsa, assente ma vigile nel perenne *dharma-megha-samādhi* ("contemplazione del nembo portatore di verità"). Ma quando le competizioni degli dei, con la frullatura dell'oceano cosmico di latte per farne il burro dell'immortalità (*amṛta*), provocano, invece, il sollevarsi di un flusso di veleno che minaccia di inghiottire sia gli dei sia i mortali, ecco che interviene Śiva a salvare l'universo ingoiando il fluido mortale.

Leggendo questo mito dal nostro punto di vista, presi come siamo dalla preoccupazione per l'avvelenamento ambientale, ci sentiamo indotti a storicizzare la narrazione simbolica del mito e a prenderla come un ammonimento rivolto agli esseri umani per le conseguenze distruttive delle loro azioni – l'incenerimento delle foreste e lo sfruttamento eccessivo del terreno fertile – che hanno avuto inizio con la nascita dell'agricoltura. Ad ogni modo, anche senza storicizzarlo, il mito suggerisce l'intervento di un giudizio divino sulle azioni degli uomini a danno della natura.

Ovviamente il dio *yogin* dello Himālaya, nel suo perfetto isolamento, non rappresenta l'unica divinità montana. Possiamo considerare tale anche El Shaddai, l'Adonai che Mosè incontrò sull'Horeb: il Dio dei comandamenti al contempo tremendo e misericordioso. Il paradosso nella religione della montagna raggiunge livelli estremi, mentre il dualismo viene dogmatizzato e annullato allo stesso tempo, ad esempio quando il Dio della legge che decreta morte si manifesta come il benevolo e caritatevole donatore di salvezza, attraverso la grazia concessa per fede. La genealogia archetipale di Kṛṣṇa nella *Bhagavad-gītā* include sia la divinità montana, sia il mite signore di Kurukṣetra, "il campo della verità"; egli incarna il compassionevole mantenitore dell'ordine cosmico (Viṣṇu) e il terribile distruttore (il Tempo che divora tutto, capitolo 11), ma infine promette ad Arjuna grazia e liberazione, in nome dell'affetto nutrito nei suoi confronti ("perché mi sei caro", gli rivela nel capitolo 18).

È così che appare la Montagna divina, ora culminante in due vette identiche divise dall'abisso del paradosso, ora come unica destinazione del pellegrinaggio, il picco polare e la vetta centrale verso la quale ascendono tutti i sentieri, meta ultima di ogni ricerca.

L'urbanizzazione delle religioni: la città come archetipo

I sentieri della ricerca spirituale portano in misura variabile al deserto, alla montagna, alla valle profonda, ma alla fine ecco stagliarsi all'orizzonte una città, il *locus revelationis* definitivo. L'Islam, religione del deserto per eccellenza, è anche la storia di due città: Medina e La Mecca.

La missione di Gesù ha inizio nel deserto ma raggiunge il suo culmine a Gerusalemme, due volte archetipo in quanto città e montagna allo stesso tempo, dove i sacrifici sul monte Sion trovano adempimento nel sacrificio definitivo sul monte Calvario (*Lettera agli Ebrei*, *passim*).

È quel che accade anche al buddhismo originario, il cui seguace prototipo era il *muni*[6], girovago solitario: ben presto assumerà un carattere aggregativo, perfino "urbano"[7]. Uno dei testi fondamentali del canone Pāli, il *Mahā Parinibbāna Sutta*,

[6] Cfr. T. Ling, *The Buddha's Philosophy of Man*, London 1981, p. XIII.

[7] Cfr. Ling, 1981, p. XIV, e dello stesso autore, *The Buddha*, 1973.

parla degli ultimi giorni del Buddha come di un viaggio di città in città, in direzione del luogo natio, Lumbini (dove non arriverà mai, poiché il suo peregrinare termina nella piccola cittadina di Kuśinagara, col raggiungimento del *nirvāṇa*). Il mito biblico contrappone le città sorte in segno di sfida verso il cielo – dalla città di Caino (*Genesi* 4,17)[8] alla "città-prostituta" dalle sette colline (*Apocalisse* 17) – alla "città-vergine" mandata dal Signore (*Apocalisse* 21; *Ebrei* 11,16)[9].

L'urbanizzazione di una religione può anche portare al restringimento del suo campo visivo. L'avanzamento dal paesaggio naturale al terreno da pascolo e ai campi coltivati, e infine ai quartieri urbani, comporta una riduzione progressiva dello spazio sacro: la vastità dell'Eden (come riportato nella *Genesi*, «il giardino dell'Eden si estende dall'Egitto all'India»)[10] si riduce, poi, alla Terra Promessa, quindi alla Giudea e Gerusalemme e, infine, al Tempio e al Santo dei Santi[11]. Tutto ciò sembra suggerire che la sacralità di un luogo sia proporzionata alla sua convergenza verso il punto inscindibile in cui si colloca l'*axis mundi*. Tale contrazione del punto focale può portare tanto alla massima diffusione della religione quanto a un vicolo cieco: sono molte, in entrambi gli emisferi terrestri, le città sante abbandonate e i templi lasciati incustoditi prima ancora di cadere in rovina. Eppure le due "religioni urbane" per eccellenza, il buddhismo e il cristianesimo, si sono diffuse in lungo e in largo, innestando dottrina e rituali caratteristici del proprio credo in contesti culturali e sociali di gran lunga differenti. Il buddhismo è riuscito in un'impresa apparentemente impossibile: ha adeguato il *dharma*, che è la quintessenza del mondo culturale indiano, alla civiltà cinese, agli antipodi per diversità culturale, sebbene geograficamente contigua. Nel medesimo tempo, sia il cristianesimo che il buddhismo sono quasi scomparsi dai loro rispettivi luoghi d'origine, Asia occidentale e India.

L'urbanizzazione delle religioni, comunque, ha generato, e genera tuttora, ambivalenza e ambiguità. In particolar modo, forme antiche e moderne di cesaropapismo – dall'imperatore Giustiniano a George W. Bush e Silvio Berlusconi (gli ultimi due convinti di essere "unti del Signore") – hanno convertito la religione in strumento al servizio della politica governativa, a danno della fede e delle condizioni ambientali. Avendo La Mecca nel territorio del suo regno, la famiglia reale saudita ha diffuso il fondamentalismo della setta wahabita in tutto il mondo islamico, finanziandone la divulgazione col denaro ottenuto grazie al petrolio che inquina il mondo intero.

Gerusalemme, dal canto suo, continua ad essere un perenne *casus belli*, ed è come se entrambe le parti coinvolte nel conflitto desiderino vedere la città distrutta, piuttosto che lasciare che diventi la capitale del nemico. Quando la religione viene asservita alla città, oppure si richiude su se stessa, volgendo l'attenzione al proprio "Santo dei Santi", è inevitabile che diventi cieca davanti all'ingiustizia e alla guerra e insensibile alla deturpazione del paesaggio, a spese del quale avviene la crescita disordinata della città.

[8] Cfr. Frye, 1982, p. 144.
[9] Cfr. Frye, 1982, p. 141.
[10] Frye, 1982, p. 158.
[11] Cfr. Frye, 1982, p. 159.

Sperando nell'eucatastrofe

Dom Bede Griffiths, un monaco benedettino camaldolese che ha vissuto in India gli ultimi quarant'anni della sua vita, si è reso perfettamente conto del meccanismo per cui una religione che si chiude nell'ambiente urbano diventa complice delle imprese distruttive degli esseri umani a danno del pianeta. Tra i libri della sua biblioteca personale, situata nell'*aśram* di Śāntinavam nell'India meridionale, ne ho trovati un paio risalenti al 1990, i quali propongono due pareri discordanti riguardo

il disastro ecologico che i rispettivi autori prevedono come possibile, o inevitabile, conseguenza della devastazione planetaria causata dall'uomo. Bill McKibben, in *The End of Nature* (New York 1990), presentava una visione desolante delle conseguenze dovute al riscaldamento globale, sostenendo la sua ipotesi con dati scientifici un tempo forse opinabili ma ormai diventati dati di fatto; alcune di queste sue proiezioni hanno poi ispirato il film *The Day After Tomorrow*. Più tardi, nello stesso anno, fu pubblicato *The Rebirth of Nature: The Greening of Science and God* (London 1990) di Rupert Sheldrake, il quale attaccava il livello di allarmismo presente in McKibben, sebbene egli stesso conservasse un tono pressante di urgenza[12].

Anche Dom Bede Griffiths può essere stato incline al pessimismo, ma senza arrivare alla disperazione. Egli ha notato «la diffusione generale della sensazione di essere giunti alla fine di un'era, la quale ha avuto inizio tre secoli fa con le scoperte di Galileo e Newton e si è risolta nello sviluppo graduale di una filosofia materialistica e di un modello meccanicistico dell'universo. Col passare del tempo tutto ciò ha avuto un effetto deleterio sull'intera società: il sistema industriale attuale e la tecnologia moderna rappresentano il risultato immediato di tale visione meccanicistica dell'universo, la quale, inoltre, controlla l'intero sistema sociale, politico ed economico dell'occidente, influenzando persino arte, etica e religione. Dunque viviamo in un mondo che è andato evolvendosi nell'arco dei tre secoli scorsi, ed è giunto a una crisi risolutiva solo nell'ultimo secolo»[13]. Il modello meccanicistico «gradualmente produrrà effetti negativi inevitabili, con il rapido esaurirsi delle risorse materiali e l'inquinamento ambientale, fino ad arrivare alla creazione di armi capaci di scatenare una guerra nucleare di proporzioni tali da spazzare via l'umanità e l'intero pianeta»[14]. «La transizione da una società meccanicistica a una organica potrebbe anche avvenire in maniera graduale, senza causare troppi conflitti, ma è più probabile che si verifichi una catastrofe generale, un collasso delle strutture economiche, sociali e politiche della civiltà odierna. Bisogna tenere a mente – e ciò ha enorme importanza – che i conflitti del mondo contemporaneo non sono dovuti esclusivamente ad errori di calcolo e insuccessi degli uomini. Si è verificato un capovolgimento dei valori umani, uno smembramento della spiritualità, che ha messo in gioco forze ben al di là della comprensione materialistica umana. La crisi attuale è stata disposta dall'intero sistema scientifico e filosofico, il quale ha influito negativamente sulla religione e ha portato all'ateismo. In questo processo di sviluppo sistematico i valori spirituali originari sono stati abbattuti e il sistema materialistico di cui si parlava prima ha avuto la meglio, sprigionando forze non appartenenti al mondo fisico e umano. Qualora dovesse aver luogo una guerra nucleare, non accadrà per volontà di qualcuno, ma a causa di forze inconsce e incontrollabili che manipolano la coscienza dell'essere umano»[15].

Dom Bede, dalle conversazioni con il professor Sheldrake (i due erano molto amici), ha notato una contro-tendenza in atto tra gli scienziati, soprattutto tra quelli che sono anche dediti a una spiritualità personale. Griffiths e Sheldrake hanno ricordato che «la filosofia cristiana tradizionale della natura, così come veniva insegnata nelle scuole delle cattedrali e nelle università medievali, era di tipo animistico, poiché si basava sulla convinzione che tutti gli esseri viventi possedessero un'anima»[16]. Sheldrake ha percepito tra alcuni colleghi studiosi di materie scientifiche e di altre discipline la tendenza a rinnovare tale visione animistica e organica del mondo[17]. Dom Bede, inoltre, ha osservato che «è in atto un nuovo movimento […]. Cominciamo ad essere in grado di sostituire il sistema e il modello meccanicistici dell'universo con un modello organico. Ciò significa ritornare alla sapienza tradizio-

[12] Cfr. R. Sheldrake, *The Rebirth of Nature: The Greening of Science and God*, London 1990, p. 178.
[13] B. Griffiths, *A New Vision of Reality: Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith*, Springfield (Illinois) 1989/1992, p. 276.
[14] Cfr. Griffiths, 1989/1992, p. 278.
[15] Cfr. Griffiths, 1989/1992, p. 295-296.
[16] Sheldrake, 1990, p. 33.
[17] Sheldrake, 1990, p. 123-188.

nale, la stessa sapienza che ha guidato la condotta degli esseri umani per migliaia e migliaia di anni, e che ha costituito le fondamenta delle grandi società del passato»[18].

Forse le voci di persone provenienti da fedi e discipline accademiche differenti che condividono le stesse opinioni potranno farci vedere un barlume di speranza, sebbene possa essere troppo sperare nel tipo di "eucatastrofe" di cui parla Tolkien, una "pulizia della Contea" che coinvolga il mondo intero. Siamo andati troppo oltre per poterci aspettare una soluzione del genere, e il riscaldamento globale in atto, in gran parte conseguenza dell'attività e dell'industria umana, alla fine presenterà il conto – in verità sembra averlo già fatto, come dimostrano le disastrose perturbazioni atmosferiche che colpiscono le coste occidentale e orientale del Nord America nella stagione corrente. Tuttavia c'è ancora speranza, ed è qui, nella nostra apertura al dialogo e alla riflessione sulla "sapienza tradizionale", e forse anche nell'essere disposti a cambiare i nostri stili di vita, sia come individui sia come comunità. Tutto ciò in vista del cambiamento della nostra coscienza collettiva, e della riscoperta del carattere sacro dell'universo di cui costituiamo una parte consapevole.

[18] Griffiths, 1989/1992.



Lago Maggiore dal Sacro Monte di Ghiffa *(Centro di Documentazione su concessione della Riserva naturale del Sacro Monte di Ghiffa)*



India, valle dello Spiti *(L. Musso)*





Monache in meditazione *(G. Lorenzato)*





Dolomiti *(A. Barbero)*

Monti e sacralità del territorio in una prospettiva antropologica: le montagne sacre e i nativi americani

Enrico Comba

Introduzione

La connessione tra sacralità, montagne e territorio è ampiamente diffusa tra le culture più diverse, tanto da presentarsi come un elemento costante e quasi universale. Tale ampia diffusione, tuttavia, rischia di mascherare, dietro l'apparente "naturalità" del fenomeno, i meccanismi specificamente culturali che ne stanno alla base. Ben lungi dall'essere il semplice riflesso sulla mente umana di quelle caratteristiche spontanee e "naturali" che costituiscono l'essenza dei fenomeni orografici – l'altezza, la maestosità, l'imponenza – l'attribuzione di sacralità a un rilievo montano consiste in un meccanismo di creazione e costruzione culturale, attraverso il quale si attribuisce un significato simbolico a una parte del paesaggio che altrimenti non ne avrebbe alcuna.

Soltanto uno sguardo ampiamente comparativo, che tenga conto dei fenomeni presenti nelle più diverse regioni del mondo, ci può consentire di vedere come tale processo di attribuzione di un significato sacrale sia ampiamente imprevedibile e arbitrario, talora identificando come particolarmente significativo e importante dal punto di vista religioso un rilievo che potrebbe sembrare del tutto insignificante, mentre in altri casi si pone l'accento su elementi salienti e imponenti del paesaggio. La montagna, come ogni altro fenomeno della natura, non è sacra in sé, ma solo in quanto viene investita di un significato simbolico da parte di un gruppo di esseri umani: ogni cultura ha l'esigenza di caricare di significato simbolico il mondo che la circonda, ma per fare questo deve operare attraverso un meccanismo di selezione e di identificazione, scegliendo, distinguendo, separando e mettendo in evidenza certi aspetti piuttosto di altri[1].

L'uomo tende sempre a trasformare il mondo in cui vive, a imprimere una serie di segni che lo trasformino in un universo di significati, un fitto sistema di riferimenti simbolici. La maggior parte delle culture ha effettuato questa operazione di trasformazione della natura e di costruzione del mondo culturale soprattutto attraverso strumenti intellettuali, imprimendo sulla natura, sul paesaggio, sul territorio, una serie infinita di creazioni culturali che li rendessero significativi: luoghi sacri, tracce del passaggio di spiriti o di antenati mitici, siti che ricordano eventi più o meno definiti del passato, località privilegiate per il contatto con l'aldilà, sono modalità diverse a cui le società umane ricorrono frequentemente per costruire un universo di significati a partire dallo spazio geografico in cui vivono. Soltanto in alcuni casi l'intervento dell'uomo giunge a modificare materialmente il paesaggio, con un cumulo di pietre, un palo di legno, una piccola effigie o un altare per offerte. Le grandi religioni hanno ulteriormente ampliato questa tendenza, costruendo santuari, templi, monumenti, che rendessero evidente la natura religiosa di appropriazione culturale di determinati luoghi ritenuti particolarmente significativi.

[1] *Sacred Sites, Sacred Places*, a cura di D.L. Carmichael et al., London-New York 1994.

Sarebbe tuttavia del tutto improprio pensare che la sacralizzazione dello spazio, e dei monti in particolare, debba identificarsi unicamente con queste forme di "monumentalizzazione", riscontrabili soprattutto nelle grandi religioni dominanti del mondo attuale. Infatti, accanto a queste manifestazioni religiose più evidenti e imponenti, si scorge un pullulare di esperienze religiose più nascoste e anonime, legate a contesti locali e ad ambiti cultuali circoscritti e di dimensioni ridotte, ma che tuttavia assumono, dal punto di vista di una comparazione ad ampio spettro, un ruolo assolutamente cruciale, perché ci mostrano alcuni importanti aspetti culturali che risultano meno evidenti o meno espliciti nel caso delle religioni dominanti.

Il paesaggio è una realtà esterna, ma nell'esperienza umana diviene una realtà interiore, fatta di ricordi, di sogni, di sentimenti, di tradizioni. Questo è espresso con grande incisività in un passo dello scrittore nativo Scott Momaday:

> East of my grandmother's house the sun rises out of the plain. Once in this life a man ought to concentrate his mind upon the remembered earth, I believe. He ought to give himself up to a particular landscape in his experience, to look at it from as many angles as he can, to wonder about it, to dwell upon it. He ought to imagine that he touches it with his hands at every season and listens to the sounds that are made upon it. He ought to imagine the creatures there and all the faintest motions of the wind. He ought to recollect the glare of noon and all the colors of the dawn and dusk [2].

I popoli nativi americani, come quelli di altre regioni del mondo, identificano nell'universo la presenza di una sorta di energia, misteriosa e potente, che si manifesta attraverso la molteplicità di esseri e di oggetti che costituiscono il mondo naturale e visibile, ma che non si identifica con questi. Si tratta di una forza vitale che pervade tutto l'universo e determina il movimento, la crescita, la continuità di tutte le cose. Compito dell'umanità è quello di cercare di mantenere un relativo equilibrio tra le forze visibili e invisibili che costituiscono il cosmo e consentire lo sviluppo e la crescita della forza vitale, attraverso la conduzione di appositi atti sacri, rituali e cerimonie che consentono il mantenimento di relazioni armoniche tra l'uomo e le varie altre componenti dell'universo. Di particolare importanza, per la pratica di queste attività cerimoniali, sono determinate località collocate sul territorio, che rivestono un ruolo determinante ai fini della corretta esecuzione delle pratiche rituali.

> Tribal religions view the landscape as an integral part of religious experience because it is not only the locus for human experience but the earth itself is a living entity and manifests its relationship to all forms of life by sustaining them. Landscapes have interlocking sets of locations which are holy in and of themselves because they are the most specific means whereby the earth can relate to lesser entities [3].

Sottolineare questi aspetti e porre l'accento sulle tradizioni religiose più marginali e meno note è probabilmente importante in questa sede, non solo perché spesso l'etnologo è l'unico studioso che si prende a cuore lo studio e la comprensione di tali tradizioni religiose dimenticate, ma anche perché le piccole religioni continuano a sopravvivere nella contemporaneità e costituiscono una parte, certamente di scarsa entità numerica, ma non per questo meno significativa del panorama religioso che si delinea nel mondo attuale.

Che il tema delle montagne sacre presenti un aspetto di spiccata contemporaneità lo dimostrano alcuni episodi recenti, in cui la difesa di un territorio sacro da parte di popolazioni native è assurto agli onori della cronaca: è accaduto per le polemiche suscitate dalla costruzione di un osservatorio astronomico sul Monte Graham

[2] N. Scott Momaday, *The Way to Rainy Mountain*, Albuquerque 1968, p. 83.

[3] *Native American Sacred Sites and the Department of Defense*, Report Submitted to the U.S. Dpt. of Defense, a cura di V. Deloria jr. - R.W. Stoffle, 1998, cap. 2,5.



1. *Bear Butte (South Dakota). Veduta della montagna sacra presso la quale, secondo la tradizione, gli Cheyenne ebbero in dono le Sacre Frecce, simbolo dell'unità e della continuità della nazione* (E. Comba).

in Arizona, ritenuto un luogo sacro dagli Apache, o per le battaglie legali durate diversi decenni e ancora in corso riguardanti le Black Hills, un gruppo di alture del South Dakota ritenute dai Lakota e da altri gruppi nativi come territorio sacro dotato di un particolare valore spirituale. Sarà infatti analizzando più a fondo alcuni esempi tratti dal mondo culturale dei nativi americani che potremo comprendere meglio il significato culturale e spirituale che le montagne sacre rivestono per i popoli indigeni del Nuovo Mondo.

Il caso di Bear Butte: la montagna sacra degli Cheyenne

Situato nella parte occidentale dello stato del South Dakota, poco a nord delle Black Hills, le montagne sacre che costituiscono il cuore della regione delle Pianure, Bear Butte è un piccolo rilievo che si erge solitario dalla pianura consentendo un'ampia panoramica in ogni direzione e una buona visione delle colline che si stendono verso meridione (fig. 1). Designato nel 1965 dal governo americano come Località di Interesse Storico Nazionale, questa altura rappresenta da secoli un preciso punto di riferimento per le popolazioni native, che l'hanno circondata di attenzioni e di venerazione: qui si recano ancora individualmente o a gruppi per pregare, per offrire sacrifici e per meditare in silenzio e attendere un messaggio dall'invisibile, una pratica religiosa che viene in genere designata con il termine di "ricerca della visione". Anche il famoso capo guerriero dei Lakota Crazy Horse si arrampicò su quest'altura quando, appena adolescente, si accinse a intraprendere la sua personale ricerca della visione, dopo essersi purificato con il rito della capanna del sudore



2. *Capanna dei Lakota per la cerimonia del sudore, un rito di purificazione che viene praticato come fase preparatoria in una grande quantità di occasioni e di celebrazioni religiose* (E. Comba).

(fig. 2). Alle pendici del colle, nel 1857, un grande consiglio di tribù si riunì durante l'estate per discutere delle importanti novità che stavano modificando l'esistenza delle popolazioni native: presto gli avvenimenti si sarebbero rivelati un flusso travolgente e inarrestabile che avrebbe radicalmente trasformato la vita dei popoli delle Pianure[4].

Tuttavia, sebbene diversi gruppi di nativi considerino questa collina come un luogo eminentemente sacro e importante, essa svolge un ruolo particolarmente significativo nella storia sacra degli Cheyenne, molti di quali vengono regolarmente in visita alla montagna dalla loro riserva nel Montana, mentre altri ancora giungono qui dal lontano Oklahoma, dove sorge la riserva degli Cheyenne meridionali. La collina per loro si chiama Nowah'wus, che significa "dove il popolo viene istruito", e qui si sono svolti alcuni avvenimenti chiave nella storia del popolo Cheyenne. Due giovani della tribù, uno dei quali era uno sciamano, giunsero presso il piccolo specchio d'acqua azzurra che ancora oggi si può vedere ai piedi di Bear Butte: erano alla disperata ricerca di cibo per il loro popolo che stava soffrendo la fame, perché non

[4] A. Gulliford, *Sacred Objects and Sacred Places: Preserving Tribal Traditions*, Boulder 2000, p. 144.

si trovavano più animali da cacciare. Mentre attraversavano a nuoto il lago il più giovane venne improvvisamente attaccato da un serpente acquatico che lo trascinava a fondo. I due vengono soccorsi da un uomo coperto da una pelle di lupo, che uccide il mostro e li invita a cercare un'apertura nella montagna: qui il giovane sciamano e il suo compagno incontrano una vecchia che vive in una grotta all'interno della montagna, e che si informa sullo scopo della loro ricerca. I due anziani abitatori della montagna mostrano ai due giovani un numero immenso di animali che si stendono in ogni direzione e presentano loro una giovane donna, che sarà presa in moglie dal più giovane: il nome della donna è Ehyophstah, la "donna dai capelli gialli", la figlia degli spiriti della terra[5].

L'uomo con la pelle di lupo è Nonoma, lo spirito del Tuono, mentre la vecchia è Esceheman, "nostra nonna", la personificazione della terra: la loro figlia è uno spirito di bisonte, donato agli uomini affinché possano sopravvivere. Il suo ruolo è molto simile a quello di Ptehincalasanwin, la Donna Bisonte Bianco della tradizione Lakota. Il maggiore dei due giovani, lo sciamano, è Motseyoef (Dolce Medicina), il profeta ed eroe culturale della storia Cheyenne, il quale fornì alla sua gente le prime forme di organizzazione sociale e le prime istituzioni culturali. Tutte queste cose sono rappresentate materialmente da un oggetto sacro, *Maahotse*, le Sacre Frecce, che Motseyoef portò al suo popolo dalla montagna sacra e che ancora oggi sono conservate con reverenza tra gli Cheyenne meridionali dell'Oklahoma.

La donna-bisonte si presenta quindi come una manifestazione dello spirito che governa gli animali e che consente ai cacciatori di ottenere le loro prede come offerta e dono che gli animali fanno agli umani, in segno di benevolenza e di commiserazione. La caverna nella montagna è il luogo in cui tutti gli spiriti animali risiedono e dove ritornano le anime degli animali uccisi, a patto che vengano uccisi secondo le regole che sono state insegnate al popolo Cheyenne dal loro profeta, il quale ottenne queste essenziali regole di condotta durante il suo soggiorno nel ventre della montagna sacra.

Vediamo quindi come, per il pensiero tradizionale degli Cheyenne, la montagna sacra si configuri come un vero e proprio centro dell'universo. Dalla montagna provengono gli oggetti sacri che costituiscono il simbolo della continuità e della sopravvivenza della nazione, l'incarnazione della loro storia e del loro passato: le Sacre Frecce, *Maahotse*, donate dal mondo divino agli Cheyenne per il tramite dell'eroe culturale[6]. Ma, al tempo stesso, Bear Butte rappresenta anche un'immagine archetipica di montagna, il luogo che collega i diversi piani dell'universo, la terra profonda, *Nsthoaman*, alle regioni più prossime del cielo, *Setovoom*. All'interno della montagna si aprono le caverne ove risiedono gli spiriti degli animali, *Heszevox*, dalle quali proviene la forza generativa che promuove la riproduzione e la moltiplicazione delle specie viventi e alle quali ritornano le componenti spirituali degli animali uccisi[7]. La montagna svolge quindi un ruolo cosmologico essenziale, come fulcro intorno al quale ruota il complesso ciclo delle esistenze, che unisce l'uomo e gli animali in una perpetua alternanza di morti e di nascite, governata dal rapporto di scambio che si è instaurato fin dall'inizio dei tempi tra mondo umano e mondo animale grazie all'intervento dello spirito del Tuono.

Questo spiega il motivo per cui la montagna è ancora oggi considerata il centro delle tradizioni più sacre e il luogo privilegiato per la trasmissione della storia della nazione da una generazione all'altra, come abbiamo potuto osservare di persona nell'estate 2002. Gruppi di Cheyenne, composti da giovani, adulti e anziani, si recano regolarmente in visita a Bear Butte, per onorare la località in cui ebbero origine le tradizioni e le istituzioni fondamentali sulle quali si fonda la loro cultura.

[5] K. H. Schlesier, *The Wolves of Heaven: Cheyenne Shamanism, Ceremonies, and Prehistoric Origins*, Norman 1987, pp. 77-78.

[6] P. J. Powell, *Sweet Medicine: The Continuing Role of the Sacred Arrows, the Sun Dance, and the Sacred Buffalo Hat in Northern Cheyenne History*, 2 voll., Norman 1969 (2ª ed. 1979).

[7] Schlesier, 1987, p. 5.

L'idea di un luogo originario, che costituisce il centro del mondo per una determinata tradizione culturale, è un fenomeno ampiamente diffuso in tutto il continente americano, e frequentemente tale centro viene identificato con una montagna, un'altura, un rilievo. Tale concezione ha la funzione di costituire uno strumento simbolico di orientamento e di radicamento di una comunità umana in un determinato territorio, indipendentemente dal fatto che la localizzazione concreta di questo centro possa cambiare con il passare del tempo, seguendo gli spostamenti dei gruppi umani e le vicende della storia.

Luoghi di potere e ricerca della visione

A poca distanza da Bear Butte, sempre nel South Dakota, s'innalza un sistema montuoso che sovrasta le pianure circostanti e si staglia contro l'azzurro del cielo con il colore scuro delle cime degli alberi: sono appunto le Colline Nere, le Black Hills, che devono il loro nome originario, *Paha Sapa* in lingua lakota, proprio a questa caratteristica cornice scura che le rende visibili anche a grande distanza. Intorno a queste splendide alture, ricoperte di foreste di conifere e costellate di laghi, picchi rocciosi, torrenti scroscianti e radure ombreggiate, si svolsero le più aspre battaglie fra l'esercito degli Stati Uniti e le popolazioni native della regione. Il trattato che il governo stipulò con i principali rappresentanti dei Lakota e di altri gruppi nel 1868, dopo un lungo periodo di conflitti militari, aveva assegnato il territorio delle Black Hills come dominio perpetuo ed esclusivo della nazione indigena. Ma la pressione dei coloni stava crescendo in misura incontenibile, fin da quando, nel 1861, era stato creato proprio a ridosso di questa regione il Territorio del Dakota, che diventerà nel 1889 il quarantesimo stato dell'Unione. La scoperta di oro nelle Black Hills nel 1874 produsse una spaventosa accelerazione nel movimento di coloni, avventurieri, minatori, che penetravano senza scrupoli nel territorio che era stato assegnato ad uso esclusivo dei popoli indigeni. Sorsero centri di prospezione mineraria, insediamenti, strade, vere e proprie cittadine. La situazione di tensione e di conflitto divenne sempre più grave, fino a richiedere l'intervento dell'esercito, che entrò immediatamente in azione con la campagna militare del 1876. Nonostante l'inaspettata vittoria contro le truppe di Custer sul Little Big Horn, che produsse un effetto travolgente sull'opinione pubblica, le popolazioni native vennero rapidamente costrette alla resa e alla sedentarizzazione presso agenzie controllate dall'esercito. Un nuovo trattato venne sottoposto nel 1877 ad alcuni membri della tribù, ottenendo rapidamente e con mezzi alquanto discutibili, la cessione delle Black Hills[8]. Sebbene il trattato fosse stato rapidamente ratificato dal Senato, la commissione che aveva curato la raccolta delle firme aveva trascurato l'obbligo, previsto dal trattato precedente, di ottenere il consenso dei tre quarti della popolazione. Iniziò così, nel 1920, una lunga battaglia legale, che si è trascinata fino a oggi con alterne vicende[9], mettendo in luce come questo territorio non rappresenti per i Lakota solo un valore economico, ma soprattutto un insostituibile valore simbolico. Anche di fronte alla proposta di un indennizzo monetario, emanato in seguito alla decisione della Corte Suprema nel 1989 che sostanzialmente ha dichiarato l'illegalità dell'espropriazione delle Black Hills, il governo tribale ha rifiutato, sulla base del principio secondo cui "le sacre Black Hills non sono in vendita".

Anche per i Lakota, infatti, le Black Hills costituiscono un centro dell'universo. Secondo le parole del leader spirituale Pete Catches:

[8] G.E. Hyde, *Red Cloud's Folk: A History of the Oglala Sioux Indians*, Norman 1937; J.C. Olson, *Red Cloud and the Sioux Problem*, Lincoln 1965.

[9] E. Lazarus, *Black Hills White Justice: The Sioux Nation Versus the United States 1775 to the Present*, New York 1991.

> To the Indian spiritual way of life, the Black Hills is the center of the Lakota people. There, ages ago, before Columbus travelled over the sea, seven spirits came to the Black Hills. They selected that area, the beginning of sacredness to the Lakota people. Each spirit brought a gift to the Lakota people […] Our people that have passed on, their spirits are contained in the Black Hills. This is why it is the center of the universe, and this is why it is sacred to the Oglala Sioux. In this life and the life hereafter, the two are together[10].

In tempi molto antichi, i Lakota dovevano considerare come centro del mondo e origine della loro nazione la regione del Minnesota settentrionale che ruota intorno a Mille Lacs. Poi, in seguito a una serie di spostamenti e di conflitti con le popolazioni circostanti, si trasferirono a occidente, penetrarono nella regione delle Pianure e finirono per identificare nelle Black Hills il centro dell'universo indigeno. Vediamo quindi come l'attenzione simbolica possa focalizzarsi su località diverse nel corso della storia, pur mantenendo inalterato il principio di collegamento simbolico tra un gruppo umano e lo spazio in cui abita, gli esseri che lo popolano, il passato che conserva la memoria della sua origine e della sua peculiarità. L'individuazione del luogo sacro non è tuttavia completamente arbitraria, infatti i Lakota, creando un proprio legame simbolico con le Black Hills, hanno seguito l'esempio di numerose altre popolazioni della regione, già presenti al momento del loro arrivo nelle Pianure, che avevano eletto quelle alture incorniciate da pini come il centro dell'universo e il luogo sacro per eccellenza: Kiowa, Comanche, Crow, Arapaho, Cheyenne, Omaha, Mandan, Hidatsa e altri ancora[11]. Sebbene a volte opposti gli uni agli altri da aspri conflitti e rivalità, che finirono per costringere alcuni gruppi a trasferirsi in aree anche molto lontane dalle colline, queste popolazioni native continuano fino al giorno d'oggi a mantenere una serie di nozioni relative alla geografia sacra della regione e numerose tradizioni mitologiche che si svolgono intorno alle pendici delle Black Hills.

Le tradizioni orali lakota, in analogia con quelle degli altri popoli delle Pianure, pongono una stretta relazione fra la terra e gli animali, in particolare i bisonti: questi animali abitano nel mondo sotterraneo e vengono offerti in dono agli uomini, in genere per il tramite di un intervento soprannaturale che li fa emergere sulla superficie della terra attraverso un'apertura nel terreno o da una grotta[12]. I Lakota sostenevano che la loro nazione aveva le sue origini nelle Black Hills[13] e vi sono indizi che fanno supporre che anche i bisonti siano scaturiti dalle profondità della terra proprio in quella regione, probabilmente proprio dall'apertura che si apre nelle profondità della terra, nota come Wind Cave. Un anziano Lakota ricordava come le alture fossero il luogo preferito per cercare rifugio durante l'inverno, sia per gli uomini sia per i bisonti: «Secondo una leggenda tribale queste colline costituivano una figura femminile reclinata dai cui seni scorrevano le forze vitali e a cui essi [i Lakota] si recavano come un bambino verso le braccia della mamma»[14].

Le storie della creazione o delle origini dei popoli amerindiani spesso si riferiscono a un'epoca in cui uomini e animali non erano ancora perfettamente differenziati, in cui le specifiche qualità degli uni e degli altri erano mescolate ed essi potevano comunicare facilmente fra di loro. Successivamente, alcuni eventi, raccontati nei miti, produssero la separazione e la distinzione degli esseri viventi, a ciascuno dei quali vennero assegnate determinate caratteristiche fisiche e comportamentali e furono istituite le relazioni che vigono ancora oggi tra tutti gli esseri del creato. Queste vicende si svolgono in un tempo e in uno spazio mitologici, ma trovano solitamente una collocazione in determinati punti del paesaggio, che la tradizione ricol-

[10] Citato in E.I. Hansen, *Sacred Lands*, in "Points West", Summer 2000, pp. 1-4.

[11] L. Sundstrom, *Mirror of Heaven: Cross-cultural Transference of the Sacred Geography of the Black Hills*, in "World Archaeology", 28/2 (1996), pp. 177-189.

[12] E. Comba, *Il cerchio della vita: uomini e animali nell'universo simbolico degli Indiani delle Pianure*, Torino 1999, p. 175.

[13] Gulliford, 2000, p. 146.

[14] Lazarus, 1991, p. 8.

lega a specifici accadimenti avvenuti nei tempi primordiali. Ad esempio, intorno alle Black Hills Cheyenne e Lakota individuano la Pista della Grande Corsa, la traccia lasciata da un importante evento dei tempi delle origini, che figura tra le principali tradizioni mitologiche dei due popoli. La corsa venne indetta per decidere, in base al vincitore, se i quadrupedi dovessero cibarsi dei bipedi o viceversa: gli uomini, aiutati da alcuni uccelli da preda, vinsero la gara e stabilirono così che si sarebbero cibati della carne degli animali e, in cambio, avrebbero lasciato i propri corpi alla terra, affinché si decomponessero e divenissero cibo per le piante e gli animali[15].

Come nel caso delle narrazioni sacre relative a Bear Butte già analizzate, anche qui troviamo che la montagna sacra si colloca al centro del ciclo delle esistenze, che unisce umani e animali in un continuo scambio e in un continuo rapporto di reciprocità: gli animali danno la propria vita per consentire agli umani di sopravvivere e di costruire la propria cultura, ma gli umani stessi, al termine della vita, tornano a fornire la sostanza da cui gli animali traggono alimento. Inoltre il racconto stabilisce l'origine della conformazione attuale delle Black Hills e l'instaurazione di un ordine nell'universo[16].

Il tracciato di questa antica pista che corre in cerchio intorno alle Black Hills è chiaramente rappresentato in una mappa delle colline disegnata, tra il 1890 e il 1910, da Amos Bad Heart Bull[17], e anche se è praticamente impossibile osservarla sul terreno, la si può tuttavia distinguere abbastanza chiaramente grazie alle fotografie scattate da grande altezza con i satelliti[18].

Inoltre, tutta l'area delle Black Hills è costellata, secondo la visione tradizionale dei popoli nativi, da luoghi sacri, località in cui tradizionalmente ci si reca per meditare, riflettere, offrire sacrifici, digiunare e pregare per ottenere un messaggio o una rivelazione dal mondo invisibile, una "visione". Una delle principali vette delle colline, Harney Peak, viene considerata dai Lakota come il centro del cosmo e qui venne trasportato Black Elk durante la sua famosa visione giovanile, dove ottenne il messaggio spirituale che costituì il punto di riferimento della sua intera esistenza[19].

Una funzione molto simile è svolta dalle Sweetgrass Hills del Montana settentrionale per i Blackfeet: un tempo essi si accampavano intorno alle colline, ma mai direttamente sulle loro pendici, perché considerate luogo sacro. Qui si recavano le donne per raccogliere frutti e radici, e gli uomini per cacciare o per ritirarsi in meditazione e preghiera[20]. Sparse in queste colline sono le innumerevoli tracce di pratiche religiose e devozionali: muretti di pietre a secco, luoghi in cui si recavano coloro che cercavano un contatto con l'invisibile, antichi pozzi scavati per la rituale caccia alle aquile. Secondo le parole di Curly Bear Wagner, già rappresentante della tribù Blackfeet del Montana nella contrattazione con gli uffici governativi per lo sviluppo minerario della regione:

> The Sweetgrass Hills are a Blackfeet Cultural Treasure. The Hills hold a historical, cultural, religious, and spiritual significance that is an integral part of traditional Blackfeet life. Blackfeet people have resided near the Sweetgrass Hills for many centuries. During that time we have developed a spiritual relationship with the Hills and their plants, rocks, trees and animals that is profound to our culture. As they have been for thousands of years, the Sweetgrass Hills continue to be a place for vision quests, fasting, offerings and other traditional Blackfeet activities that are impossible to translate into the non-Native language but are the essence of who we are as a people[21].

Le località scelte da qualche individuo per la ricerca della visione possono rimanere visibili anche a distanza di anni, in quanto vi si trovano piccoli muretti di pietre disposti a ferro di cavallo, oppure uno spiazzo liberato da rami o pietre, o ancora

[15] *Native American Sacred Sites...*, 1998, cap. 3,11.
[16] Sundstrom, 1996, p. 181.
[17] Amos Bad Heart Bull, *A Pictographic History of the Oglala Sioux*, a cura di H.H. Blish, Lincoln 1967, p. 289.
[18] R. Goodman, *Lakota Star Knowledge: Studies in Lakota Stellar Theology*, Rosebud (S.D.) 1992, p. 10.
[19] *Black Elk Speaks: Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*, a cura di J.G. Neihardt, New York 1932, (rist. Lincoln-London 1979); *The Sixth Grandfather: Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt*, a cura di R.J. De Mallie, Lincoln 1984.
[20] Hansen, 2000; A. Gulliford, 2000, pp. 149-154.
[21] Gulliford, 2000, p. 150.

conservano i resti dove sorgeva una piccola capanna del sudore, cerimonia considerata l'indispensabile preliminare per ogni impresa di una certa importanza. Siti per la ricerca della visione si trovano in varie località, più o meno remote, in tutto il territorio delle Black Hills, e quando i nativi si recano in visita in queste località ancora oggi lasciano offerte di salvia selvatica, tabacco o altre cose. «Un Indiano può usare nuovamente il sito per una ricerca della visione oppure lasciarlo indisturbato, in ogni caso la ricerca di visioni lo ha reso un luogo sacro»[22]. A causa dell'uso continuato, fino ai giorni nostri, la dislocazione di questi siti per la ricerca di visioni viene spesso tenuta rigidamente segreta e in molti casi si cerca di distogliere l'attenzione di qualsiasi estraneo da queste località. In alcuni casi questi luoghi sono legati alla tradizione familiare: un giovane o una giovane tendono a condurre il rito della ricerca di visioni nel posto in cui qualcuno della loro famiglia l'aveva effettuato anni prima. Vi sono quindi particolari luoghi che assumono un valore di sacralità e di importanza culturale per singoli individui o per gruppi familiari, mentre altre località assumono un significato più ampio, come luoghi adatti alla conduzione di determinate cerimonie o rituali tradizionali.

[22] Gulliford, 2000, p. 86.

La montagna come prototipo della Capanna Sacra

Nella testimonianza di molti nativi contemporanei, luoghi sacri e montagne sacre non sono importanti solo in quanto tracce di eventi mitologici e testimonianza del tempo delle origini, ma anche e soprattutto perché località in cui tradizionalmente si praticano forme e gesti rituali di vario genere.

La Danza del Sole, uno dei rituali più importanti che veniva praticato da quasi tutti i popoli delle Pianure, con piccole varianti da un gruppo all'altro, era un tempo effettuata in determinate località che tradizionalmente ospitavano questa cerimonia. Presso il margine nord-occidentale delle Black Hills, nel Wyoming, sorge una colonna verticale di roccia, attualmente nota come Devils Tower (fig. 3), che i



3. *Devils Tower (Wyoming). Simile a una colonna di pietra che si staglia contro il cielo, questa montagna è conosciuta dai Lakota come* Mato tipi*, la "Capanna dell'Orso", ed è connessa con numerose tradizioni mitologiche che raccontano la vicenda da cui ebbe origine la costellazione dell'Orsa Maggiore* (E. Comba).

Lakota chiamano *Mato Tipi* ("Capanna dell'Orso"), a causa di un mito in cui alcuni ragazzi sfuggirono all'assalto di un orso rifugiandosi sulla cima della montagna. Intorno a questo monumento naturale tradizionalmente si riunivano Lakota e Cheyenne nel periodo del solstizio d'estate per la celebrazione della Danza del Sole, tanto che la cittadina sorta nelle vicinanze ha preso il nome di Sundance. Questo impressionante monumento naturale che sembra connettere la terra con il cielo è stato percepito probabilmente da innumerevoli generazioni come il luogo in cui era possibile una comunicazione tra mondo umano e mondo divino, un'impressione che ancora oggi cattura anche il visitatore casuale. Come si espresse lo scrittore nativo N. Scott Momaday: «Vi sono cose in natura che producono una tranquillità che incute timore nel cuore dell'uomo; Devils Tower è una di queste»[23].

Tornato dal suo viaggio mistico nella caverna situata all'interno di Bear Butte, Motseyoef divenne il rappresentante spirituale del popolo Cheyenne. Nel corso del suo soggiorno nella caverna sacra, lo spirito del Tuono e la vecchia che rappresenta la Terra profonda lo istruirono sulle pratiche cerimoniali da effettuare, al fine di mantenere le relazioni di scambio e di equilibrio con le forze vitali dell'universo, tra le quali la semplice creazione di uno spazio sacro tracciando un cerchio in terra. Questo segno rappresenta un gesto cosmogonico, la creazione della terra abitata, ma anche la creazione della nazione Cheyenne, poiché in quel momento gli esseri spirituali affidarono al popolo una porzione di territorio che diverrà il "loro" territorio, lo spazio in cui esercitare le proprie attività e sviluppare le proprie potenzialità. Tale gesto viene riconosciuto da tutte le potenze spirituali e, nel momento in cui viene eseguito, richiama la loro attenzione e la loro protezione[24]. Ma le istruzioni ottenute da Motseyoef riguardavano anche un'operazione più vasta e complessa: la creazione di uno spazio sacro, anch'esso circolare a immagine della terra, per mezzo di una Capanna Sacra. La cerimonia che si svolge in questo edificio prende il nome di Massaum, un rito volto a propiziare e rafforzare il legame fra gli umani e gli altri esseri dell'universo, così come venne istituito al tempo delle origini con l'intervento di Ehyophstah, la misteriosa donna dai capelli gialli che rappresenta il mondo degli spiriti-animali.

> It commemorates the relationship of the Tsistsistas [Cheyenne] to the spirit world of the grasslands, the sacred relationship with animals as expressed through Ehyophstah's continuing spiritual presence, and the proper approach of hunting Plains herd animals by calling them into camps and pounds[25].

Durante il periodo del nomadismo, prima dell'istituzione delle riserve, l'accampamento che veniva eretto appositamente per la celebrazione della cerimonia in un luogo prefissato si apriva verso nord-est, in direzione di Bear Butte, la montagna sacra da cui le istruzioni per la celebrazione erano state donate agli Cheyenne. La capanna centrale, chiamata la Capanna del Lupo Rosso, rappresentava la caverna interna alla montagna, dove Motseyoef aveva incontrato l'uomo con la pelle di lupo, lo spirito del Tuono. L'intera cerimonia rappresentava quindi le diverse sedi degli spiriti-animali, le caverne nella profondità della montagna. Nel corso del rito si celebrava la creazione dell'universo e la creazione del popolo Cheyenne, nella capanna degli spiriti (*maiyun*), la caverna della montagna[26].

Sulle pendici delle Big Horn Mountains, in Montana, si trova un altro sito eccezionale, ad un'altezza di quasi tremila metri: si tratta di una struttura circolare di pietre, con numerosi raggi che partono dal centro e si prolungano all'esterno, chiamata Medicine Wheel. Per migliaia di anni le popolazioni delle Pianure hanno fre-

[23] Momaday, 1968, p. 8.
[24] Schlesier, 1987, p. 79.
[25] Schlesier, 1987, p. 79.
[26] Schlesier, 1987, pp. 94-95.

quentato questo luogo sacro, e ancora oggi Crow, Blackfeet, Shoshone, Cheyenne e Arapaho vi si recano per porgere offerte, ritirarsi in silenzio, pregare e meditare. Gli archeologi hanno espresso varie opinioni su questo singolare monumento, il cui preciso significato e data di costruzione rimangono controversi. Datazioni con il radiocarbonio di alcuni frammenti trovati tra i blocchi di pietra hanno dato risultati che spaziano da 400 a oltre seimila anni. Secondo alcuni studiosi la Medicine Wheel è una sorta di antico osservatorio astronomico, le cui parti componenti, formate da linee e cerchi di pietre, indicano la direzione del sorgere del sole e di altre stelle durante il solstizio d'estate. Altri ancora ritengono che la struttura sia molto simile a quella realizzata per la costruzione della Capanna Sacra, in occasione di una Danza del Sole o Medicine Lodge, la più importante cerimonia sacra dei popoli delle Pianure, e che quindi ne rappresenti come una sorta di schema cosmologico[27].

Tuttavia, per i discendenti degli antichi popoli delle Pianure, la Medicine Wheel non è semplicemente una testimonianza di un'epoca preistorica, ma un luogo religioso di attuale importanza per la vita spirituale dei popoli indigeni. Così si esprime l'anziano Cheyenne William Tallbull:

> To the Indigenous Peoples of North America, the archaeological sites on North American soil are not "archaeological" sites. They are sites where our relatives lived and carried out their lives. Sacred sites such as the Medicine Wheel are no different. To Native Americans they are living cultural sites from which help comes when "The People" needed or need help. They were/are places where tribal peoples went in times of famine and sickness, in periods of long drought when animals would leave, or in more current times when tribes are being torn apart by politics, alcohol, or other abuses[28].

Così, per gli abitanti originari del continente, il sito attualmente circondato da una recinzione per salvaguardare un monumento storico e archeologico, costituisce parte di un'architettura sacra inscritta nel territorio, un luogo segnato dalle pratiche cultuali e dalle tradizioni religiose che lo circondano e che l'hanno accompagnato durante i secoli della sua esistenza.

Secondo John Hill, della riserva Crow nel Montana, la Medicine Wheel «is a religious shrine, it is a prayer site, it's a spiritual site [similar to] holy places throughout the world – the Vatican in Rome, the Temple in Salt Lake City, other places across the seas. It is not the church that is powerful; it's the spirit transmitted through the church, and here we have a site that we observe and recognize as a spiritual prayer site»[29].

Vediamo ancora una volta come ciò che costituisce l'intima essenza della sacralità della montagna non consiste tanto in costruzioni ad opera dell'uomo: santuari, luoghi di culto, altari, ecc., quanto nell'iscrizione di un particolare luogo in una geografia simbolica, fatta di rappresentazioni, gesti, significati, che si trovano non nel mondo esterno, "là fuori", ma nell'interiorità dell'essere umano. È lo sguardo dell'uomo, la sua creatività culturale, che gli consente di appropriarsi del paesaggio, del territorio, per costruirne un panorama significativo, per creare punti di riferimento e centri di forza, indipendentemente dalla capacità tecnica di produrre monumenti più o meno permanenti.

La montagna e gli astri

La connessione con le costellazioni, che ritroviamo in quasi tutte le versioni dei racconti che riguardano la "Capanna dell'Orso" (Devils Tower nel Wyoming) rivela come quell'altura fosse concepita come un collegamento fra terra e cielo, come una sorta di asse del mondo che rendeva possibile la comunicazione tra le sfere dell'uni-

[27] Gulliford, 2000, p. 136.
[28] Citato in Hansen, 2000.
[29] Citato in Gulliford, 2000, p. 139.



4. *Riproduzione della Capanna Sacra in cui si svolge la cerimonia della Danza del Sole fra gli Arapaho. La struttura della capanna riproduce la forma di una montagna mitica e, al tempo stesso, costituisce un modello dell'intero universo. La celebrazione del rito consiste in una ripetizione della creazione del cosmo.* American Museum of Natural History, New York (E. Comba).

verso. Questo spiega probabilmente il motivo per cui le sue vicinanze erano state scelte per la celebrazione della cerimonia della Danza del Sole, una cerimonia che si svolge intorno a una costruzione rituale, una capanna sacra (fig. 4), il cui palo centrale costituisce a sua volta un "centro del mondo", un asse cosmico che unisce i diversi piani dell'universo. A questa singolare montagna sono collegati numerosi racconti mitologici, molto simili gli uni agli altri, e che rimandano tutti alla figura di un orso o di un essere umano trasformatosi in orso che insegue un gruppo di ragazzini: i fuggitivi si rifugiano sulla sommità del monte e da qui si trasferiscono in cielo, dove risplendono come stelle nella costellazione dell'Orsa Maggiore o delle Pleiadi[30]. Alcuni di questi racconti sono ancora oggi tramandati da Kiowa e Kiowa-Apache, che abbandonarono la regione circa due secoli fa e che oggi risiedono in Oklahoma.

Tra le località sacre la cui identificazione viene tenuta più segreta vi sono infatti quelle che in un rapporto ufficiale presentato al Ministero della Difesa vengono definite "portali sacri", che si crede rendano possibile la comunicazione tra un universo e l'altro. Secondo la tradizione lakota esistono diversi di questi "portali" nella regione delle Black Hills e probabilmente uno di questi va identificato proprio con Devils Tower. Normalmente la natura di queste località viene mantenuta nella più assoluta segretezza, e solo in rare occasioni vi si svolgono in segreto cerimonie apposite[31].

La tradizione lakota conserva il ricordo di una connessione fra diverse parti del paesaggio nelle Black Hills e altrettante costellazioni[32]. Sebbene solo alcuni frammenti di queste tradizioni siano sopravvissute, si può arguire che ciascuna costella-

[30] Sundstrom, 1996, pp. 182-184.

[31] *Native American Sacred Sites...*, 1998, cap. 3,5.

[32] Goodman, 1992; Sundstrom, 1996.

zione era associata a un episodio del ciclo mitologico di Stella Cadente e a un particolare aspetto del territorio: «idealmente, i movimenti stagionali del popolo e il loro ripetere i miti di Stella Cadente corrispondevano a queste caratteristiche del paesaggio»[33]. Esistevano mappe dipinte su pelli di animali che illustravano queste relazioni tra territorio e costellazioni, di cui un esempio è quello riprodotto da Bad Heart Bull[34]. In questo senso, le attività e le cerimonie che si svolgevano sulla terra trovavano il loro corrispondente nei cieli, nei villaggi di stelle che componevano il cielo notturno. «Il ciclo mitico di Stella Cadente illustra chiaramente la credenza in un universo dualistico, dove il popolo delle stelle nel cielo e gli umani sulla terra occupano posizioni analoghe e a volte intercambiabili»[35].

Una donna dei giorni nostri, di ascendenza parte lakota e parte chippewa, Patricia Locke, descrive questa concezione usando un'analogia con la religione cristiana: «Le Black Hills hanno un grande significato per il popolo Lakota e Dakota. Si dice che la preghiera dell'uomo bianco, il Padre Nostro, ha un significato, poiché le Black Hills sono in terra così come in cielo. Esse rispecchiano le costellazioni»[36]. Il cielo e la terra sono riflessi speculari l'uno dell'altra e la condizione dell'uomo consiste nel mantenere equilibrio e armonia tra le due sfere e assicurare la comunicazione tra l'una e l'altra per il tramite delle corrette attività cerimoniali.

Secondo quanto è emerso fin qui, le Black Hills costituiscono un vero e proprio microcosmo, un'immagine dell'intero universo, concepito secondo una cosmologia ampiamente condivisa dai popoli che hanno abitato l'area durante vari secoli di storia. In quanto luogo di origine dell'umanità e degli animali selvatici, esse sono collegate ai tempi primordiali, alle fasi iniziali della storia umana e alle diverse tradizioni mitologiche che narrano gli avvenimenti succedutisi in quella fase ancestrale in cui uomini e animali ancora condividevano numerosi aspetti e qualità. Gli animali sono originari del mondo sotterraneo e varie località delle colline, soprattutto laghi, grotte e sorgenti, sono concepite dai nativi come aperture che mettono in comunicazione il mondo umano con il mondo misterioso che si trova sotto la superficie terrestre. Un mondo popolato spesso da creature fantastiche e mostruose, come i mostri delle acque o i serpenti cornuti[37], esseri misteriosi e potenti che racchiudono in sé la forza generativa che produce la crescita e la riproduzione delle specie viventi e costituisce la primordiale energia vitale dell'universo. Per altro verso, le colline sacre si ergono verso il cielo e alcuni punti significativi si configurano come specchio del cielo stellato. Il cielo e la terra si rispecchiano l'un l'altra e si corrispondono simmetricamente, di modo che le vicende mitiche che si dispiegano sulla superficie terrestre e sono ricordate da particolari conformazioni del territorio trovano la propria corrispondenza nel cielo, tra le costellazioni. Località particolari, nell'ambito delle Black Hills, sono concepite come aperture, come "portali" che possono mettere in comunicazione una sfera dell'universo con l'altra.

Questa connessione cosmologica, quest'idea secondo cui le colline rappresentano un'immagine del mondo e costituiscono un punto di connessione tra i diversi piani dell'universo, è sicuramente il fondamento della sacralità attribuita alle Black Hills dalle diverse popolazioni che vi hanno gravitato intorno. Il concetto di sacralità e di sacro è certamente assai complesso e variabile, per cui la traduzione di concezioni native con il termine "sacro" è sempre difficile e rischiosa. Tuttavia, sembra ragionevole ritenere, come fa Jane Hubert[38], che in molte culture diverse vi sia l'idea di qualcosa che viene messo a parte rispetto alle cose e agli oggetti della vita quotidiana, in modo che gli si riconosca un significato speciale e si elaborino particolari regole che riguardano il comportamento umano nei confronti di ciò che è

[33] Sundstrom, 1996, p. 179.
[34] Bad Heart Bull, 1967, p. 289.
[35] Sundstrom, 1996, p. 181.
[36] A. M. Josephy jr., *500 Nations: an Illustrated History of North American Indians*, New York 1993, p. 397.
[37] Comba, 1999, pp. 195 sgg.
[38] *Sacred Sites, Sacred Places...*, 1994, p. 11.

identificato come "sacro". «Sebbene la traduzione di parole e concetti in altre culture possa essere inesatta, i concetti compresenti di separatezza, rispetto e regole di comportamento sembrano essere comuni ai siti sacri in culture differenti». Così, l'individuazione di un sito ritenuto sacro può essere effettuata soltanto osservando il comportamento delle persone che rivolgono una particolare attenzione a quella località o a quell'aspetto del territorio e, in secondo luogo, comprendendone il significato che essi assumono per un determinato gruppo umano.

La sacralità delle Black Hills può essere dedotta sulla base delle numerose tradizioni mitologiche che fanno riferimento a questa regione, anche se ricordate o tramandate da popoli che ormai vivono a molte miglia di distanza, ma trova la sua definizione più precisa nell'interesse e nella preoccupazione che numerosi gruppi nativi ancora oggi rivolgono a queste alture come strumento attraverso cui comunicare con l'invisibile. La montagna sacra è per eccellenza il punto di congiunzione fra i piani dell'universo, costituisce una sorta di asse cosmico che consente un passaggio, una comunicazione fra una sfera e l'altra dell'esistenza.

Il simbolismo della montagna sacra si trova celato nella semplice struttura dell'abitazione dei nomadi delle Pianure, il *tipi*, una tenda conica ricoperta di pelli, che riproduce la struttura della montagna. Ma, più propriamente, la montagna sacra viene rappresentata dalla capanna sacra, costruita appositamente per le celebrazioni delle cerimonie più importanti: la Danza del Sole o la cerimonia *Massaum* degli Cheyenne[39]. Qui la costruzione cerimoniale è anch'essa un'immagine dell'universo, una rappresentazione ideale del cosmo nato dalla creazione, in cui avrà luogo il rinnovamento del mondo attraverso la celebrazione di un sacrificio rituale.

Le pratiche spirituali connesse con i siti sacri costituiscono un importante patrimonio di cultura che affonda le sue radici nella storia delle comunità native e che è importante per il mantenimento di una identità culturale dei popoli indigeni. La loro preservazione è un elemento indispensabile per la sopravvivenza delle culture native e per la trasmissione di valori e nozioni culturali da una generazione all'altra. «Una montagna, un canyon, una rupe o un'altura possono fungere da dispositivi mnemonici, grazie ai quali, ricordandone il nome e rinnovando il racconto delle storie che vi sono connesse, gli anziani della tribù trasmettono alcuni fondamentali valori morali e culturali e importanti ricordi storici»[40]. Come si è visto, le Black Hills sono costellate di luoghi in cui si affollano le storie, i ricordi, i riferimenti al mondo culturale di decine di popolazioni che si sono avvicendate nel corso dei secoli intorno a queste alture.

[39] Schlesier, 1987.
[40] Gulliford, 2000, p. 103.
[41] V. Deloria jr., *God is Red*, New York 1973, p. 27.

Le Bad Lands: luogo di mostri e di spiriti

Per i popoli nativi delle Pianure il territorio contiene anche il ricordo degli episodi storici che hanno costellato la storia dei rapporti con il governo, i conflitti militari, le battaglie combattute per contrastare l'avanzata degli invasori, per difendere la propria terra e la propria libertà. Queste vicende sono impresse nei nomi e nel paesaggio di quelle località in cui si sono svolti momenti salienti della storia dei popoli indigeni: Sand Creek, Washita, Wounded Knee, sono solo alcuni tra i più noti tra questi luoghi simbolici della memoria storica. Come ha sostenuto Vine Deloria jr.: «Every society needs these kinds of sacred places because they have to instil a sense of social cohesion in the people and remind them of the passage of generations that have brought them to the present. A society that cannot remember and honor its past is in peril of losing its soul»[41].

Nel South Dakota, a sud delle Black Hills, si stende una vasta regione caratterizzata da particolari conformazioni rocciose e fenomeni di erosione che hanno disegnato un paesaggio affascinante e inquietante. Qui, secondo la tradizione dei Lakota, sono rimaste le tracce della lotta tra lo spirito del Tuono (*Wakinyan*) e i mostri acquatici che un tempo popolavano la terra: quelle che per i paleontologi moderni sono vestigia di antichi esseri vissuti milioni di anni fa erano per i Lakota le ossa dei mostri sterminati dal terribile spirito della tempesta. Le Bad Lands furono sempre evitate accuratamente dai Lakota come luogo infausto e pericoloso, dove sembravano aleggiare ancora i ricordi di un'epoca primordiale in cui si erano verificate lotte strepitose, attraverso le quali il mondo ha preso la sua configurazione attuale e ha potuto essere popolato dagli esseri umani. Tuttavia, quando nel 1890, in seguito alle vicende che portarono numerosi Lakota a praticare un movimento religioso di origine meridionale noto come "Ghost Dance", i militari cercarono di imporre con la forza gli ordini degli agenti indiani, diffidenti e impauriti, un manipolo di irriducibili si rifugiò proprio nelle zone più inaccessibili delle Bad Lands, nella speranza di sottrarsi all'arresto e di continuare un'ostinata resistenza.

La *Ghost Dance* è stata ritenuta per molto tempo la causa principale dello scatenarsi di quei sentimenti di ostilità e di ribellione tra i Lakota che avrebbero condotto al massacro di Wounded Knee. Sebbene il messaggio profetico di Wovoka sia generalmente considerato originariamente pacifico, i Lakota avrebbero "distorto" questo annuncio trasformandolo in una prospettiva millenarista e utopica[42]. Alcuni storici hanno visto il movimento religioso come l'esplosione di una follia irrazionale e insensata: la danza viene descritta spesso come "mania", "pazzia", "follia del Messia" e i principali esponenti, come Short Bull, Kicking Bear o Sitting Bull, come "fanatici", "mistici", "agitatori"[43]. Altri studiosi ritenevano che lo scontro militare fosse l'inevitabile conseguenza del movimento messianico.

I dati più recenti portano a dubitare che la dottrina e gli insegnamenti della *Ghost Dance* abbiano avuto qualcosa a che fare con lo scoppio delle ostilità nelle terre dei Lakota nel 1890, se non come pretesto o come paravento[44]. In pratica «l'unica offesa che i capi della *Ghost Dance* commisero fu di dichiarare che avrebbero continuato a danzare, anche quando diversi agenti indiani ebbero ordinato loro di smettere»[45].

Il mondo moderno si stava stringendo come una morsa sulle comunità dei Lakota, che nel 1876, appena terminate le campagne militari, avevano dovuto cedere il territorio sacro delle Black Hills, poi nel 1889 avevano dovuto firmare un nuovo trattato e l'anno successivo avevano visto la Grande Riserva Sioux smembrata in cinque diverse riserve, lasciando circa la metà del territorio allo stato appena sorto del South Dakota. Il programma seguito dagli agenti governativi prevedeva la completa distruzione dei sistemi politici e sociali dei nativi e la loro rapida trasformazione in contadini, distribuiti in piccoli appezzamenti di terra di proprietà individuale. Il sistema educativo si proponeva di inviare i bambini indiani in scuole-collegio lontane dalle riserve, allontanandoli così dall'influenza degli anziani e della cultura tradizionale, dove era loro proibito usare la lingua indigena anche solo per parlare tra loro, dove dovevano apprendere la lingua inglese e i rudimenti di una cultura per loro totalmente aliena e inutile[46]. La forza congiunta degli agenti indiani e dei missionari si esercitava per la soppressione delle pratiche religiose tradizionali, considerate "barbare" e "pagane", e per la loro sostituzione con una qualche forma di religione cristiana, a seconda della denominazione presente nelle diverse riserve. Il movimento della *Ghost Dance* rappresentava un tentativo di resistenza nei con-

[42] A.B. Kehoe, *The Ghost Dance: Ethnohistory and Revitalization*, New York 1988, p. 39.
[43] G.E. Hyde, *A Sioux Chronicle*, Norman 1956.
[44] R.J. De Mallie, *The Lakota Ghost Dance: An Ethnohistorical Account*, in "Pacific Historical Review", 51/4 (1982), pp. 385-405.
[45] O.C. Stewart, *The Ghost Dance*, in *Anthropology on the Great Plains*, a cura di W. Raymond Wood e M. Liberty, Lincoln 1980, pp. 183.
[46] Kehoe, 1988, p. 15.

fronti di questo spietato meccanismo di controllo e di subordinazione sociale. A fronte della proibizione delle "danze" tradizionali e dell'ostinata imposizione di uno stile di vita basato sulla coltivazione della terra in un territorio inadeguato, dove anche i contadini bianchi faticavano a ottenere un raccolto decente, la *Ghost Dance* affermava il diritto dei Lakota alla propria cultura, alla propria vita e alla propria religiosità. «Se non facciamo altro che danzare, questo non deve essere cosa che riguarda altri se non noi stessi», così disse Big Foot nel dicembre 1890 al tenente colonnello Sumner, pochi giorni prima dell'eccidio in cui sarebbe rimasto vittima[47].

Oggi le alture delle Bad Lands che costituirono l'ultimo baluardo nel tentativo di difesa da parte degli aderenti al movimento della *Ghost Dance* sono considerate come un monumento storico che testimonia le sofferenze e i pericoli che i Lakota hanno dovuto affrontare nel corso della loro storia e, al tempo stesso, rappresentano anche la forza vitale e la capacità di sopravvivere di un popolo che non vuole scomparire o essere cancellato dalla storia e dalla memoria.

[47] W. S. E. Coleman, *Voices of Wounded Knee*, Lincoln 2000, p. 244.

La tutela di un patrimonio culturale

Per molti anni i popoli nativi hanno conservato il ricordo e la venerazione per i luoghi sacri, così come venivano tramandati dalle molteplici tradizioni culturali. Per molto tempo molti di questi luoghi, a motivo della loro stessa collocazione in località remote e spesso selvagge, lontani dai centri abitati, hanno potuto sopravvivere indisturbati o addirittura invisibili agli occhi della società dominante. Negli anni più recenti, tuttavia, le attività economiche e ricreative, il turismo, lo sviluppo delle aree sportive, hanno cominciato a minacciare seriamente la sopravvivenza di pratiche e di tradizioni religiose dei popoli indigeni. L'utilizzazione di spazi, "pubblici" e "naturali", come meta di escursioni o di esercitazioni sportive non sempre può essere conciliata con la pratica e l'esercizio di attività religiose da parte delle comunità native. Nascono quindi molteplici occasioni di conflitto e di controversie legali.

L'attuale situazione giuridica negli Stati Uniti è particolarmente complessa, in quanto si sono succeduti negli ultimi decenni una serie di provvedimenti che hanno contribuito a creare le basi per una tutela e valorizzazione delle culture native. Al *National Historic Preservation Act* del 1955, che prescriveva la protezione di beni di particolare importanza per la storia, l'architettura, l'archeologia e la cultura dell'America, si sono aggiunti: nel 1978 l'*American Indian Religious Freedom Act*, che ribadisce il diritto da parte dei popoli indigeni degli Stati Uniti, dell'Alaska e delle Hawaii, di aver accesso a territori e risorse naturali che siano essenziali per la conduzione delle religioni tradizionali; nel 1990 il *Native American Graves Protection and Repatriation Act*, che prevede la restituzione di resti umani e oggetti culturali (inclusi oggetti ritenuti sacri) conservati presso istituzioni e musei federali ai discendenti delle popolazioni native che li avevano originariamente posseduti, e infine una serie di decreti esecutivi su singole tematiche. In particolare va ricordato un decreto esecutivo del presidente Clinton, del 24 maggio 1996, in cui si afferma che, nella gestione dei territori soggetti all'autorità federale, «si dovrà agevolare l'accesso e l'uso cerimoniale dei siti sacri a praticanti religiosi indiani ed evitare di danneggiare l'integrità fisica dei suddetti siti sacri», e si aggiunge inoltre che, quando sia necessario, le istituzioni federali dovranno mantenere confidenziali le localizzazioni dei siti sacri indigeni.

Nonostante questa complessa e articolata compagine legislativa, non sono mancati conflitti e discordie. Ad esempio, l'importante sito di Devils Tower, chiamato

così dagli Americani a partire dal 1875, ma che i nativi chiamano più propriamente la Capanna dell'Orso o la Montagna dell'Orso, è stato da sempre al centro dell'interesse non solo dei tradizionalisti nativi ma anche di turisti, escursionisti e alpinisti. La straordinaria conformazione di questa colonna di roccia basaltica costituisce un richiamo irrefrenabile per rocciatori e *free-climbers*, che a centinaia si riversano in quel remoto angolo del Wyoming per esercitarsi nella propria attività preferita, creando sconcerto e disapprovazione tra i gruppi di nativi che si recano in quel luogo per praticare riti e preghiere della propria religione tradizionale. Il conflitto si configura particolarmente acuto nel mese di giugno, in quanto questo è il periodo tradizionalmente più indicato per una serie di attività religiose tradizionali connesse con il solstizio d'estate, mentre d'altra parte è anche un mese particolarmente favorevole per le attività sportive di arrampicata libera. Il Servizio Nazionale dei Parchi ha così emanato un provvedimento (*Final Climbing Management Plan*) nel 1995 in cui si cercava di trovare una soluzione proibendo le escursioni e arrampicate durante il mese di giugno. Il provvedimento venne contestato da un gruppo di guide e di istruttori e la Corte Distrettuale del Wyoming ne decretò l'incostituzionalità nel 1996. Il Servizio dei Parchi ne ha quindi modificato il tenore suggerendo l'astensione dalle attività sportive su base volontaria nel mese di giugno. Tutto ciò non ha tuttavia eliminato il sorgere di conflitti e incomprensioni tra nativi e non nativi circa il più corretto impiego del sito. Date le profonde differenze culturali e di valori che stanno alla base del diverbio, è difficile supporre che questo possa essere superato in tempi brevi.

I popoli indigeni del Nord America, come quelli di altre regioni del mondo, si sentono profondamente minacciati dall'intrusione di estranei nei luoghi che essi ritengono sacri, e dalla possibile distruzione di alcuni siti, siano essi località ancora utilizzate in epoca contemporanea oppure siti non più in uso, ma ritenuti importanti simboli e memorie del passato culturale di un popolo. Molti siti sono minacciati dallo sviluppo commerciale, dalla costruzione di strade, ponti, centri commerciali e industriali, altri sono minacciati dal turismo, che attraverso lo sfruttamento monetario di determinati luoghi rischia di provocarne il deterioramento fisico e spirituale[48]. Inoltre, una fonte di conflitto e discordia sono anche le ricerche archeologiche: in alcuni casi gli archeologi possono rappresentare per i nativi una minaccia ad alcuni siti sacri, non solo per l'intrusione e il danno fisico determinato dai lavori di scavo, ma anche perché a volte gli archeologi hanno preteso di aver "scoperto" determinati siti, avocando a se stessi il diritto di utilizzo e il primato del rinvenimento, mentre i popoli indigeni li conoscevano da secoli e li ritenevano essere appunto località sacre e importanti per la conduzione di attività culturali loro proprie[49].

Indubbiamente queste differenze di prospettiva e di interpretazione della realtà sono difficilmente superabili: specialmente laddove i discendenti dei colonizzatori europei convivono con i sopravvissuti gruppi autoctoni, le differenze nelle concezioni relative alla sacralità della terra e alla concezione del mondo rendono le controversie circa il diritto di proprietà e il diritto di utilizzazione del territorio o di parti di esso assai problematiche.

Come viene espresso in un documento preparato da alcuni esponenti della nazione Lakota, «la nazione Sioux ha avuto origine nelle Black Hills e i nostri antenati vi hanno praticato forme di venerazione per varie generazioni. Noi continuiamo a credere che le Black Hills siano il cuore della nostra nazione e possiedano uno speciale valore spirituale». Tale profondo convincimento è però difficilmente conciliabile con l'esigenza di utilizzazione turistica, commerciale, sportiva e di altro genere

[48] *Sacred Sites, Sacred Places*..., 1994, p. 9.
[49] *Sacred Sites, Sacred Places*..., 1994, p. 10.

di quegli stessi luoghi da parte di altri soggetti: gli abitanti non-nativi della regione, le agenzie turistiche, il Servizio dei Parchi, le associazioni sportive, escursionistiche, e così via. Soltanto una continua negoziazione, sorretta da alcuni principi giuridici ormai affermati circa il diritto alla libertà di culto e di accesso a località di importanza riconosciuta per le religioni tradizionali, potrà consentire ai popoli nativi di mantenere il legame spirituale con la propria terra e con le montagne sacre che ne fanno parte.

Monti e luoghi elevati nella Bibbia ebraica: monti di Dio e sacralità di Sion

Ida Zatelli

Al Professor Julien Klener
ראה נתתי בכל עמלי

1) Concezioni mitico-sacrali legate ai monti e alle alture sono molto diffuse nella Bibbia ebraica e in numerose tradizioni che ad essa si richiamano. Compaiono spesso espressioni e immagini connesse con la cultura mesopotamica, ugaritica e cananaica tramandate in particolare dal linguaggio poetico e profetico della Bibbia, generalmente più conservatore e ispirato a modelli compositivi anche molto antichi. La tradizione di Israele ingloba e rielabora molti di questi motivi, alcuni vengono ripresi e sviluppati anche in epoca tarda, altri sono eliminati nel processo che porta all'affermazione del monoteismo.

La visione cosmologica arcaica delle montagne preesistenti alla creazione stessa o considerate tra i primi elementi ad essere creati è presente in *Giobbe* 15,7:

> Sei forse tu il primo uomo che è nato,
> o, prima dei monti, sei venuto al mondo?

La Sapienza dice di se stessa in *Proverbi* 8,25:

> Prima che fossero fissate le basi dei monti,
> prima delle colline io sono stata generata.

Nel *Salmo* 90,2 si afferma la superiorità del Dio d'Israele rispetto ai monti antichi e divinizzati:

> Prima che nascessero i monti
> e la terra e il mondo fossero generati
> da sempre e per sempre tu sei, Dio.

In questa prospettiva mitologica la durata dei monti è eterna, come è espresso in *Genesi* 49,26:

> Le benedizioni di tuo padre sono più efficaci
> delle benedizioni dei monti antichi,
> delle attrattive dei colli eterni[1].

Solo Dio può avere ragione della possanza e durata dei monti quando Egli si manifesta in *Abacuc* 3,6:

> Si arresta e scuote la terra,
> guarda e fa tremare le genti;
> i monti antichi si infrangono,
> e i colli eterni si abbassano.

Altri elementi naturali erano considerati sacri nella fase religiosa più antica d'Israele, come certi alberi quali le querce e i terebinti, determinate sorgenti, fonti e guadi dei fiumi[2], ma i monti e i luoghi elevati – questi spesso di natura artificiale – hanno un risalto molto particolare nella letteratura biblica e nella religione d'Israele.

[1] Cfr. *Deuteronomio* 33,15.

[2] Vedi R. De Vaux, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento* (trad. dal francese), Casale Monferrato 1977[3], pp. 278-283.



1. *Israele, alture nel deserto del Negev* (Edizioni Ariel, Gerusalemme, Israele).

Questa importanza è dovuta in parte alla stessa conformazione orografica dell'area siro-cananaica, accidentata, attraversata da due catene montuose, che non presentano affatto picchi elevati, ma che imponenti appaiono, se si considera il loro rapido degradare verso il mare e il loro innalzarsi sopra depressioni notevoli, come quella del Mar Morto, che raggiunge quasi 400 metri sotto il livello del mare. Anche i deserti della zona sono spesso rocciosi e attraversati da gole profonde (fig. 1).

Un altro significativo riflesso dell'importanza dei monti nella cultura e nella religione ebraica si riscontra nel campo lessicale di "monte" nella lingua ebraica antica: esso offre una grande ricchezza e varietà di vocaboli. Noto soltanto che *har* (pl. *harim*), il termine principale indicante "monte" ed anche "catena montuosa", ricorre 558 volte nella Bibbia e fra i componenti del campo possiamo annoverare *gib'a*, tradotto in genere con "colle": è il lessema di questo ambito usato più comunemente in parallelismo con *har*, il singolare tuttavia non può designare una catena di alture. Ricorre anche *ṣur* (ugaritico *ġr* "monte"; aramaico *ṭur* "monte") che significa per lo più "roccia", "rupe", ma in determinati parallelismi, soprattutto con *har* e *gib'a*, indica propriamente "monte" (*Numeri* 23,9; *Isaia* 30,29; *Giobbe* 14,18; 18,4)[3]; compare *śade* riferito di solito a "campo" e "terreno coltivabile" che può significare in taluni casi "monte" (cfr. accadico *šaddu* "monte"): per esempio in *Abdia* 19 *śᵉde 'eprayim* e *śᵉde šomᵉron* sono pressoché equivalenti a *har 'eprayim* e *har šomᵉron* e sono in parallelismo con il territorio montuoso di *gil'ad*. Significativa è la presenza di *gᵉbul* che, tradotto generalmente con "confine", "territorio", può indicare invece "monte" (cfr. arabo *ǧabal* "monte") in vari casi come ad esempio in *Salmo* 78,54 dove *gᵉbul qodšo* "il suo monte sacro" del primo emistichio è in parallelismo con *har* del secondo[4]. L'uso peculiare di questo termine denuncia la funzione di confine naturale e politico spesso assunta dai monti. Ricordiamo inoltre lessemi come *šᵉpi* e *marom* indicanti "altura", "luogo elevato", "vetta" e in particolare *bama* (pl. *bamot*), ancora con il significato di "colle", "altura", "luogo elevato" su cui in modo specifico si esercita un culto. Indica spesso anche una formazione artificiale come "terrapieno", "piattaforma", "altare". Il termine è usato in parallelismo con *har* e *gib'a* soprattutto quando questi lessemi indicano un'area in cui si trova un *temenos*. Nell'ebraico biblico dei testi più tardi e nell'ebraico post-biblico il vocabolo *bama* acquista una valenza negativa in quanto riferito a luoghi di culto illecito, idolatrico.

[3] Vedi A. S. van der Woude, ṣūr *Roccia*, in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, a cura di E. Jenni - C. Westermann (trad. dal tedesco), II, Casale Monferrato 1982, coll. 489-496.

[4] Vedi Sh. Talmon, *har*, *gib'â*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, a cura di G. J. Botterweck - H. Ringgren (trad. dal tedesco), II, Brescia 2002, coll. 493-496.



2. Ketubbà *(contratto nuziale ebraico), Mantova 1733: al centro la raffigurazione di Gerusalemme circondata dai monti e il versetto del Sal 125 «Gerusalemme, i monti la circondano»,* da *Ketubbot Italiane*, a cura dell'Associazione Italiana Amici dell'Università di Gerusalemme, Milano 1984, pp. 80-81.

2) Fra i concetti arcaici connessi con i rilievi biblici esiste un ampio dibattito sulla possibilità che determinati monti fossero intesi come centro del mondo o *omphalos*, "ombelico" della terra, e cioè il punto in cui il mondo inferiore e quello superiore vengono in contatto, l'origine stessa del mondo e il mezzo tramite il quale viene dato nutrimento a tutta la terra. Sono favorevoli a ravvisare questi motivi nella Bibbia studiosi come Wensinck[5] e Terrien[6] che si soffermano sull'importanza dei santuari edificati sui monti come quello di Betel e il Tempio di Gerusalemme; è contrario per esempio Talmon[7]. Egli non attribuisce al termine *ṭabbur*, che compare nell'espressione biblica *ṭabbur haʾareṣ* (cfr. *Giudici* 9,37; *Ezechiele* 38,12), il significato "ombelico" sostenuto da alcuni e lo interpreta come "altopiano"[8]. Il lessema è da intendersi con sicurezza come "ombelico" solo nell'ebraico tardo post-biblico. Questa concezione è più giustificata nella letteratura rabbinica in connessione con il monte Sion, Gerusalemme e il Tempio ivi eretto: l'*omphalos* sarebbe rappresentato dalla *ʾeben šᵉtiyya*, la "pietra di fondazione" del Tempio[9]. Possiamo riportare qui un breve *midraš*:

> La costruzione della terra cominciò dal centro con la prima pietra del Tempio, la *ʾEben Šᵉtiyya*, perché la Terra d'Israele si trova nel punto centrale della terra, Gerusalemme nel punto centrale della Terra d'Israele e il Tempio nel punto centrale della Città Santa. All'interno del Santuario l'*Hekal* si trova al centro e l'Arca santa occupa il centro dell'*Hekal*, costruito sulla prima pietra che è quindi al centro della terra. In questo luogo s'originò il primo raggio di luce che diffondendosi per la Terra d'Israele illuminò di là tutta la terra[10].

Secondo Talmon la Bibbia considera i monti tanto come centro, quanto come circonferenza. Questa visione è espressa nella rappresentazione di Gerusalemme e del suo sacro monte Sion «racchiusi in una serie di catene montuose concentriche, a partire dalle vicine colline della Giudea»[11], come si esprime il *Salmo* 125,1-2:

> Chi confida nel Signore è come il monte Sion:
> non vacilla, è saldo per sempre.
> Gerusalemme, i monti la circondano
> e il Signore cinge il suo popolo
> ora e per sempre[12].

[5] A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam 1916.

[6] S. Terrien, *The Omphalos Myth and Hebrew Religion*, in "Vetus Testamentum", 20 (1970), pp. 315-338.

[7] Vedi Talmon, 2002, coll. 501-503.

[8] Talmon, 2002, col. 503: «Il significato di *omphalos* per *ṭabbûr* non sembra quindi che abbia alcuna radice nell'ambito concettuale biblico, ma sia piuttosto il risultato di un'illazione in base a tarde concezioni greche ed ebraiche, che confluirono col significato reale e simbolico dell'altezza dei monti».

[9] Vedi Wensinck, 1916; F. Böhl, *Über das Verhältnis von* Shetija-*Stein und Nabel der Welt in der Kosmogonie der Rabbinen*, in "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", 124 (1974), pp. 253-270.

[10] L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei* (trad. dall'inglese), I, Milano 1999², pp. 31-32.

[11] Talmon, 2002, col. 501.

[12] In questi versi bellissimi del tardo linguaggio poetico biblico i tratti di saldezza ed eterna durata dei monti sono diventati gli attributi del Dio d'Israele, da cui, nell'ormai affermato monoteismo, solo proviene la vera sicurezza e protezione per il fedele. Si può notare come ancora in tempi recenti nelle *ketubbot* (contratti nuziali) e altri oggetti rituali ebraici si usi rappresentare Gerusalemme-Sion circondata dai monti che le fanno da corona (fig. 2).

I cerchi concentrici dei monti raggiungono le regioni circostanti (*Salmo* 42,7). Il mondo era visto come un disco, *Proverbi* 8,27:

> Quando Egli fissava i cieli, io ero là;
> quando tracciava un cerchio sull'abisso [13];

o come un quadrato [14], *Isaia* 11,12:

> Egli alzerà un vessillo per le nazioni
> e raccoglierà gli espulsi di Israele;
> radunerà i dispersi di Giuda
> dai quattro angoli della terra [15].

L'immagine della posizione centrale, all'interno di una cerchia di altri monti intenderebbe così esprimere sicurezza e protezione.

Nella Bibbia è presente il concetto, molto diffuso altrove, che determinate montagne possano essere *axis mundi* e collegare tra di loro la terra, il mondo che è al di sopra e il mondo che è al di sotto. Si pensa infatti che le fondamenta dei monti siano collocate nel profondo degli abissi (per esempio: *Deuteronomio* 32,22) e che i monti stessi sostengano la terra e il cielo come fossero colonne (per esempio: *Salmo* 104,5; *Giobbe* 26,11; 38,4-6). Si suppone inoltre che le vette dei monti (*mᵉrom harim*) raggiungano il cielo, sede della divinità (per esempio: *Isaia* 33,5) [16].

Probabilmente il racconto della scala vista in sogno da Giacobbe sottende tale simbologia, *Genesi* 28,12:

> Una scala poggiava sulla terra, mentre la sua cima raggiungeva il cielo. E i messaggeri di Dio salivano e scendevano su di essa.

La visione di Giacobbe ha un valore etiologico connesso con il Santuario di Betel, che è posto su un monte e riveste una grande importanza nella storia religiosa di Israele; secondo la tradizione vi dimorò per qualche tempo l'Arca dell'Allenza (*Giudici* 20,18-28). Rientra in questa tipologia anche la Torre di Babele (*Genesi* 11,1-9), che al pari di una *ziqqurat* mesopotamica ha la funzione di surrogato di un monte e rappresenta il tentativo degli uomini di raggiungere la sfera divina [17].

Le cime dei monti sono viste in questa prospettiva arcaica, che precede l'affermarsi del monoteismo in Israele, come dimora stessa della divinità o luogo di adunanze di dei. Su tali "monti cosmici" si deliberano questioni di importanza cruciale per le sorti dell'umanità e dell'intero creato. In *Ezechiele* 28,14.16 compare *har ʾelohim*, il "monte degli dei", e in *Isaia* 14,13 *har moʿed*, il "monte dell'assemblea". Il *pantheon* ugaritico, dominato da Baʿal, si riuniva sul monte Safon (*ṣapon*) a nord di Israele e questa cima assurse a particolare importanza nelle tradizioni semitiche nord-occidentali. Il termine *ṣapon* è presente in ebraico soprattutto con il significato di "nord", "settentrione", ma dopo la scoperta dei testi di Ugarit risulta evidente che in alcuni passi biblici si allude al toponimo originario (tradotto invece solitamente con "settentrione"), così *Isaia* 14,13:

> Eppure tu pensavi: salirò in cielo,
> sulle stelle di Dio innalzerò il trono,
> dimorerò sul monte dell'assemblea, sulla cima di Safon;

e ancora *Salmo* 89,13:

> Il Safon e l'Amanà tu li hai creati
> Il Tabor e l'Hermon cantano il tuo nome.

[13] Cfr. *Isaia* 40,22; *Giobbe* 22,14; 26,10.
[14] Talmon, 2002, col. 501.
[15] Cfr. *Ezechiele* 7,2; *Giobbe* 37,3; 38,13.
[16] Talmon, 2002, coll. 504-505.
[17] Talmon, 2002, col. 508.

Il caso più emblematico è rappresentato da *Salmo* 48,3:

> altura stupenda, gioia di tutta la terra
> il monte Sion, vertice del Safon, capitale del gran re.

Il piccolo Sion, il sacro monte di Gerusalemme, è esaltato e posto al vertice del Safon perché si manifesti la grandezza del Dio d'Israele intronizzato su una montagna cosmica dell'importanza e della levatura del Safon[18]. Anche in altri passi come *Isaia* 2,2 = *Michea* 4,1 il Sion è collocato *b*^{e}*roš heharim* "sulla cima dei monti" per dimostrarne l'importanza non resa immediatamente avvertibile dalla sua modesta altezza.

Sui monti la divinità pone la sua dimora e si asside come su un trono regale, manifestando il suo potere e la sua maestà: questi elementi mitologici vicino-orientali traspaiono per esempio nel *Salmo* 93,2 e in *Geremia* 17,12. Non è forse un caso che nelle invettive profetiche contro i re stranieri li si accusi di voler rivendicare orgogliosamente la natura divina – del Dio peraltro da cui riceveva legittimazione la loro regalità – scalando una montagna cosmica, da cui sono inesorabilmente precipitati nell'abisso, *Isaia* 37,24:

> Per mezzo dei tuoi ministri hai insultato il Signore
> e hai detto «Con la moltitudine dei miei carri
> sono salito sulla vetta dei monti,
> sugli estremi gioghi del Libano,
> ne ho reciso i cedri più alti,
> i suoi cipressi migliori,
> sono giunto nel suo angolo più remoto,
> nella sua foresta lussureggiante»[19].

Queste prerogative di regalità divina sono assunte dal Dio d'Israele che sul monte Sion colloca la sua dimora, *haššoken b*^{e}*har ṣiyyon* (*Isaia* 8,18) e sul Sion "troneggia" *yošeb ṣiyyon* (*Salmo* 9,12). Il sacro monte Sion con il suo Tempio sarà così considerato «il punto di partenza di una costante e nuova creazione e dell'irradiazione di una benedizione che conserva il mondo (*Salmo* 9,8-13)»[20].

I monti appaiono spesso personificati come testimoni nella contesa giudiziaria (*rib*) che oppone Dio al suo popolo, *Michea* 6,1-2:

> Su, fa' lite con i monti
> e i colli ascoltino la tua voce!
> Ascoltate, o monti, il processo del Signore
> e porgete l'orecchio, o perenni fondamenta della terra,
> perché il Signore è in lite con il suo popolo,
> intenta causa con Israele[21];

o sono rappresentati come creature esultanti e inneggianti al Signore[22] in vivide immagini poetiche che perdurano con una loro autonomia e creatività letteraria, ma nelle quali si intravede l'originale carattere divino che anche ai monti di Israele fu attribuito, come nel *Salmo* 98,8-9:

> Esultino insieme le montagne
> davanti al Signore che viene;

e nel *Salmo* 148,7.9:

> Lodate il Signore della terra,
> monti e voi tutte, colline.

[18] Cfr. H. Niehr, *Zaphon*, in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, a cura di K. van der Toorn - B. Becking - P. W. van der Horst, Leiden - Boston-Köln; Grand Rapids (Michigan) - Cambridge (U.K.) 1999^{2}, pp. 927-929, in particolare p. 929; E. Lipiński, *ṣāpôn*, *ṣ*^{e}*pônî*, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, a cura di G. J. Botterweck - H. Ringgren - H.-J. Fabry, VI, Stuttgart - Berlin - Köln 1989, coll. 1093-1102, in particolare coll. 1099-1100; A. Robinson, *Zion and Ṣāphôn in Psalm XLVIII 3*, in "Vetus Testamentum", 24 (1974), pp. 118-123; G. Ravasi, *I monti di Dio*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, p. 20.

[19] Cfr. *Isaia* 14,13 sgg.; *Ezechiele* 28,14 sgg.

[20] H.-J. Fabry, *kissē'*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, a cura di G.J. Botterweck - H. Ringgren - H.-J. Fabry (trad. dal tedesco), IV, Brescia 2004, coll. 441-471, in particolare col. 467.

[21] Vedi Ravasi, 2001, p. 47.

[22] Vedi Ravasi, 2001, p. 47.

Contro le divinità rivali si scaglia l'ira del Signore, in lotte primordiali che adombrano la vittoria del dio creatore sul caos. All'apparire del Signore in *Abacuc* 3,10-11:

> I monti ti vedono e si scuotono,
> un uragano di acque si riversa,
> l'abisso (*t^ehom*) emette il suo grido.
> In alto il sole tralascia di mostrarsi
> e la luna resta nella sua dimora,
> fuggono al bagliore delle tue saette,
> allo splendore folgorante della tua lancia[23].

La roccia, *ṣur*, diventa metafora potente dell'aiuto di Dio (vedi *Salmo* 18,47), della sua protezione (vedi *Isaia* 17,10), della sicurezza che si trova in lui (vedi *Salmo* 18,3.32), della sua azione salvifica (vedi *Salmo* 19,15) e della sua incrollabile fedeltà (vedi *Isaia* 6,4), ed è un epiteto divino molto diffuso. In *Deuteronomio* 32,18 leggiamo:

> La Roccia, che ti ha generato, tu hai trascurato;
> hai dimenticato il Dio che ti ha procreato!

Dietro passi come questo si cela l'antica credenza che le prime creature animate siano state generate dalla pietra[24]. In *Isaia* 51,1-2 Abramo e Sara sembrano visti come le rocce da cui è nato il popolo d'Israele[25].

È un dato molto significativo che i monti non compaiano esplicitamente nel racconto sacerdotale della creazione (*Genesi* 1-2,4a) posto proprio all'inizio della Bibbia[26], mentre costituiscono una componente così determinante delle cosmogonie più arcaiche. Sono elementi sovraccarichi di simbolismo mitologico-sacrale, legati spesso a culti dichiarati illeciti e pertanto vengono espunti dai documenti ufficiali delle cerchie sacerdotali. Permangono soprattutto nel repertorio tradizionale di immagini dei testi poetici e nel linguaggio icastico dei profeti[27].

3) Sui monti sono collocate le teofanie ed essi rappresentano un luogo d'incontro tra l'uomo e la divinità. L'apparire del Dio è reso manifesto da tremendi sconvolgimenti naturali come turbinose tempeste e violenti terremoti spesso associati a eruzioni vulcaniche e incendi. Lo studio del *topos* letterario della teofania avrebbe messo in luce che gli strati più antichi della Bibbia conservano solo l'immagine della tempesta mentre gli strati più recenti combinano il racconto della tempesta con quello del terremoto[28]. *Nahum* 1,2-5 costituisce un esempio già molto elaborato di teofania:

> Un Dio geloso e vendicatore è il Signore,
> vendicatore è il Signore, pieno di sdegno.
> Il Signore si vendica degli avversari
> e serba rancore verso i nemici.
> Il Signore è lento all'ira, ma grande in potenza
> e nulla lascia impunito.
> Nell'uragano e nella tempesta è il suo cammino
> e le nubi sono la polvere dei suoi passi.
> Minaccia il mare e il mare si dissecca,
> prosciuga tutti i ruscelli.
> Bašan e il Carmelo inaridiscono,
> anche il fiore del Libano languisce.
> Davanti a lui tremano i monti,
> ondeggiano i colli;

[23] Cfr. D. Pardee - P. Xella, *Mountains - and - Valleys*, in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, a cura di K. van der Toorn 1999², pp. 604-605: gli autori individuano in questo passo biblico coppie fisse di elementi divinizzati, fra cui "i monti e l'abisso marino"; si può vedere anche *Salmo* 36,7.

[24] La Pietra è considerata una divinità maschile a Ugarit, KTU 1.100.

[25] Cfr. M.C.A. Korpel, *Rock*, in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 1999², pp. 709-710; van der Woude, 1982.

[26] Il giardino di Eden del secondo racconto di creazione (*Genesi* 2,4b-3) è collocato su un monte nella rielaborazione del mito in *Ezechiele* 28,13-14 e in testi apocrifi come *Giubilei* 4,26 e *Henoch etiopico* 24 sgg.; 87,3.

[27] Vedi tabelle in appendice.

[28] Cfr. E.C. Kingsbury, *The Theophany* topos *and the Mountain of God*, in "Journal of Biblical Literature", 86 (1967), pp. 205-210.

si leva la terra davanti a lui,
il mondo e tutti i suoi abitanti.

Giudici 5,4-5 presenta il *topos* letterario nella sua forma più antica:

Signore, quando uscivi dal Seir,
quando avanzavi dalla steppa di Edom,
la terra tremò, i cieli si stemperarono,
le nubi si sciolsero in acqua.
Furono liquefatti i monti
davanti al Signore, Signore del Sinai,
davanti al Signore, Dio d'Israele.

[29] Vedi tabelle in appendice.

Il Dio d'Israele appare come una divinità legata ai monti dal testo appena riportato di *Giudici* 5 e da altri come *Deuteronomio* 33,2:

Il Signore è venuto dal Sinai,
è spuntato per loro dal Seir;
è apparso dal monte Paran.

Così gli Aramei dicono degli Israeliti in *1 Re* 20,23:

Il loro Dio è un Dio dei monti.

Nella Bibbia sono citate molte montagne che vantano tradizioni complesse e assai importanti, come il monte Carmelo legato ai cicli di racconti sul profeta Elia o il monte Garizim sacro ai Samaritani. Ma è attorno a due monti in particolare che si sviluppa la tradizione religiosa fondante di Israele, il Sinai-Horeb e il Sion (il cui nome per estensione semantica indica anche il monte del Tempio e Gerusalemme). Il monte Sinai (*sinay*) compare soprattutto nell'*Esodo* (ma in due casi, *Esodo* 3,1 e 17,6 si trova il nome Horeb) mentre il *Deuteronomio* si riferisce esclusivamente all'Horeb (*ḥoreb*). Si intersecano qui tradizioni storico-religiose e letterarie diverse. Il monte Sinai – o i monti Sinai e Horeb – non sono di fatto localizzabili con precisione nella penisola sinaitica, in particolare nel territorio dei *clan* keniti e madianiti.



3. *Haggadà di Sarajevo*, provenienza Catalogna, Spagna, terzo quarto del XIV secolo (?), *Rivelazione al Monte Sinai* (fol. 30) (Ch. V. Passela).

Il monte della rivelazione a Mosè è indicato anche semplicemente come *hahar* "la montagna" o con l'espressione *har ha'elohim* "il monte di Dio". L'occorrenza *har YHWH* "il monte di YHWH" in riferimento al Sinai (fig. 3) è isolata, essendo questa una designazione propria del monte Sion[29]. La teofania al Sinai, evento cruciale, è particolarmente elaborata, *Esodo* 19,16-25:

Appunto al terzo giorno, sul far del mattino, vi furono tuoni, lampi, una nube densa sul monte e un suono fortissimo di tromba: tutto il popolo che era nell'accampamento fu scosso da tremore. Allora Mosè fece uscire il popolo dall'accampamento incontro a Dio. Essi stettero in piedi alle falde del monte. Il monte Sinai era tutto fumante, perché su di esso era sceso il Signore nel fuoco e il suo fumo saliva come il fumo di una fornace: tutto il monte tremava molto. Il suono della tromba diventava sempre più intenso: Mosè parlava e Dio gli rispondeva con voce di tuono. Il Signore scese dunque sul monte Sinai, sulla vetta del monte, e il Signore chiamò Mosè sulla vetta del monte. Mosè salì. Poi il Signore disse a Mosè: «Scendi, scongiura il popolo di non irrompere verso il Signore per vedere, altrimenti ne cadrà una moltitudine! Anche i sacerdoti, che si avvicinano al Signore, si tengano in stato di purità, altrimenti il Signore si avventerà contro di loro!». Mosè disse al Signore: «Il popolo non può salire al monte Sinai, perché tu stesso ci hai avvertiti dicendo: fissa un limite verso il monte e dichia-

ralo sacro». Il Signore gli disse: «Va', scendi, poi salirai tu e Aronne con te. Ma i sacerdoti e il popolo non si precipitino per salire verso il Signore, altrimenti Egli si avventerà contro di loro!». Mosè scese verso il popolo e parlò.

L'ultima parte del racconto è redatta alla luce della tradizione sacerdotale di Gerusalemme. Infatti le norme sacrali e di purità che vincolavano l'accesso al Tempio risultano trasposte all'immagine del monte su cui avviene la rivelazione. La tradizione sinaitica è modellata e assorbita in seguito dall'ideologia del Tempio. Secondo la tradizione, per esempio, l'Arca dell'Alleanza che si dice contenesse le tavole della rivelazione, è da ultimo collocata nel Tempio di Gerusalemme. Un tardo *midraš* riporta una singolare leggenda secondo cui il monte Sinai avrebbe fatto parte del monte Morià su cui sarebbe poi sorto il Tempio di Gerusalemme:

Il Sinai, invero, fu prescelto non solo per la sua umiltà ma anche perché non era mai stato sede di culti idolatrici, diversamente dalle altre montagne che, in virtù della loro altezza, erano state scelte per i santuari pagani. Esso aveva anche un'altra prerogativa, quella di essere stato in origine parte del monte Morià – il luogo dove Isacco stava per essere sacrificato –, dal quale si era in seguito separato dirigendosi verso il deserto. Ora il Signore disse: «Poiché il loro avo Isacco s'era coricato in cima a questo monte legato come una vittima sacrificale, è giusto che qui i suoi discendenti ricevano la *Torà*». La *Šekinà*[30] si soffermò brevemente in cima al monte durante la rivelazione e subito dopo la consegna della *Torà* si ritirò nell'alto dei cieli. Nel mondo futuro il Sinai tornerà alla sua sede originaria, cioè il monte Morià, e allora «il monte della casa del Signore si ergerà sulla cima dei monti e s'innalzerà sopra i colli» (*Isaia* 2,2)[31].

[30] Presenza divina.

[31] L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei* (trad. dall'inglese), IV, Milano 2003, pp. 202-203.

Il Sinai è chiamato monte di Dio, designazione molto rara nella Bibbia, ma non gli è mai attribuito l'appellativo di monte sacro riservato rigorosamente al Sion e usato con misura e grande avvertenza secondo un procedimento linguistico e letterario che rivela un intento ideologico-religioso lucido e coerente. Era necessario infatti affermare la supremazia di Sion-Gerusalemme sui molti culti e santuari esistenti in Israele e rinsaldare il principio monoteista.

Sulle montagne e sui luoghi elevati si offrivano sacrifici alla divinità, *Genesi* 31,54:

(Giacobbe) offrì un sacrificio sulle montagne e invitò i suoi parenti a prendere cibo. Essi mangiarono e passarono la notte sulle montagne;

sui monti e sulle alture si svolgevano azioni cultuali di vario genere in onore di divinità diverse che vennero via via dichiarate illegittime con l'affermarsi del culto di YHWH. Si trattava spesso di riti della fertilità a sfondo sessuale contro cui i profeti scagliavano le loro invettive, *Osea* 4,13:

Sulla cima dei monti fanno sacrifici
e sui colli bruciano incensi
sotto la quercia, i pioppi e i terebinti,
perché gradevole è la loro ombra.
Si prostituiscono le vostre figlie
e le vostre nuore commettono adulterio.

I re di Israele fedeli a YHWH erano impegnati a distruggere le *bamot*, terrapieni e altari dedicati ai culti illeciti e impuri, come Ezechia in *2 Re* 18,4:

Egli eliminò le *bamot* e frantumò le stele, abbatté l'*'ašera* e fece a pezzi il serpente di bronzo eretto da Mosè; difatti a quel tempo gli Israeliti gli bruciavano incenso e lo chiamavano *Neḥuštan*.



4. *Gerusalemme, il monte del Tempio* (Palphot ltd., Herzlia, Israel).

Molti santuari erano edificati sui monti come Gabaon, Silo, Betel, strettamente connessi con la tradizione religiosa di Israele. La riforma deuteronomistica centralizza il culto nel Tempio sul monte di Gerusalemme e YHWH concentra in sé tutta la potenza della sacralità, *Isaia* 6,3:

> Sacro, sacro, sacro è YHWH delle schiere.
> Tutta la terra è piena della sua gloria.

Egli si impone sulle altre divinità e sugli altri culti. Questa sacralità viene polarizzata dal Tempio e dal monte su cui esso si erge (fig. 4). Pertanto solo il monte Sion acquisisce la prerogativa nei testi biblici di essere definito *har haqqodeš* "monte sacro" [32].

La più antica localizzazione del nome Sion è in *2 Samuele* 5,7 (cfr. *1 Cronache* 11,5) dove l'antica città gebusea è chiamata *mᵉṣudat ṣiyyon* "fortezza di Sion", situata probabilmente sul versante meridionale della collina a est di Gerusalemme, ai tempi della conquista di David. Quasi sicuramente tutta la catena collinosa era denominata Sion ad esclusione di un picco un po' più elevato designato come *ʿopel*. Il Tempio costruito da Salomone era altrove, a nord della fortezza di Sion. Un'antica tradizione collocava in questo luogo l'aia di Arauna destinata ad accogliere il Tempio (*2 Samuele* 24,18-25), che probabilmente era un *temenos* della divinità locale. In seguito un'altra tradizione attestata in *2 Cronache* 3,1 porterà a identificare il monte del Tempio con il monte Morià su cui, secondo il racconto biblico, Abramo doveva sacrificare Isacco (*Genesi* 22). Siamo in presenza di narrazioni elaborate che avevano carattere di fondazione e legittimazione del Tempio di Gerusalemme.

Saranno comunque gli eventi storici e considerazioni in primo luogo di natura politica a determinare la preminenza di Sion e Gerusalemme, anche se la lunga tradizione cultuale-religiosa avrà sempre un ruolo importante, destinato anzi ad acquisire un peso maggiore dopo l'esilio [33].

Va rilevato che il nome Sion non compare nel *Deuteronomio* e in *Ezechiele*, anche se vi si trovano riferimenti indiretti e motivi connessi all'elezione di Gerusa-

[32] Vedi tabelle in appendice; c'è un solo caso, peraltro controverso, *Salmo* 87,1, in cui ricorre l'espressione *hrry qdš* "monti sacri" al plurale; la lezione del testo ebraico masoretico non è condivisa da tutte le versioni antiche.

[33] Cfr. Talmon, 2002, col. 511.

lemme. Possiamo forse riscontrare, almeno nel *Deuteronomio*, una forma di costrizione pseudoepigrafica che denuncia il rigore e la coerenza degli autori e della loro scuola nell'evitare riferimenti ad una realtà che sarebbe risultata anacronistica rispetto alle vicende narrate per bocca di Mosè[34].

4) Significativa è l'espressione *hry* "i miei monti": le montagne sono del Signore, il Dio d'Israele fa propri gli attributi di saldezza, potenza, eternità delle montagne e rivendica il suo ruolo di Signore e creatore, spossessando i monti dei loro tratti divini; essi sono portati alla loro condizione di elementi del creato, sono di fatto impotenti. Nell'ottica messianico-escatologica i monti saranno spianati per costruire l'ampia strada processionale, che porterà gli esuli e i fedeli fino al Sion rimasto invece intatto, *Isaia* 40,3-5:

> Una voce grida:
> «Nel deserto preparate la via al Signore,
> appianate nella steppa la strada per il nostro Dio.
> Ogni valle sia colmata, ogni monte e colle siano abbassati;
> il terreno accidentato si trasformi in piano
> e quello scosceso in pianura.
> Allora si rivelerà la gloria del Signore
> e ogni uomo la vedrà,
> poiché la bocca del Signore ha parlato».

Quando il fedele si volge smarrito ai tanti monti e ai tanti dei è pronta una risposta che rivela ormai una profonda elaborazione teologica, *Salmo* 121,1-2:

> Alzo gli occhi ai monti:
> da dove mi verrà l'aiuto?
> Il mio aiuto viene dal Signore,
> che ha fatto cielo e terra.

La preghiera dell'uomo può essere esaudita solo dal Signore "creatore del cielo e della terra", espressione che indica l'intero universo. YHWH quindi è creatore anche dei monti ed è il solo Signore.

[34] Cfr. F. Stolz, Ṣijjōn *Sion*, in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, 1982, col. 495: l'autore ritiene che il concetto di Sion sia "troppo politico" e per questo non se ne farebbe menzione nel *Deuteronomio* e in *Ezechiele*.

TABELLA 1. Distribuzione delle attestazioni “monte di Dio”, “monte sacro”.

	EBA	EB1	EB2	EB3	EB4	TEB1	TEB2	TEB3
Hrry ʾl (elativo) “I monti più alti”			1					
hr hʾlhym “Il monte di Dio”		5	2					
hr YHWH “Il monte di YHWH”		1	4					
hr YHWH ṣbʾwt “Il monte di YHWH delle schiere”			1					
hr byt YHWH “Il monte del Tempio di YHWH”			2			1		
hr hbyt “Il monte del Tempio”			1					
hr hqdš “Il monte sacro”			3					
hr qdšy “Il mio monte sacro”			12					
hr qdšk “Il tuo monte sacro”			2			1		
hr qdšw “Il suo monte sacro”			3					
hrry qdš “Monti sacri” (?)			1					
hr ṣby qdš “Il bel monte sacro”						1		
hr qdš ʾlhym “Il monte sacro di Dio”			1					
hr qdš ʾlhy “Il monte sacro del mio Dio”						1		
hrry (sing.) “Il mio monte”			2					
hry (plur.) “I miei monti”			4					
hr nḥltk “Il monte della tua eredità”	1							
gbwl qdšw “Il suo monte sacro”			1					
nwh qdšk “La tua dimora sacra”	1							

Legenda: EBA = Ebraico biblico arcaico; EB1 = Ebraico biblico *standard* storico-narrativo; EB2 = Ebraico biblico *standard* poetico; EB3 = Ebraico biblico poetico-dialettale del libro di Osea; EB4 = Ebraico biblico *standard* giuridico-cultuale; TEB1 = Ebraico biblico tardo storico-narrativo; TEB2 = Ebraico biblico tardo poetico; TEB3 = Ebraico biblico tardo poetico del libro di Giobbe. Cfr. I. Zatelli, *The Study of Ancient Hebrew Lexicon. Application of the concepts of lexical field and functional language*, in “Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt”, 5 (2004), pp. 129-159.

TABELLA 2. Distribuzione delle attestazioni con indicazione dei referenti.

	EBA	EB1	EB2	EB3	EB4	TEB1	TEB2	TEB3
hrry ʾl (elativo) “I monti più alti”			Sl 36,7					
hr hʾlhym “Il monte di Dio” *hr ʾlhym* (Ez 28,16; Sl 68,16)		Es 3,1 *Horeb*; Es 4,27 non precisabile; Es 18,5 non precisabile; Es 24,13 *Sinai*; 1R 19,8 *Horeb*	Ez 28,16 monte mitologico o *Sion*; Sl 68,16 *Bašan* (*Sion*?)					
hr YHWH “Il monte di YHWH”		Nm 10,33 *Sinai* (?) forse sostituito a *hr hʾlhym*	Is 2,3 *Sion*; Mi 4,2 *Sion*; Zc 8,3 *Sion*; Sl 24,3 *Sion*					
hr YHWH ṣbʾwt “Il monte di YHWH delle schiere”			Zc 8,3					
hr byt YHWH “Il monte del Tempio di YHWH”			Is, 2,2 *Sion*; Mi 4,1 *Sion*			2C 33,15 *Sion*		
hr hbyt “Il monte del Tempio”			Gr 28,16 *Sion*					
hr hqdš “Il monte sacro”			Is 27,13 *Sion*; Gr 31,23 *Sion*; Zc 8,3 *Sion*					
hr qdšy “Il mio monte sacro”			Is 11,9 *Sion*; Is 56,7 *Sion*; Is 57,13 *Sion*; Is 65,11 *Sion*; Is 65,25 *Sion*; Is 66,20 *Sion*; Ez 20,40 *Sion*; Gl 2,1 *Sion*; Gl 4,17 *Sion*; Ab 1,16 *Sion*; Sf 3,11 *Sion*; Sl 2,6 *Sion*					
hr qdšk “Il tuo monte sacro”			Sl 15,1 *Sion*; Sl 43,3 *Sion*			Dn 9,16 *Sion*		
hr qdšw “Il suo monte sacro”			Sl 3,5 *Sion*; Sl 48,2 *Sion*; Sl 99,9 *Sion*					
hrry qdš “Monti sacri” (?)			Sl 87,1 monti (?)					
hr ṣby qdš “Il bel monte sacro						Dn 11,45 *Sion*		
hr qdš ʾlhym “Il monte sacro di Dio”			Ez 28,14 monte mitologico o *Sion*					
hr qdš ʾlhy “Il monte sacro del mio Dio”						Dn 9,20 *Sion*		

(segue)

	EBA	EB1	EB2	EB3	EB4	TEB1	TEB2	TEB3
hrry (sing.) "Il mio monte"			Gr 17,3 *Sion*; Sl 30,8 *Sion*					
hry (plur.) "I miei monti"			Is 14,25 i miei monti (di Dio); Is 49,11 i miei monti (di Dio); Is 65,9 i miei monti (di Dio); Ez 38,21 i miei monti (di Dio)					
hr nḥltk "Il monte della tua eredità"	Es 15,17 *Sion*							
ghwl qdšw "Il suo monte sacro"			Sl 78,54 *Sion*					
nwh qdšk "La tua dimora sacra"	Es 15,13 *Sion*							



Gerusalemme, il monte del Tempio *(P. Pellizzari)*.



Gerusalemme, il Muro occidentale *(P. Pellizzari)*.



Gerusalemme, presso “il monte del Signore” *(P. Pellizzari)*.



Gerusalemme, “Tomba di Davide” *(P. Pellizzari)*.



Gerusalemme, “Verso il monte del Signore” *(P. Pellizzari)*.

I Sacri Monti nella tradizione cristiana latina

Franco Cardini

Una relazione congressuale comincia di solito col porre il problema generale e giunge quindi per gradi alla trattazione di eventuali "casi" specifici.

Mi permetto qui di ribaltare tale logica, in quanto i lavori di questo Convegno hanno già posto in chiaro un quadro generale che preferisco, semmai, richiamare alla fine di queste mie osservazioni.

Il "Sacro Monte" della tradizione cristiana latina, al di là di archetipi e di precedenti fenomenici, nasce alla fine del XV secolo in un àmbito preciso, la Custodia francescana di Terrasanta. E nasce per rispondere alle esigenze di una sempre più diffusa devozione per i Luoghi Santi da un lato, di una crescente difficoltà – in termini economici e di sicurezza – a recarsi in Terrasanta dall'altro. Esso nasce, specificamente, come pellegrinaggio sostitutivo alla città di Gerusalemme e come "cerca", visita ai Luoghi Santi in essa reperibili.

Bisogna quindi richiamare anzitutto il fatto che nel corso del Quattrocento era divenuto estremamente comune l'uso di far circolare – e, appena fu possibile, anche a stampa – diari di pellegrinaggio che servivano come guida spirituale ma anche pratica per chi volesse fare a sua volta l'esperienza del pellegrinaggio, ma anche come testi di devozione e di meditazione sostitutiva per chi non potesse permettersi tale esperienza.

È abbastanza difficile orientarsi nella selva di citazioni e di reminiscenze incrociate, di plagi, di manipolazioni che segnano di sé questi testi e che, con l'invenzione della stampa, caratterizzeranno a lungo un "genere" nell'àmbito del quale è arduo, e sarebbe forse vana fatica, ricercare e ricostruire le voci dei singoli autori. È forse nel giusto Joseph Bretfeld che, partendo dall'ipotesi che le somiglianze presenti nei vari testi di pellegrinaggio bassomedievali dipendano da una sorta di archetipo, una "guida" fornita ai pellegrini dai francescani della Custodia di Terrasanta, ha esaminato la possibilità che tale guida esistesse e ha studiato, con l'aiuto di un elaborato sistema informatico, il modo di far "riemergere" quest'ipotetico testo isolando un gruppo di sei testimoni, tra manoscritti quattrocenteschi ed incunaboli[1].

Sappiamo come tanto a Venezia quanto a Gerusalemme quanto infine in molte città originarie di pellegrini esistessero scrivani che redigevano – e forse rielaboravano – guide più o meno elaborate che dovevano servire per spiegare ai pellegrini, molto schematicamente, quali e quanti fossero i Luoghi Santi da vedere, quali le indulgenze da lucrare, quali le preghiere da recitare: magari aggiungendovi anche qualche notizia sui prezzi, sui cambi e sui dazi. Tra questi testi molti, quelli meno accurati – di solito anonimi –, conservano visibili segni di essersi serviti, come fonte, di queste guide. E può darsi che alcuni fra gli scritti che noi consideriamo testimonianze diaristiche, magari solo perché sono in qualche modo personalizzati, appar-

[1] Cfr. J. Bretfeld, *A guide for the Jerusalem pilgrimage in the Late Middle Ages. A case for computer-aided textual criticism*, Hilversum 1994.

tengano in realtà proprio a questo tipo di brogliaccio-guida[2]. In realtà, si potrebbero leggere i nostri memorialisti come estensori di una serie indefinita di variabili attorno a "scheletri" costituiti da testi schematici, poco più di *Flugeblätter* che si potevano comprare con pochi soldi e che, subito dopo la stampa, dovevano circolare come fascicoletti di *colportage*. Si trattava di liste di Luoghi Santi da visitare, con annessa l'indicazione più o meno compendiosa delle preghiere da recitarvi e l'indicazione delle indulgenze che vi si potevano lucrare e delle cerimonie e processioni che vi si celebravano. Autori o forse piuttosto compilatori come Mariano da Siena, Gabriele Capodilista, Santo Brasca, Bernardino "di Nali", sembrano averne avuti alcuni fra le mani, probabilmente li hanno consultati oppure ne hanno tratto appunti. Il domenicano Felix Schmid, che fu in Terrasanta due volte – nel 1480 e nel 1483 – e che sotto il nome latinizzato di Felix Faber (o, al genitivo d'autore, Fabri), compose un *Evagatorium in Terrae Sanctae peregrinationem*, testimonia di averne acquistato uno: «Habentur enim processionalia, libelli in quibus omnes versiculi, collectae, responsoria signantur et hymni et psalmi circa Loca Sancta legenda et cantanda per omnia loca transmarinae peregrinationis. De his libellis ego comparavi unum pro me, quo usus fui in Locis Sanctis»[3].

La stampa s'impadronì rapidamente di questi testi: e, insieme con la parte scritta, divulgò anche immagini che fino ad allora erano state affidate forse a qualche foglio volante o a qualche schizzo a margine dei manoscritti, ma che da allora sotto forma di xilografie e di acqueforti cominciarono a far divenire familiari panorami urbani e territoriali e monumenti della Terrasanta. Dal Duecento in poi, i panorami di Gerusalemme e della Terrasanta e le immagini di alcuni Luoghi Santi erano divenuti sempre più comuni nella pittura: tanto sugli affreschi e sulle tavole d'altare, quanto nelle miniature. Era possibile vederli soprattutto nelle scene evangeliche dedicate all'infanzia della Vergine, alla Natività, all'adorazione dei magi, alla presentazione al Tempio, all'andata al Calvario e in altri ancora: ma si trattava di scene di genere, in cui talvolta Gerusalemme e il Tempio assumevano l'aspetto della città e della cattedrale che volta per volta ospitavano quelle pitture – e le città, appunto, erano dette spesso nei loro statuti *nova Jerusalem*, a sottolineare la pace e la giustizia che almeno in teoria vi regnavano, come nella Gerusalemme celeste – e talaltra si ispiravano, semmai, all'immagine della Gerusalemme dell'Apocalisse che «scende dal cielo, adornata come una sposa». A partire dalla diffusione attraverso la stampa delle guide di pellegrinaggio, non solo ne fu ispirata e condizionata la pittura, ma anche l'architettura sacra: in particolare in quelle originali creazioni della devozione francescana che furono come vedremo le "riproduzioni" occidentali dei Luoghi Santi in Occidente, i "Sacri Monti": prototipo dei quali furono i due santuari – chiamati appunto entrambi "Gerusalemme" – di Varallo in Valsesia e di San Vivaldo in Valdelsa.

Riguardo proprio a questi due casi primigeni nella storia del Sacro Monte latino è significativa la vicenda testuale del *Trattato di Terra Santa e dell'Oriente* del minorita Francesco Suriano: un ampio scritto in forma dialogica, interlocutori del quale sono il Suriano stesso (*Frate*) e una «soa sorela carnale, monaca de Sancta Chiara, nel monastero de Sancta Lucia de Foligno: chiamata sora Sixta»[4] (*Sora*).

Il testo fu redatto, una prima volta, nel 1485 e poi successivamente a più riprese e da più mani rielaborato: resta fondamentale non solo per la Siria e la Terrasanta, bensì anche per l'Abissinia e per l'Egitto.

Francesco Suriano, nato a Venezia nel 1450, fu guardiano di Beirut (come tale lo incontrò il Brasca) e poi del Monte Sion e custode di Terrasanta nel 1493, quindi di

[2] Un repertorio bibliografico abbastanza ampio, anche se non sistematico, in F. Cardini, *In Terrasanta. Pellegrini medievali tra medioevo e prima età moderna*, Bologna 2002, pp. 465-502.

[3] Felix Fabri, *Evagatorium in Terrae Sanctae peregrinationem*, a cura di Ch. Schéfer, Paris 1882, I, p. 224.

[4] Francesco Suriano, *Il Trattato della Terra Santa e dell'Oriente*, a cura di G. Golubovich, Milano 1900; ma cfr. anche la sua trad. ingl., *Treatise on the Holy Land*, a cura di T. Bellorini, E. Hoade, B. Bagatti, Jerusalem 1949, prezioso per l'*Introduzione* e le note.

nuovo nel 1513; nell'intervallo tra queste sue date, sembra essere stato nel convento di Monteripido presso Perugia (non lontano dalla "rotonda" di Sant'Angelo, probabilmente una delle riproduzioni medievali dell'Anastasis del Santo Sepolcro di Gerusalemme). Egli morì – dopo anni di viaggi e di peripezie – nel 1529 come superiore del convento di Santa Maria degli Angeli in Assisi. Il Suriano scrive un trattato complesso, ch'è una specie di repertorio generale della Terrasanta: dedica addirittura ampia parte di esso alle spezie; ma, piuttosto che in chiave mercantile, le inquadra insieme con gli animali nel contesto dei *mirabilia* dell'Oltremare. Egli si rese benemerito anche per varie iniziative – come quella di aver fatto recintare a Betlemme il luogo santo detto "Grotta del Latte", non lontano dalla basilica della Natività –; viaggiò in Etiopia, fu legato pontificio presso i maroniti del Libano e visse i duri tempi del passaggio di Gerusalemme e della Terrasanta dalla relativamente benevola signoria dei mamelucchi a quella, più dura, degli ottomani. Il *Trattato* del Suriano, e forse anche alcuni consigli della sua viva voce, servirono ai francescani per organizzare i "Sacri Monti" di Varallo e di San Vivaldo presso Firenze[5]. Ma il suo scritto è molto di più di un diario di viaggio: è un'opera di ascesi, un processionale, un indulgenziario, una pratica di mercatura, un manuale metrologico che con estrema cura, per quanto con molti errori, elenca descrizioni, misure, distanze.

Il Sacro Monte nasce su questa base alla fine del Quattrocento grazie all'impegno di minori osservanti come Bernardino Caimi e Tommaso da Firenze, seguaci del rinnovamento spirituale e pastorale avviato da Bernardino da Siena; e si propone, in un atto di originalità fondante che sarà nei decenni successivi dimenticato e condurrà a una serie di slittamenti semantici del complesso monumentale da esso costituito, come riproduzione simbolica e topomimetica della città di Gerusalemme e dei "Luoghi Santi" in essa presenti. È ovvio che non siamo in presenza di colossali *maquettes* e che la fedeltà mimetica di Varallo (come di San Vivaldo) rispetto al loro originale risulta straordinaria, impressionante, solo a patto di correttamente intenderne le chiavi simboliche.

Nella Lombardia sforzesca, come nella Toscana soggetta a una Firenze allora sconvolta dall'esperimento religioso-politico savonaroliano e dall'eclisse e poi riaffermazione di casa Medici, in uno scorcio di tempo tra due secoli – che sarebbe stato più tardi interpretato come un momento di passaggio tra due ere –, mentre la terra stava inaspettatamente divenendo più grande in seguito alle scoperte geografiche e d'altro canto l'Europa cristiana stava progressivamente perdendo il controllo del Mediterraneo sempre più egemonizzato da turchi e barbareschi, l'originale proposta di fra Bernardino Caimi – che aveva vissuto a lungo nella Custodia francescana di Terrasanta – fu quella di consentire il pellegrinaggio alla Città di Gesù a quanti non avrebbero mai potuto (per ragioni economiche, di età, di salute, di sicurezza) passare il mare per compierlo e lucrarvi le relative indulgenze. Era così un'altra Porta del Paradiso che si spalancava dinanzi alle genti lombarde e toscane: un modo per accedere con minor pena e maggior sicurezza al Regno dei Cieli senza dover affrontare i costi e i disagi del viaggio in Palestina.

Al tempo stesso, era una geniale scappatoia offerta alla Chiesa e ai principi cristiani. Secoli di sconfitte e d'umiliazioni, culminate nella presa ottomana di Costantinopoli nel 1453, avevano insegnato che la crociata era inutile e la riconquista cristiana di Gerusalemme impossibile. D'altronde, i mercanti continuavano ad affluire fiduciosi in Oltremare e col sultano – col quale di quando in quando si facevano guerre, anche cruente – in realtà ci si poteva tranquillamente accordare.

[5] Cfr. F. Cardini - G. Vannini, *San Vivaldo in Valdelsa. Problemi topografici ed interpretazioni simboliche di una Gerusalemme toscana*, ora in F. Cardini, *De finibus Tusciae. Il medioevo in Toscana*, Firenze 1989, pp. 250-357, dove si dà conto dell'ordine delle "cerche" in rapporto a vari testi di pellegrinaggio e nel confronto col santuario sanvivaldino e si analizza il rapporto fra Bernardino Caimi, Francesco Suriano e Tommaso da Firenze.

Lasciar da parte il lungo, pericoloso, costoso santo viaggio d'Oltremare e restare a poche miglia dalla propria casa al tempo stesso santificando l'esistenza come si sarebbe fatto col pellegrinaggio: la soluzione era allettante, anche perché frattanto la *devotio moderna*, che aveva conquistato tanti spiriti mistici nel XV secolo, sconsigliava le espressioni troppo esteriori di religiosità preferendo loro gesti e atteggiamenti più intimi e segreti. La *peregrinatio animae*, ad esempio: la silenziosa e sedentaria ricerca della Gerusalemme che ogni fedele portava nel suo cuore. Un pellegrinaggio domestico, serenamente compiuto magari con la famiglia, avrebbe garantito tutti i vantaggi spirituali del grande viaggio oltremarino: e avrebbe nel contempo assicurato alle autorità ecclesiali e politiche il controllo costante dei fedeli sudditi, ch'erano appunto fedeli delle prime e sudditi delle seconde. In filigrana, si discerne in ciò già presente il passaggio alla Modernità, uno dei connotati della quale sarebbe stato lo stato assoluto con i suoi rigidi confini territoriali e le sue più rigorose esigenze d'inquadramento dei governati.

Il Sacro Monte nasce quindi all'insegna d'un significativo, densissimo nodo problematico: la trasformazione dell'idea di crociata – che tra Quattro e Settecento sarebbe stata vissuta, anche con momenti di alta drammaticità e di grande entusiasmo, soprattutto come lotta contro il turco per la difesa dell'Europa (ma le immagini di armigeri e manigoldi abbigliati "alla turca", certo testimoni del crescere del gusto orientalistico, continueranno a lungo a servir da implicito richiamo alla crociata contro i "nuovi carnefici del Signore") –, il radicarsi della rete dei nuovi santuari europei dopo il lungo predominio medievale delle tre grandi mète sacrali di Roma, di Santiago e di Gerusalemme (che sarebbero sopravvissute al mutamento, ma avrebbero visto ridefinire e ricontestualizzare la loro importanza), la trasformazione delle forme architettonico-urbanistiche sacre in rapporto con nuove concezioni, connesse con l'idea rinascimentale di "città ideale" e con fin lì inedite forme di teatralizzazione della vita religiosa. La Riforma protestante e la successiva risposta cattolica (lasciamo in questa sede da parte la discussione sul fatto se sia o meno adeguato definirla "controriformistica") avrebbero conferito ai Sacri Monti un nuovo ulteriore significato, che spiega senza dubbio il loro situarsi, quasi "fortezze della fede", sull'arco prealpino: un carattere di riaffermazione della professione di fede cristiana fondata su una vita liturgica e devozionale comunitariamente vissuta, contro la proposta riformata d'una religiosità prevalentemente intima e individuale, con il relativo abbandono di pratiche come il pellegrinaggio e il culto delle reliquie. In seguito, venute in parte meno queste esigenze, l'originale concezione del Sacro Monte come "Gerusalemme" e della visita a quello come esperienza parallela e sostitutiva della visita a questa, lascerà il passo a una ridefinizione di esso come "museo-teatro" della vita di Gesù: e la fusione-confusione con le forme del "Calvario" e della *Via Crucis* diverrà a quel punto inevitabile.

Nel contempo, l'immagine e la memoria di Gerusalemme come "luogo alto", *civitas in monte posita*, consentivano e consentono, a livello più propriamente antropologico-religioso, la contestualizzazione del "Sacro Monte" prealpino nell'àmbito concettuale ed esegetico d'un grande archetipo religioso: quello appunto della "Montagna Sacra", a quel che pare onnipresente nell'esperienza mitico-religiosa umana; un "mitema" universale, di cui l'Ararat, l'altura del Sion, il Sinai, il Tabor, il Carmelo e soprattutto il Calvario sembrano i testimoni nella tradizione biblico-evangelica. L'espansione europea e americana dell'esperienza dei Sacri Monti, dalla Polonia alla Spagna al Messico al Brasile, si ricollega forse anche alle scaturigini profonde da cui l'archetipo della "Montagna Sacra" trae il suo significato. Anche

per questo, l'esperienza devozionale e architettonica prealpina finisce col presentarsi dotata d'un valore che spetta agli studiosi – storici, architetti, storici dell'arte, iconologi, archeologi, storici del cristianesimo e delle religioni – approfondire e recuperare in tutte le sue ardue e delicate articolazioni. Ma il cuore – se si vuole, l'inconscio – arriva immediatamente in volo, là dove la ragione deve con fatica percorrere un faticoso sentiero. Tutti quelli che aspirano anche per caso l'aria d'un Sacro Monte, intuiscono che al di là delle forme artistiche talora a prima vista anche semplici e ingenue c'è molto di più. Una presenza insondabile. *Vere terribilis est locus iste.*



Sacro Monte di Varallo *(F. Andreone)*











Montaione, Sacro Monte di San Vivaldo *(G. Renieri)*

Il Santo Monte e i Sacri Monti. Ascendere la santità/sacralità nell'Oriente ortodosso e nell'Occidente latino*

Vasilios N. Makrides

Le montagne costituiscono il simbolo quasi universale, fra le religioni e le culture, della dipartita dalla vita comune e terrena e dell'approccio o raggiungimento del paradiso e del regno del "divino", cioè la dimora di Dio, o degli dei. Non è un caso, quindi, che le montagne siano spesso considerate come luoghi delle rivelazioni divine, e che le vette montuose siano usate soprattutto come luoghi per pellegrinaggi e penitenze[1]. Questo vale anche per la tradizione ebraico-cristiana, in cui il simbolo della montagna nei vari contesti ha sempre mostrato un'importanza fondamentale, espressa in molteplici forme nel corso della storia. Scopo del presente intervento è esaminare se vi siano delle differenze fra la cristianità d'Oriente e d'Occidente su questo tema, in termini di forma, significato, simbolismo e caratteristiche dei monti sacri nell'Oriente ortodosso e nell'Occidente latino.

Tale premessa è importante, poiché queste due parti dominanti della cristianità si sono sviluppate in modi distinti, soprattutto dopo il Grande Scisma del 1054. Adotterò un approccio comparativo, non sulla base dell'apologetica confessionale, ma nel contesto della storia culturale comparata della cristianità orientale e occidentale in Europa. Questa prospettiva non mira ad affermare la superiorità della prima sulla seconda, o viceversa, bensì intende semplicemente seguire i loro percorsi di sviluppo all'interno di un ampio arco della storia, e le loro possibili conseguenze. In definitiva, è ben noto che vi sono alcuni fenomeni storici più legati all'Oriente ortodosso, mentre altri sono più caratteristici dell'Occidente latino.

La prospettiva appena messa in evidenza è doppiamente utile e incoraggiante, in quanto può rivelare alcune particolarità idiosincratiche di ciascuna delle due tradizioni cristiane rispettivamente. Ciononostante, occorre mettere in evidenza che le linee di confine che stiamo per delineare fra Oriente e Occidente non significano la loro assoluta e rigida separazione – piuttosto implicano che vi siano anche molti elementi in comune, condivisi durante momenti di influenza reciproca e fertile da un punto di vista storico. Parlare di differenze presuppone l'esistenza di caratteristiche in comune.

Le differenze su questo tema diventano abbastanza ovvie sin dall'inizio, appena si prendano in considerazione le terminologie usate. Ciò è evidente se ci si riferisce, per esempio, all'esistenza dei monti sacri nell'attuale Grecia ortodossa. L'uso della forma plurale "monti sacri" può essere fonte di sorprese e delusioni per i greci ortodossi.

Il motivo è che, normalmente, essi conoscono solo un monte sacro, cioè il Monte Athos, una penisola rocciosa, straordinariamente bella, nella Grecia settentrionale. La semplice definizione "Santo Monte" (Ἅγιον Ὄρος), senza ulteriori particolari, è stata usata e intesa con esclusivo riferimento al Monte Athos fin dal tardo periodo

* Traduzione italiana a cura di Esterino Adami.

[1] Si veda per esempio H. Bierdermann, *Dictionary of Symbolism*, New York 1992, pp. 228-229 (cfr. la voce *Mountain*); D. Eck, *Mountains*, in *The Encyclopedia of Religion*, 9 (1987), pp. 130-134.

bizantino (XIV secolo). Essa indica una comunità monastica ampiamente nota, con una storia di più di mille anni, che ha esercitato notevoli influenze sul resto dell'Europa orientale ortodossa, e anche sulla parte occidentale. Rappresentava e rappresenta ancora oggi uno dei più rispettati bastioni della tradizione e della spiritualità ortodossa.

Un'evidente differenza fra il Santo Monte e i Sacri Monti dell'Occidente emerge chiaramente quando si osserva l'*Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei* e la relativa *Carta dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei*[2]. Si comprende che i Sacri Monti (nel senso occidentale) si trovano soprattutto nei paesi a prevalenza cattolico-romana come l'Italia, il Portogallo, la Spagna, la Francia, il Belgio, l'Austria, l'Irlanda e la Polonia, oppure in quelli con una ragguardevole popolazione di fede cattolico-romana (la Germania, i Paesi Bassi, l'Ungheria, la Slovacchia, il Lussemburgo e la Svizzera).

Al contrario, questo tipo di Sacri Monti si trova raramente nell'Europa orientale ortodossa, ed è soprattutto presente in quelle zone in cui l'influenza cattolico-romana fu storicamente forte, come per esempio nella Iugoslavia settentrionale, nella Romania settentrionale e nell'Ucraina occidentale. Vi è anche un caso isolato nell'isola di Rodi in Grecia, ma anche questo è dovuto, molto probabilmente, a influenze occidentali. È interessante notare che nei testi citati poc'anzi non si menziona il Monte Athos come un "Santo Monte". Ciò significa fin dal principio che questo tipo di Monte non appartiene alla categoria occidentale dei Sacri Monti. Questa è esattamente la ragione principale del mio punto di partenza, che tenta di mettere a confronto questi modelli paralleli di monti santi/sacri nella cristianità orientale e occidentale, e di cercare gli elementi cruciali che li differenziano.

Lo sfondo storico di questi due tipologie di monti santi/sacri, che comprende le ragioni della loro stessa esistenza, ne rivela i diversi percorsi. Il modello occidentale dei Sacri Monti deriva dalla devozione popolare sommata a opere monumentali, artistiche e architettoniche inserite nell'ambiente naturale. È stato riconosciuto essere un fenomeno specifico italiano, che si è diffuso a partire dal tardo XV secolo, e che è stato istituzionalizzato nell'ambito della Controriforma, propagandosi più tardi per tutta l'Europa (centrale e occidentale) e successivamente nel Nuovo Mondo. Non è casuale che molti di questi Sacri Monti, fra cui quelli in Piemonte e in Lombardia, siano situati all'interno dell'arco alpino come una barriera per prevenire l'impatto della Riforma proveniente da nord[3].

Per la maggior parte, questi luoghi sono dedicati alla Passione di Cristo e rappresentano, attraverso una serie di cappelle ed edifici in scala, i luoghi (il Pretorio, il Santo Sepolcro, ecc.) dove avvenne in origine la Passione. La *Via Crucis*, indicata da croci o piccole edicole, raggiunge l'apice con il Calvario e ricorda i momenti fondamentali della Passione di Cristo[4]. In altri termini, questa serie di edifici dislocati sul pendio di un monte rappresenta una Gerusalemme in scala ridotta (la "Nuova Gerusalemme"), che poteva essere visitata dai fedeli della zona, ai quali si risparmiava così il viaggio a Gerusalemme, lungo e pericoloso in quei tempi difficili. Esistono, com'è ovvio, molte variazioni rispetto allo scenario sopra delineato, in considerazione del fatto che molti Sacri Monti sono dedicati al culto della Vergine Maria o di vari santi patroni. Vi sono anche differenze fra i Sacri Monti e i Calvari.

Tuttavia, è importante osservare che questo tipo di Sacri Monti assunse soprattutto il ruolo di luogo di fede, pellegrinaggio, meditazione e preghiera, lungo un

[2] *Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei*, assieme con la *Carta dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei*, a cura di A. Barbero, Novara 2001.

[3] Si veda M. Centini, *I sacri Monti dell'arco alpino*, Ivrea 1990; S. Butler, *Alpi e Santuari,* Casale Monferrato 2004.

[4] Sulla *Via Crucis* nella spiritualità cattolico-romana, si vedano i diversi contributi contenuti in *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis* di Amédée (Teetaert) da Zedelgem. *Evocazione e rappresentazione degli episodi e dei luoghi della Passione di Cristo. Saggi introduttivi*, a cura di A. Barbero - P. Magro, Ponzano Monferrato 2004.

percorso votivo e penitenziale che seguiva i momenti più significativi della vita e della Passione di Cristo. Aveva perciò esplicite funzioni didattiche, difensive e apologetiche relative al rafforzamento e al consolidamento della *pietas* popolare all'interno del Cattolicesimo Romano nel contesto della Controriforma[5].

Il Santo Monte Ortodosso (Monte Athos) è anche luogo di pellegrinaggio, ma questo non rappresenta lo scopo né primario né esclusivo. Dopo tutto, non è accessibile liberamente a qualsiasi tipo di pellegrino o turista curioso che magari voglia semplicemente visitarlo. Il numero di persone a cui è permessa la visita rimane ancor oggi limitato e regolato dalle autorità locali.

Il Monte Athos è soprattutto conosciuto, dalla data ufficiale di fondazione nel 963, come una *comunità monastica* di persone che hanno rinunciato al mondo in una maniera specifica e si sono ritirate laggiù al fine di vivere come eremiti o monaci, in complessi monastici di grandezza diversa, come un modo per acquisire la perfezione, raggiungendo una condizione quasi "paradisiaca", (ri)uniti con Dio[6]. La decisione di diventare monaco presuppone l'accettazione di uno specifico stile di vita, seguito dall'austerità e dalla disciplina in vista della venuta del Regno dei Cieli.

Senza dubbio, sul Monte Athos si trovano elementi e caratteri simili a quelli dei Sacri Monti occidentali, come chiese, cappelle, tabernacoli, affreschi e immagini con scene varie, per esempio la Passione di Cristo e la vita della Vergine Maria, la "Madre di Dio" (Θεοτόκος) secondo la tradizione ortodossa. Eppure, nel contesto del Monte Athos hanno una funzione diversa rispetto ai Sacri Monti occidentali. La differenza è legata al simbolismo più profondo delle due tipologie di monti santi/sacri e ai loro diversi approcci rispetto al senso della santità/sacralità.

In primo luogo, è innegabile che ambedue le tipologie di monti santi/sacri possiedono un *carattere trascendentale*, in quanto esse sono correlate ad aspetti cardinali della dottrina cristiana, che sono di massima importanza per i fedeli, cioè il credere nella vita eterna dopo la morte e le modalità attraverso le quali tale stato può essere raggiunto. Tuttavia, questo comune sfondo trascendentale si esprime in maniera diversa in ognuna di queste due parti della cristianità. Per esempio, in Occidente non si tende a porre in rilievo la separazione dal mondo della vita quotidiana, anche se i Sacri Monti sono situati in ambienti naturali e rurali. Poiché sono luoghi di solitudine e di ritiro e non centri monastici, questi Sacri Monti possono favorire la riflessione, la meditazione e la preghiera.

Nel caso del Monte Athos, invece, il confine con il mondo esterno è decisamene più netto e più forte, poiché si fonda su una logica diversa. Se questo monte deve essere santo e vicino a Dio, allora deve mantenere una maggiore distanza dalle normali attività della vita quotidiana. Questa importante caratteristica permea l'intera comunità athonita e la sua vita in molti modi fra essi correlati[7].

Per esempio, la tradizionale assenza di "progresso" e di modernizzazione del Monte Athos (la mancanza di strade, elettricità e veicoli, l'ambiente selvaggio e la bellezza naturale del luogo in cui l'intervento umano è minimo, ecc.) ha significato storicamente che questo luogo è diverso, in modo esplicito, dagli stili di vita normali e dal mondo esterno. Perfino il tempo qui viene calcolato in maniera diversa: gli orologi sono ricaricati ogni giorno secondo l'ora bizantina e la mezzanotte coincide con il tramonto. Quindi, sotto molti aspetti la cultura moderna non ha deturpato Monte Athos.

Il cammino strenuo e difficile dell'ascetismo è un'altra caratteristica che indica

[5] Per ulteriori particolari, si veda J. Winde - J. Zänker, *Sacri Monti. L'architettura dei Sacri Monti in Piemonte e Lombardia,* Ponzano Monferrato 2003, pp. 8-14.

[6] Si veda R. Gothóni, *Paradise Within Reach. Monasticism and Pilgrimage on Mt Athos*, Helsinki 1993, pp. 35-47.

[7] Si veda, in particolare, I. M. Chatzifotis, *Η καθημερινή ζωή στο Άγιον Όρος* (nuova edizione ampliata), Atene 1995.

questa specifica caratteristica distintiva. Perfino varie pratiche che sono sopravvissute dal passato e che sono valide ancor oggi – quali la tradizionale astinenza da pratiche d'igiene[8] o lo storico divieto per le donne, gli animali di sesso femminile, gli eunuchi e i "senza barba"[9] –, dimostrano ancora una volta l'alterità e l'a-normalità di questo luogo speciale.

Tutti questi elementi rientravano nella lunga e ricca tradizione del monachesimo ortodosso orientale, che ha sempre posto l'accento sul ritiro spirituale rispetto alla vita quotidiana e sulla negazione di ogni legame con questo mondo corrotto, con le sue abitudini, i suoi modi e le sue tendenze. L'obiettivo principale di questo allontanamento dalle cose materiali riguarda l'avvicinamento al mondo spirituale, in altre parole al cielo, e il conseguimento, in questa vita terrena, di una prima percezione della venuta dell'eternità, in particolare un'anticipazione del paradiso. Questo è un ideale e un traguardo che caratterizza la vita monastica sul Monte Athos ancor oggi[10]. La sopravvivenza dell'antica tradizione dei "folli in Cristo", di quei curiosi monaci che vivono con il massimo disinteresse per la vita convenzionale, in un amore assoluto per Cristo e l'eternità, indica gli stili di vita differenti che sono predominanti in questo luogo[11].

Questo specifico senso della trascendenza sul Monte Athos è stato sottolineato in numerose occasioni. Nel 1956 (una seconda edizione ampliata è del 1968 e diverse altre riedizioni sono apparse in seguito) un monaco del Monte Athos, Theoklitos Dionysiatis, ha pubblicato un testo largamente apprezzato dal titolo *Fra il cielo e la terra* (Μεταξύ ουρανού και γης), che è stato diffusamente letto, commentato e tradotto in molte lingue. L'autore ha cercato di sottolineare i veri significati e ideali del monachesimo ortodosso athonita, difendendo il suo stato attuale[12]. Il libro è scritto nella forma di un dialogo platonico fra visitatori e monaci, svoltosi in un monastero athonita. In tempi più recenti, nel 2000, Nikolaos Hatzinikolaou, un greco formatosi a Harvard e al MIT che ha rinunciato alla carriera scientifica per diventare monaco al Monte Athos e che ora è Metropolita di Mesogaia e Lavreotiki, ha pubblicato un libro intitolato *Il Santo Monte: il luogo più elevato sulla terra*. A un primo sguardo, il titolo sembra essere problematico e contraddittorio, poiché la vetta più alta di Monte Athos supera di poco i 2000 metri. Tuttavia, questo particolare titolo è stato scelto di proposito e aveva un altro obiettivo. Non riguardava la vetta più elevata sulla terra in senso fisico, ma *in termini spirituali*. L'autore voleva specificare che il Santo Monte rappresenta – a suo giudizio – il luogo più vicino al Cielo e a Dio su tutta la terra.

Le osservazioni fatte poco sopra non implicano che nella Cristianità occidentale questo senso di trascendenza sia, nel complesso, assente. È interessante notare che cosa abbia prevalso in ciascuna parte della cristianità e che cosa sia divenuto maggiormente predominante. Se si confronta, per esempio, l'ascetismo teso verso l'"altro mondo" dei monaci ortodossi con l'impegno "nel mondo" degli ordini religiosi della Chiesa Cattolica di Roma (a seguito della riforma di Cluny) e l'ascetismo teso al "mondo interiore" del protestantesimo (secondo la definizione di Max Weber), allora le diverse interpretazioni della trascendenza date dalle diverse tradizioni cristiane e le loro conseguenze diventano più chiare.

Queste differenze sono state poste in evidenza dall'eminente teologo protestate Adolf von Harnack (1851-1930), che ha lavorato a un interessante confronto fra la Cristianità orientale ortodossa e quella cattolica romana. In riferimento al nostro

[8] Cfr. Ieromonaco Nikolaos, *Άγιον Όρος. Το υψηλότερο σημείο της γης*, Atene 2000, p. 88. Si veda P. Viscuso, *Cleanliness, Not a Condition for Godliness: Alousia as a Canonical Requirement in Late Byzantium*, in "The Greek Orthodox Theological Review", 46 (2001), pp. 75-88.

[9] Si veda E. Amand de Mendieta, *Mount Athos: The Garden of the Panaghia*, trad. M. R. Bruce (Berliner Byzantinistische Arbeiten, 41), Berlino-Amsterdam 1972, pp. 46-50.

[10] Gothóni, 1993, pp. 137-144.

[11] Nikolaos, 2000, pp. 114-117.

[12] A proposito di questo libro e delle discussioni che ha generato, si veda la dissertazione di K. Gnoth, *Antwort vom Athos. Die Bedeutung des heutigen griechisch-orthodoxen Mönchtums für Kirche und Gesellschaft nach der Schrift des Athosmönchs Theoklitos Dionysiatis* "Metaxy Ouranou kai Ges" (Zwischen Himmel und Erde), Göttingen 1990.

tema, egli ha considerato la spiritualità trascendentale come caratteristica esclusiva e principale della Cristianità ortodossa. Senza dubbio, nella sua visione tale spiritualità è caratteristica propria anche del Cattolicesimo romano, ma quest'ultimo mostra, tuttavia, una particolarità aggiuntiva, che è assente dall'Oriente ortodosso e che costituisce il Regno di Dio sulla terra, implicando nel contempo un interesse altrettanto forte per le cose terrene, immanenti[13]. Questa osservazione sintetizza le differenze principali fra l'Occidente e l'Oriente su questo argomento, che in seguito tratterò in modo più particolareggiato. Il fatto che il monachesimo ortodosso mostri un senso maggiore e diverso della trascendenza rispetto al monachesimo cattolico-romano è stato sottolineato in diverse altre occasioni dai commentatori occidentali[14]. Bisognerebbe tuttavia precisare che, nonostante la sua vocazione di rinuncia al mondo, il monachesimo ortodosso orientale non è contro il mondo in quanto tale[15]. Esso mantiene un interesse continuo per le cose del mondo esterno, ma sempre *sub specie aeternitatis*.

Una seconda differenza fra Oriente e Occidente concerne il fatto che l'esistenza stessa e il simbolismo della montagna sono associati a fenomeni diversi nelle due sezioni del mondo cristiano. In Occidente i Sacri Monti sono principalmente luoghi di pellegrinaggio. Questo richiede ai fedeli che li visitano un itinerario devozionale ascensionale per raggiungere la vetta, dove di solito si trova il Calvario; questa è la maggior difficoltà che il pellegrino può incontrare seguendo la *Via Crucis* (o un analogo percorso) durante la salita del monte. In alcuni casi, la difficoltà della salita può essere intervallata da momenti di riposo, con la possibilità di recuperare, quindi, le proprie forze prima di riprendere l'erto cammino.

Invece, nel caso del Monte Athos, considerato come uno stadio intermedio fra cielo e terra, il simbolismo del monte è essenzialmente associato alla *sfida* fondamentale e intrinseca dell'intero luogo, che spazia dall'inaccessibile costa alla dura vita dei singoli monaci[16], soprattutto degli eremiti che abitano in caverne o rudimentali ripari su declivi a precipizio (Karoulia) in solitudine completa e nella continua preghiera e contemplazione[17].

In altre parole, tutto sul Monte Athos mostra un grado di difficoltà che richiede uno sforzo più o meno intenso da controllare[18]. Il Monte Athos non è un luogo per il divertimento, la vacanza e la distensione. Perfino la semplice visita da un monastero a un altro si svolge di consueto a piedi, e comporta una notevole stanchezza fisica, dovuta a diverse ore di cammino su ripidi sentieri. L'accessibilità al Monte Athos è sempre stato un problema per molti visitatori. Fra il 1962 e il 1963 fu costruita la prima strada, dal piccolo porto di Daphni alla "capitale" Karyes (il centro amministrativo). Quando nel 1963 si celebrò ufficialmente il millennio dell'esistenza della comunità monastica athonita, fu acquisito un autobus per agevolare il trasporto dei visitatori. Fino a quel momento, i mezzi di trasporto erano decisamente limitati. Le distanze erano solitamente coperte con spostamenti a piedi, oppure con animali o barche.

Inoltre, la vita nei monasteri è austera e ardua, con lunghi servizi religiosi, sonno e cibo in quantità minime, e continua preghiera e lavoro. Sebbene ai visitatori non si richieda di seguire interamente il programma monastico, spesso essi hanno modo di sperimentarlo, volenti o nolenti, e perciò provano uno stile di vita che certamente si discosta dalle normali abitudini.

Questa fondamentale sfida posta dal Monte Athos ha quindi un duplice significato: fisico e spirituale. Esattamente come la scalata di una vetta non è una semplice

[13] A. von Harnack, *Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen*, in A. von Harnack, *Aus der Friedens- und Kriegsarbeit. Aus der Geschichte des Christentums und der Kirchen* [Reden und Aufsätze, N.F., Bd. 3], Giessen 1916, pp. 101-140; il riferimento è alla p. 122.

[14] Si veda M. Basil Pennington, *The Monks of Mount Athos: A Western Monk's Extraordinary Spiritual Journey on Eastern Holy Ground*, Woodstock (VT) 2003.

[15] Gregorios, Abate del Monastero di Grigoriou, *Ορθόδοξος μοναχισμός και Άγιον Όρος,* Agion Oros 1998[3], pp. 49-57.

[16] Nikolaos, 2000, pp. 85-94.

[17] Nikolaos, 2000, pp. 59-65.

[18] Per i particolari, si veda Gothóni, 1993, pp. 71-119.

gita, ma necessita di una preparazione sufficiente, di costanti precauzioni e di sforzi sistematici, lo stesso principio vale per l'ascesa della montagna spirituale con lo scopo di raggiungere il cielo. Ciò rimanda, con paragone implicito, alla lotta quotidiana di cui è intessuta la vita del monaco (e in generale di ogni cristiano), il quale non prevede di trovare una strada facile e comoda verso la salvezza e la deificazione, ma dovrà sempre superare ostacoli severi e resistere alle continue tentazioni[19].

Questa nozione è stata espressa in modi diversi nella Cristianità orientale e non solo attraverso la simbologia del monte. Vi è l'immagine familiare della scala che conduce dalla terra al cielo, che è stata esposta in modo magistrale dal monaco Giovanni Climaco (circa 579-649), nella sua guida alla vita ascetica *La scala del Paradiso*[20]. Lo stessa cosa si può dire della nota immagine del "monaco crocifisso" sul Monte Athos, che in vita affronta continuamente tutti i tipi di sofferenze e tentazioni sino a quando raggiunge la salvezza e la ricompensa che Dio concede in paradiso[21]. La vita monastica è quindi vista come un perpetuo martirio, come una *Via Crucis* nel significato reale del termine. Per il monaco-martire l'ideale non consiste soltanto nel riflettere sulla passione di Cristo, ma anche nel soffrire perpetuamente e "morire" in maniera altrettanto dolorosa.

Vi è ancora una terza differenza rilevante fra l'Oriente e l'Occidente, in riferimento al nostro tema. Confrontando i due i tipi di monti santi/sacri, si potrebbe sostenere che il modello occidentale tenda a far maggiormente leva sulla *sensibilità* e sui *sentimenti* del pellegrino. La ragione è che il monte viene trasformato in un teatro sacro, con tutte le scene ingenue ispirate alla Passione di Cristo e alla vita della Vergine Maria e dei santi. L'itinerario devozionale, simbolico e prestabilito, incoraggia i fedeli a partecipare a questo sacro dramma e si rivolge intensamente ai loro sentimenti religiosi e alla loro devozione. Si tratta senza dubbio di un tipo di elevazione e di ascesa spirituale oltre il livello della vita quotidiana. Meditare sulla passione, la morte e la risurrezione di Cristo può anche diventare fonte di esperienze mistiche. Un esempio classico della Cristianità occidentale è dato da san Francesco d'Assisi, il quale si ritirò sul monte della Verna per meditare sulla vita di Cristo.

Invece, visitare il Monte Athos non significa semplicemente fare appello alla sensibilità umana e ai sentimenti religiosi, che sono naturalmente sopraffatti dal carattere straordinario e dall'eccezionale bellezza naturale del luogo[22]. Riguarda anche la trasformazione della propria vita come conseguenza dell'essere stati in contatto con l'ascetismo ortodosso ed essersi familiarizzati con la sua spiritualità, il suo significato e i suoi scopi. Il carattere altamente trascendentale del luogo, unito alle sue intrinseche sfide, mira all'anima del pellegrino, in modo da pervenire a una trasformazione radicale della sua vita. Esattamente come la vita sul Monte Athos significa per il monaco la rinuncia al mondo, l'autonegazione, la castità o la verginità, la povertà, la rinuncia a tutte le passioni, l'umiltà, la penitenza, l'obbedienza, e la sottomissione a un padre spirituale, il ricordo costante della morte, e la continua lotta per vivere oltre i limiti della natura, lo stesso vale – *mutatis mutandis* – per coloro che visitano il luogo. Non è quindi una coincidenza che molti visitatori, anche persone indifferenti alla religione, partecipino con volontà sincera alla vita monastica nel tentativo di provare un'esperienza che la normale vita quotidiana non può offrire loro[23]. Alcuni possono anche scegliere di stare sul Monte Athos per periodi più lunghi, familiarizzando meglio con l'intero luogo, la vita monastica e la spiritualità[24]. Anche i visitatori non ortodossi, fra cui i monaci di fede cattolico-romana, hanno avuto esperienze simili durante la visita al Monte Athos[25].

[19] Si veda Meletios, Metropolita di Nikopolis, *Το μήνυμα της κορυφής του Άθω*, Atene 1981.

[20] Si veda J. Chryssavgis, *Ascent to Heaven: The Theology of the Human Person According to Saint John of the Ladder*, Brookline (MA) 1989.

[21] Si veda Mendieta, 1972, pp. 323-325.

[22] Sul rapporto fra l'ambiente fisico e il monachesimo athonita, si vedano Thymios Paragiannis - Ieromonaco Elisaios Simonopetritis, *Φυσικός χώρος και μοναχισμός. Η διατήρηση της Βυζαντινής παράδοσης στο Άγιον Όρος*, Atene 1994; G. Sidiropoulos, *Άγιον Όρος. Αναφορές στην ανθρωπογεωγραφία*, Atene 2000.

[23] Si veda Gothóni, 1993, pp. 120-136.

[24] Gregorios, 1998, p. 33.

[25] Si veda per esempio L. Diletto, *Cronache dal Monte Athos*, Valleripa 1986.

Naturalmente vi è un crescente interesse internazionale per la spiritualità monastica ortodossa odierna[26], che può essere osservato a diversi livelli[27]. La visita al Monte Athos non costituisce la partecipazione a un dramma sacro, ma un mezzo per riflettere sul corso della propria vita, prendendo importanti decisioni o addirittura provando l'esperienza di un momento di svolta o trasformazione. Come ha affermato lo ieromonaco Nikolaos, «il Monte Athos non è né un museo né un'occasione di svago o addirittura una missione. Noi non andiamo là semplicemente per vedere o farci vedere o addirittura per approfittare di esso. È un luogo di coercizione ed esercizio spirituale. Noi andiamo là per nasconderci e umiliarci»[28].

Vi sono numerosi "tesori spirituali nascosti" sul Monte Athos, che si manifestano nella vita dei monaci, la cui realizzazione spirituale è conosciuta a pochi, perfino all'interno della loro stessa comunità monastica. Questi "tesori" sono considerati molto più preziosi e importanti dei celebri tesori materiali del Monte Athos che costituiscono il patrimonio dei secoli passati. Ma non è facile scoprire e osservare questi tesori. Solo acquisendo veramente familiarità con il significato del monachesimo è possibile discernere e apprezzare, sebbene a fatica e in maniera parziale, ciò che si cela dietro lo stile di vita assolutamente non convenzionale degli sconosciuti monaci e dietro i loro segreti "tesori"[29].

Per concludere: come ho detto in precedenza, queste osservazioni che ho tracciato a grandi linee non hanno il fine di sminuire il valore dei Sacri Monti occidentali a confronto con il Santo Monte orientale. In definitiva, il monachesimo d'Oriente e quello d'Occidente condividono molte caratteristiche. Esistono in Occidente svariati monasteri, costruiti su monti lontani e isolati, in cui la vita monastica ricorda quella dei monaci ortodossi d'Oriente. È stato affermato che il monachesimo può quindi servire come ponte, non solo fra la cristianità d'Oriente e quella d'Occidente[30], ma anche fra la cristianità e le altre religioni[31]. Nel nostro contesto, tuttavia, è forse più interessante considerare quale tipo di montagna sia stato considerato "santo/sacro". È su questo aspetto che le differenze fra Oriente e Occidente diventano più evidenti, a causa delle loro rispettive e variegate idiosincrasie culturali.

Naturalmente, si potrebbe obiettare – sulla base di una recente visita al Monte Athos – che ho qui fornito un'immagine piuttosto idealizzata e alquanto abbellita, che non riflette la situazione contemporanea in quanto tale. Questa obiezione è del tutto corretta e legittima. Oggigiorno un visitatore del Monte Athos si trova a esser testimone di una modernizzazione senza precedenti, parzialmente sostenuta a livello finanziario dall'Unione Europea. In un luogo ove in precedenza la luce elettrica mancava quasi completamene, oggi si vedono una rete di strade, veicoli a motore, battelli veloci, riscaldamento centralizzato, centri di telecomunicazione, grandi progetti di costruzione e restauro per quasi tutti monasteri, così come monaci che usano i cellulari, i computer e i collegamenti Internet[32]. L'interdizione alle donne, il cosìddetto *avaton*, è stata anche discussa nel 2003 dal Parlamento Europeo in una risoluzione non vincolante. C'è stato un voto di maggioranza a favore del ritiro dell'interdizione, sebbene la Grecia non abbia voluto dare seguito a tale decisione[33]. La questione è se questi cambiamenti possano trasformare radicalmente l'immagine tradizionale del Monte Athos e della sua spiritualità[34]. È del tutto probabile che simili mutamenti avranno un impatto, poiché le comunità religiose si evolvono con il passare del tempo e si adeguano alle nuove sfide. Tuttavia, alcuni studiosi sosten-

[26] Per una buona sintesi sugli aspetti basilari della spiritualità orientale, si veda T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient Chrétien* (Orientalia Christiana Analecta, 206), Roma 1978.

[27] Si vedano gli interessanti libri di K.C. Makrides, *Riding with the Lion: In Search of Mystical Christianity*, New York 1996, e *The Mountain of Silence: A Search for Orthodox Spirituality*, New York 2001.

[28] Nikolaos, 2000, p. 120.

[29] Nikolaos, 2000, pp. 86-87.

[30] Si veda Th. Nikolaou, *Between the Eastern and Western Churches: Monasticism as a Bridge*, in "St Vladimir's Theological Quarterly", 37 (1993), pp. 23-37.

[31] Si veda R. Gothóni, *Worldview and Mode of Life: Orthodox and Theravāda Monastic Life Compared*, in "Temenos", 27 (1991), pp. 41-59; G. Sioris, *Monastic Discipline: Vinaya and Orthodox Monasticism – An Attempt at Comparison*, Chiang Mai 2002.

[32] Nikolaos, 2000, pp. 125-146.

[33] Si veda E. Sotiriu, *Contested Masculine Spaces in Greek Orthodoxy*, in "Social Compass", 51 (2004), pp. 499-510.

[34] Si vedano le riflessioni di Kallistos di Diokleia, *Wolves and monks: life on the Holy Mountain today*, in "Sobornost", 5 (1983), pp. 56-68.

gono che questa non sia una riforma del monachesimo nel senso di una discontinuità di base con il proprio passato, ma che si tratti di un rinnovamento compiuto in senso tradizionale. Queste innovazioni perciò sono viste come comodità effimere, che non alterano sostanzialmente la vita monastica e la tradizione[35]. Tutto sommato, la discrezione è sempre stata una virtù monastica primaria – si tratta cioè dell'abilità di discernere fra quello che possa o non possa essere accettato nella vita monastica. Sino a quando il Monte Athos conserverà la sua unicità di fronte al mondo esterno, esso sarà in grado di sopravvivere, mantenendo intatta la sua lunga tradizione e la sua ricca spiritualità[36].

Tenendo presenti questi elementi, le mie riflessioni sulle differenze fra Oriente e Occidente che ho qui esposto con riferimento a questo tema rimangono valide in linea di principio. Dopotutto, si riferiscono principalmente alla tradizione e alla storia del Monte Athos, che sono sopravvissute in questo modo per molti secoli. Inoltre, perfino all'interno dell'attuale fase di modernizzazione si possono ancora scoprire "l'essenza" e i "tesori" del monachesimo athonita, al di là delle apparenze e al di fuori dei grandi complessi monastici. Vi sono ancora molti esempi nelle vite di padri spirituali, anziani, monaci ed eremiti, che testimoniano le caratteristiche perenni del Monte Athos. Esse, tuttavia, non sono accessibili, né osservabili con facilità; debbono essere scoperte dal visitatore o dal pellegrino dopo un viaggio lungo e difficile, compiuto con perseveranza e pazienza. Come ha scritto lo ieromonaco Nikolaos, «il fine del Monte Athos risiede nella sua capacità di nascondere e di rimanere nascosto»[37]. Come ho evidenziato in precedenza, il Monte Athos rappresenta un vero *luogo di sfida*, in tutti i sensi!

[35] G. Speake, *Mount Athos: Renewal in Paradise*, New Haven-London, 2002, p. 37.
[36] Speake, 2002, p. 265.
[37] Nikolaos, 2000, p. 148.



Monte Athos, Monastero di Aghiou Pavlou *(S. Musso)*



Monte Athos, Monastero di Dionissiou *(S. Musso)*





Monte Athos, lo *schiti* di S. Andrea *(S. Musso)*

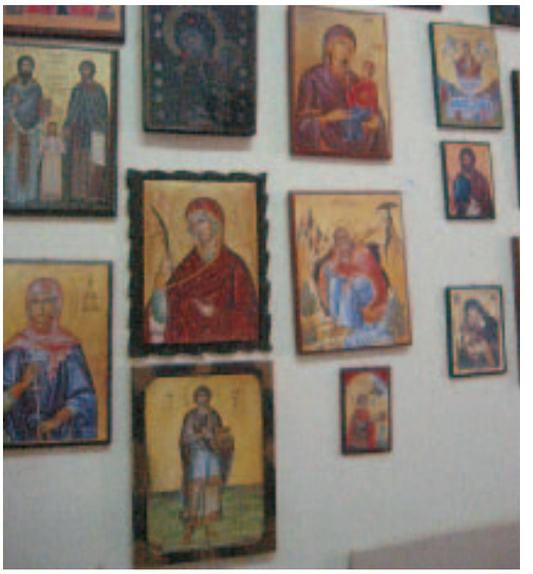


Monte Athos, Monastero di Aghiou Pavlou *(S. Musso)*



Monte Athos, Monastero di Dochiariou *(S. Musso)*









Monte Athos, Monastero di Dionissiou *(S. Musso)*







Monte Athos *(S. Musso)*

Dal Monte della Luce al Monte Qāf. Le montagne nella storia, nei riti e nei simboli della tradizione islamica

Alberto Ventura

> E vedrai i monti che credevi solidi e fermi
> passar via come passan leggere le nubi:
> opera di Dio, il quale ha fatto perfetta ogni cosa
> (*Corano*, XXVII, 88)

Svariati sono i colli e le montagne che spiccano nel panorama dei simboli dell'Islam, proprio come alcuni rilievi rocciosi si stagliano con particolare evidenza sull'orizzonte dei deserti d'Arabia. Il monte, nella sua realtà terrena come nel simbolismo, rappresenta il punto di riferimento essenziale attorno al quale lo spazio indifferenziato assume una sua più precisa definizione. La montagna è l'asse, il centro, il punto di mediazione fra la terra e il cielo. Nel linguaggio coranico i monti spesso appaiono come i "puntelli" del mondo, che conferiscono solidità e fissità ad una terra altrimenti instabile, soggetta com'è ai fenomeni della natura che la scuotono e la fanno tremare. In questa loro qualità, le montagne sono da sempre oggetto di reverente ammirazione, costituiscono mèta di pellegrinaggi, si offrono come simboli alla meditazione dei fedeli.

L'Islam, nel suo millennio e mezzo di vita e nella sua diffusione ai quattro angoli del mondo, ha assorbito entro di sé un'ampia congerie di miti, simboli e devozioni sulle montagne più disparate. Non vi è praticamente area in cui la religione islamica si è impiantata che non conosca qualche leggenda relativa ad una montagna, qualche itinerario ascensionale legato ad un luogo sacro o alla tomba di un santo, qualche speculazione sul significato simbolico di un'altura piccola o grande. Sarebbe dunque impossibile stilare un inventario anche solo approssimativo di quello che la cultura islamica ci propone riguardo alle montagne sacre. Per questo motivo, la nostra attenzione si fisserà solo su alcuni elementi essenziali e centrali della tradizione islamica, che costituiscono per così dire la chiave di lettura di tutte le successive applicazioni particolari. Ci limiteremo così ad esplorare il nostro soggetto secondo tre principali direttrici più direttamente legate allo spirito e alle vicende originarie dell'Islam, nelle quali si manifesta con particolare chiarezza il significato della montagna secondo la visione musulmana: la storia sacra, che nel descrivere la parabola dell'Islam nascente attribuisce un ruolo di assoluto rilievo alle montagne; il rito del pellegrinaggio alla Mecca, che l'Islam considera come il rito primordiale per eccellenza e come il prototipo di ogni altro percorso spirituale; e infine la visione simbolica della montagna cosmica, centro dell'universo e punto di contatto fra questo mondo e quello celeste. Questa divisione tematica, utile ai fini di una più ordinata esposizione, non è tuttavia da considerarsi assolutamente rigida. Com'è ovvio, le tre differenti prospettive si intersecano vicendevolmente, cosicché è impossibile apprezzare una vicenda storica

senza tener conto del valore simbolico ad essa connesso, né si può capire a fondo il significato di un passaggio rituale se non si tiene presente quanto esso richiami alla mente di chi lo compie un evento della storia sacra.

La storia

La cronologia della rivelazione islamica, che si colloca nei ventitré anni che intercorrono fra l'investitura profetica di Muḥammad e la sua morte, è scandita nei suoi momenti cruciali – inizio, punto mediano e termine – dalla presenza di tre montagne. Il principio, la prima affermazione ed il definitivo trionfo della nuova rivelazione sono quindi indissolubilmente legati a dei precisi rilievi montuosi, che hanno così associato il loro nome a queste fasi essenziali nella storia del primo Islam.

Il racconto della prima visita dell'arcangelo Gabriele a Muḥammad è piuttosto noto [1], ma sarà qui utile ricordarne le linee principali, al fine di mettere in evidenza i particolari più interessanti per la nostra trattazione. Muḥammad, dunque, si era recato sul monte Ḥirā, sito a breve distanza da Mecca, per compiervi dei ritiri spirituali, com'era solito fare già da tempo. Come luogo di meditazione aveva scelto una caverna, nella quale si poteva entrare solo tramite un accesso difficoltoso, costituito da una lunga e stretta fenditura nella roccia del monte. Fu qui che gli apparve per la prima volta l'angelo Gabriele, venuto a visitarlo sotto forma d'uomo, e fu sempre in quella occasione che gli vennero dettate per la prima volta le parole di Dio. La rivelazione sarebbe proseguita ad intermittenza negli anni a venire ed avrebbe infine costituito il Corano, libro sacro dell'Islam, ma gli interpreti generalmente ritengono che già in quel primo incontro la rivelazione divina sarebbe discesa su Muḥammad integralmente ed in modo sintetico, per poi venire ribadita analiticamente nel periodo che seguì.

Nessun altro fu presente alla scena e Muḥammad ne rimase sconvolto, sino al punto di ritenersi folle o invasato. Fuggito dalla caverna e affacciatosi all'aperto, egli sentì la voce dell'angelo che lo rassicurò e gli confermò il suo nuovo ruolo di inviato di Dio. Muḥammad, ancora turbato, vide l'angelo immenso ricoprire l'orizzonte; distolse lo sguardo, si rivolse in un'altra direzione, ma anche lì la figura dell'angelo occupava tutto il suo campo visivo, e così per "tutte le regioni del cielo". Disceso dal monte, il nuovo profeta inizierà di lì a poco la missione che porterà alla nascita

[1] La più diffusa versione tradizionale del racconto è contenuta nella biografia canonica di Muḥammad: Ibn Hišām, *al-Sira al-nabawiyya*, Cairo 1978, vol. I, pp. 219-221.





1. *Il "Monte della Luce"* (ğabal al-nūr)*, dove per la prima volta il profeta Muḥammad ebbe la rivelazione della parola divina.*

2. *Lo stesso monte secondo una ricostruzione miniata. La caverna nella quale avvenne l'incontro con l'angelo è indicata dal piccolo cerchio nello sperone del monte in alto a sinistra.*

e all'affermazione dell'Islam, e il monte sul quale era avvenuta quella prima rivelazione verrà da allora in poi conosciuto col nome di "Monte della Luce" (*ğabal al-nūr*) (figg. 1 e 2).

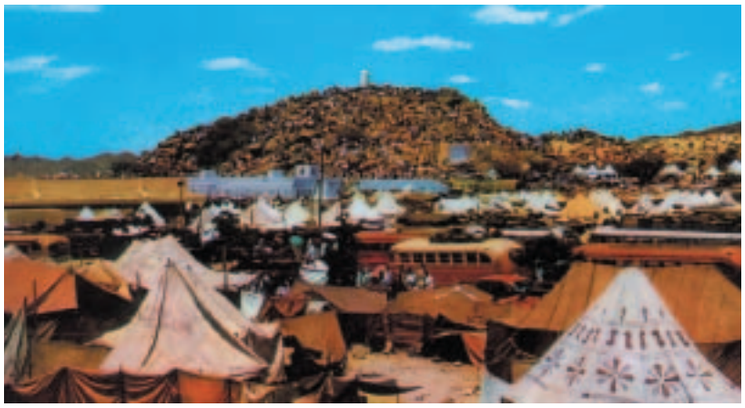
I primi tredici anni di questa missione, svoltisi nella città di Mecca, saranno contrassegnati da una dura opposizione della classe dirigente cittadina, che osteggerà in tutti i modi Muḥammad ed i suoi seguaci, al punto da costringere infine i musulmani a cercare rifugio altrove. Iniziò così quella "migrazione" (*hiğra*, "egira") che vide allontanarsi alla spicciolata i fedeli dell'Islam dalla città natale, per andare a costituire una comunità organizzata in un altro dei centri urbani della regione, Medina. Il profeta, assieme al suo più fido compagno, Abū Bakr, fu l'ultimo ad intraprendere il lungo viaggio di trasferimento, e lo fece in condizioni quanto mai avventurose. Sorvegliati a vista dai Meccani, che ne volevano ad ogni costo impedire la partenza, Muḥammad e Abū Bakr riuscirono a sottrarsi agli inseguitori anche grazie all'intervento divino: trovarono infatti rifugio in una grotta del monte Ṯawr (fig. 3), poco a sud di Mecca, e quando stavano per essere scoperti alcuni eventi miracolosi distolsero l'attenzione di chi stava dando loro la caccia. Il Corano ricorda questo momento con poche ma significative parole: «Se voi non lo assisterete, ebbene già lo ha assistito Iddio quando gli infedeli lo scacciarono, lui con un solo compagno, e quando essi eran nella caverna ei diceva al suo compagno: "Non t'attristare! Dio è con noi!". E Dio fece scendere su di lui la Sua Divina Pace e lo confermò con schiere invisibili»[2]. La "divina pace" di cui qui si parla è la presenza di Dio (*sakīna*), una presenza pacificatrice che discende nei cuori degli uomini e che in questo caso è accompagnata da "schiere invisibili" di angeli. Fra tutti i numerosi particolari che la tradizione e l'esegesi hanno aggiunto per illustrare questo passo coranico, particolarmente degni d'attenzione sono quelli che insistono sul carattere di "intimità" con Dio avvertita dal profeta e dal suo compagno: «O Abū Bakr» – disse Muḥammad per rincuorare l'amico – «che pensare di due cui Dio fa da terzo?»[3]. E il "non t'attristare" detto dal profeta all'amico viene messo in relazione con un celebre versetto coranico[4], dove è detto che coloro sui quali non gravano né paura né tristezza sono gli "intimi amici di Dio" (*awliyā' Allāh*), cioè coloro che Dio tutela in uno speciale rapporto di amicizia/protezione che nell'Islam è il vero equivalente della santità[5].

L'Islam riuscì infine a trionfare sul paganesimo idolatra degli Arabi. Dopo dieci anni di lotte, il profeta poté fare nuovamente ingresso da vincitore nella sua città natale ed assistere alla totale affermazione della nuova fede. Mancava ormai poco alla sua scomparsa, ma prima di morire egli volle compiere i riti del pellegrinaggio, antichissimo culto arabo che veniva ora ripristinato nel suo senso di celebrazione del monoteismo originario dell'umanità. Fu in occasione di questo "pellegrinaggio dell'addio", come lo ricorda la tradizione, che Muḥammad ricevette l'ultima rivelazione divina: «Oggi vi ho resa perfetta la vostra religione, ho completato le mie grazie su di voi e mi sono compiaciuto di darvi per religione l'Islam»[6]: era il "giorno di *'arafa*", momento culminante del pellegrinaggio, e il profeta si trovava su un pianoro poco distante da Mecca, dove i pellegrini si raccolgono per un'intera giornata ad invocare su di sé il perdono di Dio. Al centro del pianoro si staglia una piccola montagna, che spicca in modo deciso

[2] *Corano*, IX, 40.
[3] Ibn Kaṯīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, Beirut 1992, vol. II, p. 373.
[4] *Corano*, X, 62
[5] Cfr. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris 1986, pp. 29-39.
[6] *Corano*, V, 3.



3. *Ricostruzione miniata del Monte Ṯawr. Il piccolo cerchio in alto al centro rappresenta la caverna nella quale Muḥammad e Abū Bakr trovarono rifugio.*





4-5. *Due prospettive del "Monte della Misericordia", sito al centro dell'altipiano di 'Arafāt. La stele bianca sulla cima del colle ricorda il punto sul quale il profeta Muḥammad tenne l'ultimo discorso pubblico prima di morire.*

nel piatto panorama che la circonda. Su questo modesto rilievo Muḥammad salì per pronunciare il suo ultimo discorso pubblico, nel corso del quale ribadì la natura primordiale dell'Islam: il giorno in cui questa religione giungeva a compimento era analogo al giorno della creazione, come se il tempo avesse assunto nuovamente la conformazione primigenia. «Il tempo ha compiuto una rotazione completa – furono le sue parole – tornando alla configurazione che aveva il giorno in cui Dio creò i cieli e la terra»[7]. Quando ancor oggi i pellegrini si radunano su quel pianoro e si stringono attorno al monticello (sulla cui cima vi è ora una stele commemorativa di quell'episodio), il senso delle parole del profeta torna alle loro menti, poiché il giorno che trascorrono in quel luogo è un giorno in cui si ripristinano l'innocenza e la purezza primitive, perché è in quel punto che il tempo e lo spazio hanno iniziato la loro esistenza[8]. Quel piccolo rilievo viene ricordato dalla pietà musulmana col nome di "Monte della Misericordia" (*ǧabal al-raḥma*), per ricordare che è proprio lì e nei particolari momenti del rito che la clemenza divina discende con maggior forza sugli uomini che sinceramente aspirano a ripristinare la loro innocenza e la loro integrità spirituale (figg. 4, 5 e 6).

Queste tre montagne, che hanno segnato in maniera così decisa i momenti cruciali della storia del primo Islam, esprimono, ognuna a suo modo, degli importanti significati simbolici. La prima, il Monte della Luce, rappresenta un chiaro esempio di montagna vista come "centro". La rivelazione avviene in un punto che appare come equidistante da tutte le direzioni dello spazio, come testimonia l'uniforme visione che Muḥammad ha dell'angelo ovunque rivolga lo sguardo. Inoltre, è da notare il fatto che questo primo contatto del profeta con la parola divina avviene non *sulla*, ma *dentro* la montagna. La caverna, che sta al monte come il cuore sta al corpo, rappresenta sempre e dovunque l'elemento "segreto" e "nascosto" di una verità che si *ri-vela*, nel senso che appare e si occulta al tempo stesso. Il profeta in quell'occasione è l'unico a beneficiare della presenza divina che discende su di lui e la divulgazione dell'Islam è di là da venire.

Il secondo episodio, quello legato alla grotta del Monte Ṯawr, accade invece quando la predicazione è già iniziata da tempo ed il profeta è in quella circostanza accompagnato da un amico fidato. Ma l'Islam non è ancora realmente "pubblico", nel senso che non rappresenta ancora in quella fase una religione completa, con tutti i suoi riti e le sue leggi. La discesa della *sakīna*, la presenza pacificatrice di Dio, si deve

[7] Ibn Hišām, 1978, vol. IV, p. 185.

[8] Su questi temi, cfr. A. Ventura, *Il tempo nella tradizione islamica*, in "Perennia Verba", 3 (1999), pp. 32-69.

6. *Ricostruzione miniata del "Monte della Misericordia". Tutto attorno al monte sono rappresentati gli accampamenti dei pellegrini.*



ancora manifestare nel chiuso di una caverna, al riparo da ogni presenza profana. È significativo, a questo proposito, che alcune tradizioni collochino proprio in quel preciso momento la trasmissione da Muḥammad ad Abū Bakr di uno speciale rito con il quale invocare Dio in silenzio, detto "l'invocazione segreta" (*ḏikr ḫafī*) o "invocazione del cuore" (*ḏikr qalbī*), tuttora diffuso come pratica di meditazione spirituale in alcune correnti del Sufismo [9].

Il pellegrinaggio dell'addio, infine, esprime la definitiva fissazione dell'Islam come religione pubblica e universale, completa in tutte le sue parti, ed è per questo che Muḥammad, attorniato dai suoi fedeli, si pone sulla cima del monte, nella piena luce del sole. Il tempo è tornato agli inizi, come nel giorno in cui Dio creò i cieli e la terra, e l'Islam ripristina in quel momento la "religione diritta" (*al-dīn al-qayyim*) [10], quella che esprime la natura primordiale dell'umanità [11]. In questa veste, non è più necessario alcun segreto o occultamento: la visibilità esterna della montagna e il segreto dell'impenetrabile caverna simboleggiano due diverse tipologie spirituali, quella "aperta" dei primordi e quella "chiusa" dei tempi ultimi [12].

[9] Cfr. A. Ventura, *L'invocazione del cuore*, in *Yād-Nāma. In memoria di Alessandro Bausani*, Roma 1991, vol. I, pp. 475-485.
[10] *Corano*, IX, 36.
[11] Per ulteriori sviluppi e riferimenti, cfr. Ventura, 1999, pp. 38-40.
[12] Cfr. R. Guénon, *Simboli della scienza sacra*, Milano 1975, pp. 189-192.
[13] *Corano*, XIV, 37.
[14] *Corano*, II, 125.

I riti

I complessi rituali che accompagnano il pellegrinaggio canonico dell'Islam sono in gran parte una rievocazione mimata della storia di Abramo. Secondo la versione musulmana, il tempio sacro di Mecca venne infatti edificato dal patriarca dietro precise istruzioni divine, al fine di restaurare nella sua primordiale purezza il culto monoteistico originario dell'umanità. Il grande edificio cubico (*ka'ba*) che si erge al centro dell'area sacra non è che l'ultima versione del tempio primitivo. Questo fu fatto scendere direttamente dal cielo per Adamo, ma i successivi cataclismi, l'incuria degli uomini e l'azione corrosiva del tempo ne avevano fatto perdere ogni traccia. Fu così che Abramo, considerato dall'Islam uno dei profeti maggiori ed il "padre" del monoteismo nella sua forma attuale, si trovò ad essere il protagonista di una storia che avrebbe infine portato alla restaurazione del tempio.

Abramo ricevette infatti da Dio l'ordine di abbandonare la sua concubina Agar ed il figlio Ismaele in un luogo desertico, affinché lì potesse rinnovarsi il culto perduto: «Signore, ho stabilito parte della mia progenie in una valle deserta presso la Tua Santa Casa, Signore, perché compissero la preghiera» [13]. Sola e rimasta senz'acqua, angosciata per la sorte del figlio, Agar cominciò allora a correre avanti e indietro per sette volte fra le cime di due colline, in cerca d'aiuto; fu allora che Dio fece miracolosamente sgorgare dal deserto una fonte, impedendo così che la donna e il bambino perissero. In quel luogo, ormai abitabile grazie all'acqua della sorgente, si creò il nucleo iniziale di quella che più tardi sarebbe divenuta la città di Mecca. Abramo ricevette in seguito l'ordine di recarsi di nuovo sul posto, ove incontrò il figlio ormai adulto, assieme al quale iniziò la riedificazione della "Casa di Dio": «[...] e quando facemmo della Santa Casa un luogo di riunione e di sicuro rifugio per gli uomini (prendete dunque il luogo dove ristette Abramo, per oratorio!) ed ingiungemmo ad Abramo ed Ismaele: purificate la mia Casa per coloro che attorno vi correranno venerabondi, vi pregheranno devoti, vi s'inchineranno e si prostreranno reverenti» [14]. Una bianca pietra discesa dal cielo, anneritasi nel corso dei secoli a causa dei peccati degli uomini, andò a costituire la pietra angolare del nuovo edificio. La pietra era stata messa in salvo da Noè all'epoca del diluvio, ma poi era andata smarrita e nessuno, prima di Abramo, l'aveva più vista. In realtà la pietra nera (*al-ḥağar al-aswad*) era rimasta occultata sul monte Abū Qubays, un massiccio

roccioso che sovrasta la valle ove ha sede il santuario e che la leggenda ha eletto a primo monte della terra e luogo d'incontro dei santi [15] (fig. 7). È evidente il simbolismo che traspare da questi miti: la pietra bianca discesa dal cielo alle origini dell'umanità rappresenta il deposito divino sulla terra, un deposito che la degenerazione degli esseri umani ha poi oscurato (la pietra che diventa nera) e costretto all'occultazione (la scomparsa all'interno del monte); Abramo riporta infine alla luce quel deposito e ne fa il coronamento del tempio rinnovato, a suggello di continuità del suo culto con quello dei primi uomini. Ancora una volta la montagna assolve alla sua funzione di centro spirituale che media fra il cielo e la terra e restituisce a quest'ultima il patrimonio divino che ha provveduto a preservare e custodire.



7. *Il Monte Abū Qubays, secondo alcune leggende il primo monte della terra e luogo ove fu preservata la pietra nera dopo il diluvio universale.*

Dal punto di vista rituale, i rilievi montuosi più significativi associati ai luoghi del pellegrinaggio sono le due colline di Ṣafā e Marwa. La venerazione per queste due piccole alture che sorgono nelle immediate adiacenze del tempio era già in uso prima dell'Islam, e proprio per questo alcuni fra i primi musulmani nutrivano una certa diffidenza verso un rito che appariva ai loro occhi come un residuo di paganesimo. Si credeva in effetti che le origini del culto risalissero ad un evento leggendario, secondo il quale un uomo ed una donna dei tempi antichi, avendo fornicato all'interno del tempio, erano stati pietrificati da Dio e i loro resti, considerati come statue di idoli, erano stati eretti sulla cima delle due colline circostanti. I musulmani sospettosi nei confronti di questo culto dalle origini così apparentemente idolatriche interrogarono il profeta, e la risposta venne attraverso un'apposita rivelazione divina: «I colli di Ṣafā e Marwa sono segni di Dio, e non sarà male, per chi fa il pellegrinaggio alla Casa di Dio o la visita, di girarvi attorno; perché chi fa volontariamente un'opera buona, Dio lo sa e gli è grato» [16]. L'Islam recuperava così il rito, ma gli attribuiva un contesto e delle origini diverse, leggendolo come al solito alla luce della più antica storia sacra di quei luoghi. La polarità maschio/femmina – riflessa anche nei due nomi di Ṣafā e Marwa, che in arabo sono rispettivamente di genere maschile e femminile – fu attribuita da alcuni al fatto che su queste alture, dopo la cacciata dal paradiso, erano stati Adamo ed Eva [17]; la successiva storia dei due amanti trasformati in pietra non aveva fatto dunque che ribadire il complementarismo di quelle alture, e solo l'ignoranza dei pagani aveva potuto vedervi delle divinità cui attribuire un culto.

Ma l'evento che sopra ogni altro venne considerato alle origini del rito era legato nuovamente al ciclo di Abramo. Ṣafā e Marwa erano proprio le due colline fra le quali la disperata Agar aveva compiuto la sua corsa in cerca d'aiuto. I pellegrini, che ancor oggi compiono per sette volte (tre in un senso e quattro nell'altro) l'itinerario che separa i due speroni rocciosi (figg. 8 e 9), non fanno così che riprodurre ritualmente quella corsa (*sa'ī*), anche se in realtà il passo è realmente accelerato solo nella parte centrale del tragitto, che corrisponde al punto più basso dell'avvallamento fra le due alture.

[15] Cfr. A. Schimmel, *Deciphering the Signs of God. A Phenomenological Approach to Islam*, Albany 1994, p. 4.

[16] *Corano*, II, 158.

[17] M. Ayyoub, *The Qur'an and its Interpreters*, State University of New York Press, 1984, vol. I, p. 178.





8. *Vista aerea del tempio di Mecca. La galleria che in alto a sinistra fuoriesce dai confini del complesso ricopre il percorso fra le due colline di Ṣafā e Marwa.*

9. *Vista interna della galleria sotto la quale i pellegrini compiono il rito della "corsa", deambulando per sette volte fra le colline di Ṣafā e Marwa.*

Oltre a far rivivere il percorso di speranza di Agar, esaudita dallo sgorgare miracoloso della fonte, il rito della corsa viene considerato come un vero e proprio itinerario di purificazione spirituale. I due colli rappresentano i poli dell'esistenza, e come tali sono indice della natura frammentaria e separata di questo mondo; fra di essi il pellegrino deve dunque intraprendere un cammino di riunificazione, che passa necessariamente attraverso il fondo demoniaco di ogni dualità. Secondo le tradizioni, infatti, il vallone lungo il quale si deve accelerare il passo (oggi colmato dalle stratificazioni del tempio, che rendono il percorso pressoché pianeggiante) sta appunto a rappresentare il tratto più oscuro del tragitto, che va superato senza indugi. Come spiega Ibn 'Arabī: «Il pellegrino assume il passo di corsa fra i due confini che rappresentano il fondo del vallone. Il fondo dei valloni è infatti la dimora dei demoni, ed è per questo che non è raccomandato di compiervi la preghiera rituale […]. Il pellegrino assume dunque il passo di corsa in questo luogo per purificarsi rapidamente da ogni qualifica demoniaca e per uscire da un luogo ove si trova in compagnia del demone che vi abita»[18]. Il percorso purificatorio fra le due colline deve infine restaurare l'armonia dell'essere, superando i suoi aspetti inferi e ricucendo lo strappo della dualità. Lo stesso Ibn 'Arabī, nel definire il percorso fra Ṣafā e Marwa, usa significativamente l'espressione di "linea dell'equilibrio" (*ḫaṭṭ al-istiwā'*, termine che fra l'altro designa in arabo l'equatore)[19], proprio a sottolineare il perfetto ed equidistante bilanciamento fra gli opposti che viene così a restaurarsi. La discesa e la risalita fra le due cime hanno come esito finale il superamento di ogni dualismo ed il ripristino dell'assoluta unità divina. Il viandante spirituale riunifica ogni cosa nel suo tragitto: «Quando discende, è verso Dio; quando risale, è verso Dio; quando avanza orizzontalmente, è con Dio; in tutto ciò, egli agisce per Dio, poiché segue l'ordine di Dio riguardo a Dio. Colui che dunque compie le corse fra Ṣafā e Marwa parte da Dio per andare verso Dio, con Dio, per Dio, in Dio, seguendo l'ordine di Dio»[20].

I simboli

Se tutti i monti e le colline di cui abbiamo parlato racchiudono un profondo significato simbolico, quella che tuttavia possiamo considerare nell'Islam la montagna-simbolo per eccellenza non è visibile con gli occhi di questo mondo. Madre e archetipo di tutte le montagne di quaggiù, l'inaccessibile Monte Qāf è realmente il punto di giunzione fra le estremità della terra e le prime propaggini dei cieli. Il Qāf è presente sotto innumerevoli forme nelle leggende, nei miti e nelle descrizioni dei geografi. Uno dei maggiori cosmografi islamici del medioevo, Zakariyā al-Qazwīnī, ce ne dà la seguente descrizione: «I commentatori del Corano dicono che questo

[18] Citato in Ch.-A. Gilis, *La doctrine initiatique du pèlerinage à la Maison d'Allâh*, Paris 1982, p. 194.
[19] Gilis, p. 195.
[20] Gilis, p. 196.

monte circonda la terra, che è fatto di smeraldo verde – da cui proviene il colore del cielo – e che al di là di esso vi sono mondi e creature conosciuti solo da Dio. Qualcuno ha detto che non vi è montagna su questa terra che non sia collegata al Monte Qāf dalla ramificazione di una radice: allorché Iddio intende far perire un popolo, ordina all'angelo ad esso deputato di smuovere quella radice, e quel popolo viene fatto sprofondare»[21]. Il Monte Qāf viene ulteriormente descritto nella letteratura tradizionale come un'immensa cupola, la cui base è un cerchio contenente la terra e l'oceano. Si tratta dunque della montagna cosmica, senza la quale la terra non avrebbe alcuna stabilità, e la sua composizione di roccia smeraldina allude alla sua natura solida ed incontaminata ad un tempo. Il colore verde indica poi il suo ruolo centrale, poiché lo stesso colore simbolico viene attribuito al polo (centro macrocosmico del mondo) e al cuore (centro microcosmico dell'essere)[22]. Il Qāf, secondo le tradizioni, è raggiungibile solo dopo un lunghissimo e pericoloso viaggio di quattro mesi attraverso luoghi tenebrosi, spesso abitati da gèni, ma in realtà il pellegrinaggio verso questa montagna non avviene realmente nelle dimensioni terrene. Sul Qāf i paradigmi spaziali e temporali di questo mondo s'annullano, per far posto ad una dilatazione tutta interiore delle misure cui siamo abituati. Il viaggio verso il Monte Qāf è così un vero e proprio viaggio in una dimensione intermedia fra la terra e il cielo, perché esso è il limite – o meglio "l'istmo" (*barzaḫ*), come usano dire i testi con evocativo termine coranico – fra i corpi (*aǧsām*) e gli spiriti (*arwāḥ*). Il paesaggio del Qāf è dunque quello del sogno e della visione, è un mondo intermedio in cui gli oggetti e gli esseri corporei si fanno rarefatti, mentre le cose spirituali assumono una forma e si fanno percepire. Questi paesaggi visionari sono stati oggetto di splendide miniature, che cercano di riprodurre, un po' come certe pitture cinesi, quel "mondo dei simili" (*'ālam al-miṯāl*) su cui si è tanto soffermata l'attenzione di Henry Corbin[23].

Ma il Monte Qāf è anche altro e di più di questo. La sua funzione di intermediario fra la terra e il cielo ne fa anche un luogo privilegiato della manifestazione divina, proprio come il Sinai di Mosè. Qāf è in arabo anche il nome di una lettera dell'alfabeto ed il titolo di un capitolo del Corano, e secondo certe tradizioni questo titolo enigmatico si giustifica proprio in relazione alla montagna e all'accecante manifestazione di Dio, sicché l'ingiunzione divina a Mosè di "guardare il monte"[24] non sarebbe altro che un invito a guardare la "luce di Muḥammad" (*al-nūr al-muḥammadī*), cioè l'epifania del verbo eterno e increato[25].

Non vi è dunque nulla di sorprendente nel fatto che il Monte Qāf appaia di continuo nella letteratura dell'Islam, specialmente in quella persiana, come la dimora della Fenice, simbolo eminente di immortalità e manifestazione di Dio. La Fenice (*'Anqā* o *Rūḫ* in arabo, *Sīmorgh* in persiano) è un gigantesco uccello, spesso rappresentato così forte da poter afferrare fra i suoi artigli elefanti, bufali o cammelli. Essa conduce una vita cenobitica sulla cima del Qāf, ma si dice che talvolta si mostri agli uomini, e le favolose descrizioni che ne vengono date riempiono le pagine delle narrazioni di viaggio, delle leggende popolari, delle storie dei marinai. Al di là del mito, l'immortalità di questo favoloso animale e le sue straordinarie prerogative vogliono tutte simboleggiare Dio stesso, invisibile agli uomini ma che talora si manifesta dalla sua inaccessibile residenza.

Fra tutte le opere letterarie che hanno illustrato questo tema, la più celebre è sicuramente quella del poeta persiano 'Aṭṭār (vissuto fra il XII e il XIII secolo), che nel suo *Verbo degli Uccelli* (*Manṭiq al-ṭayr*) ce ne ha dato una versione epica di particolare bellezza[26]. Il poema narra di un'assemblea di tutti gli uccelli del mondo,

[21] Zakariyā al-Qazwīnī, *'Aǧā'ib al-maḫlūqāt wa ġarā'ib al-mawǧūdāt*, ed. Wüstenfeld, Göttingen 1849, vol. I, p. 170.

[22] Cfr. H. Corbin, *L'Homme de lumière dans le Soufisme iranien*, Chambéry 1971, p. 120.

[23] Cfr. in particolare H. Corbin, *Corpo spirituale e terra celeste*, Milano 1986.

[24] *Corano*, VII, 143.

[25] Cfr. 'Ayn al-Quzât Hamadânî, *Les tentations métaphysiques (Tamhîdât)*, trad. di C. Tortel, Paris 1992, p. 237.

[26] Per una versione italiana: 'Aṭṭār, *Il Verbo degli Uccelli*, trad. di C. Saccone, Milano 1986.

che, desiderosi di conoscere il loro re, partono alla ricerca della Fenice, il favoloso uccello Sīmorgh. Questi ha eletto a sua dimora il lontano Monte Qāf, e per raggiungere la mèta gli uccelli debbono intraprendere un viaggio lungo e irto di ostacoli, che per molti di loro si rivelerà fatale. Soltanto trenta uccelli sopravvivono all'impresa, ma il raggiungimento del traguardo non sembra dare loro la ricompensa sperata. Essi sono infatti ridotti allo stremo, e si annientano sino a ridursi a mucchietti di cenere. Ma è proprio in questo annientamento, in questa perdita di ogni veste terrena, che l'apparente disfatta si tramuta in trionfo. Gli uccelli sono in quell'istante folgorati dalla stupefacente intuizione finale: i raggi luminosi dell'epifania divina si riflettono nello specchio delle loro anime, cosicché nel volto del Sīmorgh vedono il mondo e nel mondo riconoscono il volto del Sīmorgh. Hanno infine compreso che Sīmorgh può anche leggersi *Sī-morgh* (che in persiano significa "trenta uccelli") e che dunque la loro visione della Realtà suprema coincide in ultima istanza con la visione di se stessi.

Si ribadisce così la stretta analogia fra la montagna e il cuore, che sono due diverse e complementari rappresentazioni del centro. La montagna è il centro cosmico, radice dell'esistenza, ed è per questo che l'albero della vita, sul quale l'immortale fenice nidifica, è situato in cima al Qāf; il cuore è il centro interiore dell'essere, laddove va realmente cercata l'immortalità, perché è lì che la presenza divina, la *sakīna*, trova la sua naturale residenza. In un certo senso, la montagna può essere considerata come una sorta di "sostituto" visibile del cuore: gli uccelli che intraprendono il loro viaggio verso il Qāf si indirizzano verso una mèta esterna e lontana, ma, una volta raggiuntala, l'obiettivo finale si rivelerà molto più prossimo di quanto avessero creduto, perché Dio – come ricorda il Corano – è più vicino all'uomo della sua stessa vena giugulare[27].

Pochi decenni dopo ʻAṭṭār, un altro fra i massimi poeti persiani, Ǧalāl al-dīn Rūmī (XIII secolo), riuscirà ad esprimere questa verità in pochi, incisivi e bellissimi versi[28]:

> E volli spingermi ancora fino alla cima dei monti Qāf ai confini del mondo;
> della Fenice eterna, là, traccia non v'era!
> […]
> E, infine, mi fissai lo sguardo nel cuore, ed ecco, là io Lo vidi,
> in nessun altro luogo che là, Egli era!

[27] *Corano*, L, 16.
[28] Rûmî, *Poesie mistiche*, traduzione di A. Bausani, Milano 1980, pp. 57-58.



Turchia, Urfa *(G. Franco)*



Siria, Aleppo, Grande Moschea *(G. Franco)*



Marocco *(G. Lorenzato)*



Libia *(G. Lorenzato)*

La raffigurazione di Gerusalemme nei conventi francescani

Michele Piccirillo

Il ritrovamento e la pubblicazione della perduta mappa di Gerusalemme del padre Antonino De Angelis da Lecce nel 1983 da parte del collezionista di New York Alfred Maldovan[1], ha riacceso l'interesse per la cartografia francescana di Terra Santa e dato origine ad una serie di studi tra i quali fondamentale quello di Rehav Rubin dell'Università Ebraica di Gerusalemme[2]. Giustamente Rubin mette in luce l'apporto innovativo di questa mappa disegnata sul posto dal francescano leccese al servizio dei Luoghi Santi e fatta incidere a Roma dal cartografo Mario Cartara nel 1578, sottolineando l'interesse allora suscitato presso i contemporanei, prima e dopo la pubblicazione[3] (fig. 1).

[1] A. Maldovan, *The Lost De Angelis Map of Jerusalem, 1578*, in "The Map Collector", 24 (September 1983), pp. 17-24.

[2] R. Rubin, *Image and Reality. Jerusalem in Maps and Views*, Jerusalem 1999.

[3] M. Piccirillo, *La Gerusalemme francescana*, in *Una Gerusalemme toscana sullo sfondo dei due Giubilei, 1500-1525*, Atti del Convegno di Studi San Vi-



1. *Mappa di Gerusalemme di padre Antonino De Angelis, Roma 1578. Incisore A. Cartara* (M. Piccirillo).

La mappa scomparsa e ora felicemente ritrovata in originale era nota principalmente per la riedizione pedissequa che ne aveva fatto eseguire, qualche decennio dopo la pubblicazione, il confratello padre Bernardino Amico di Gallipoli nel suo *Trattato delle Piante e dei Sacri Edifici*, pubblicato a Roma nel 1610 con le incisioni di Antonio Tempesta (fig. 2) e in una seconda edizione a Firenze nel 1620 con le incisione di Jacques Callot[4] (fig. 3).



2. *Copia di Padre Bernardino Amico, Roma 1610. Incisore A.Tempesta* (M. Piccirillo).



3. *Copia di Padre Bernardino Amico, Firenze 1620. Incisore J. Callot* (M. Piccirillo).

valdo, Montaione 4-6 ottobre 2000, a cura di S. Gensini, Montaione 2004, pp. 93-107, figg. 1-10.

[4] B. Amico, *Trattato delle Piante e Immagini de' Sacri Edifizi di Terra Santa...*, Roma 1609 e Firenze 1620.

Nell'opera padre Amico dà tutto il credito del lavoro al suo confratello con parole entusiastiche. Scrive padre Amico nel *Trattato delle Piante*:

> Non era mio intento di mettere la pianta della città di Gerusalemme, per non poter lineare con quella vera e perfetta regola della prospettiva, la quale si richiedeva, come agli altri edificii in tal opera fatti, ne anco si è possuto misurare il sito per via geometrica; perché accorgendosene i Turchi ne poteva nascere un gran disturbo; ma per soddisfare gli devoti e cuoriosi amici che mi hanno molto pregato, ne ho poste due, una opposta all'altra per piena sodisfattione; e la causa è, che n'ho viste molte de parecchi, e gravi autori, tutte diverse, così di sito, come di luoghi particolari, e non senza grandi errori, quali tralascio; perché s'io volessi andarli minutamente accennando, saria necessario di ciascuno farne un discorso, il che faria contro l'ordine della brevità, e a me di molto fastidio: pure per i disegni se n'avvederanno l'intelligenti prattichi, e io mi vado persuadendo, che costoro più tosto haran fatto tali errori per semplice negligenza, che per ignoranza; e che merizando fra loro stessi, non hanno voluto vedere, ne sito, ne luogo; *come ha fatto il Padre Antonino d'Angioli de Minori Osservanti; il quale havendo dimorato circa ott'anni in quei paesi, ha atta la seguente pianta di detta Città, che per esser disegnata aerea da dove Nostro Signore la pianse, ed è nella metà del Monte Oliveto, luogo proporzionato ad ogni sua vista, e la più laudabile di quante ne vanno a torno, in quella maniera, che hoggi si ritrova, e caminandola per i suoi numeri, si scorgeranno tutti i luoghi particolari [...]*[5].

L'intento apologetico del lavoro topografico risalta in modo particolare nei titoli aggiunti da padre Amico allo schizzo di pianta della città antica (*Discretione vera de l'antica cita di Gerusalem*, tav. 43, ed. Firenze), e alla pianta della città contemporanea (*La vera e reale città di Gierusalem come si trova ogi*, tav. 44, ed. Firenze), dove la mappa della città reale, ai loro giorni rinchiusa per ordine di Solimano il Magnifico all'interno delle mura, doveva servire di base alla conoscenza della estensione dell'abitato al tempo di Cristo, per rispondere adeguatamente alle domande poste dai pellegrini affidatisi alla guida dei francescani: perché certi santuari si trovavano all'interno delle mura, quando, secondo la tradizione, si sarebbero dovuti trovare all'esterno? [6].

Padre Bellarmino Bagatti nello studio introduttivo con il quale nel 1953 presentò la traduzione in lingua inglese del lavoro di padre Amico ripubblicato a Gerusalemme sotto la sua direzione, chiarì anche i precedenti della esecuzione della mappa di Gerusalemme che, per espressa testimonianza dei contemporanei, era stata ispirata dalle ricerche antiquarie del padre Gianfrancesco della Salandra presente a Gerusalemme da una quarantina di anni[7].

Nei *Voyages* pubblicati a Lione nel 1607, il Signor de Villamont, pellegrino francese che visitò la Terra Santa nel 1588, scrisse: «La città è quella che era ai tempi di Nostro Signore e a questo proposito riferirò ciò che appresi da un religioso dell'ordine di San Francesco che era di nazione calabrese e che aveva dimorato in Gerusalemme lo spazio di anni 20, ed aveva rimarcato ciò che era dell'antica e nuova città di Gerusalemme. Infatti parlando con lui mi disse che la città principiava una volta dalle porte delle acque, o della fontana di Siloe verso oriente facendo un semicircolo dalla parte di mezzogiorno fino alla porta occidentale nella quale era la torre di David situata nel pendio di una roccia tagliata e di una altezza assai grande e la discesa, o pendio, veniva dalla parte meridionale del Monte Sion, ed era ricurva come un arco»[8].

Padre Amico, descrivendo la mappa di Gerusalemme, aggiunge che il padre della Salandra aveva aiutato padre Antonino nella stesura del suo lavoro: «[...] come

[5] Amico, 1620, p. 55.

[6] Una preoccupazione che si legge nel *Libro d'Oltramare* di fra Nicolò da Poggibonsi (1345-1350) e nel *Trattato di Terra Santa e dell'Oriente* di padre Francesco Suriano (1485-1514): «Et primo te chiedo che me dichiari del sito de la cità, e como è posta, et in che modo è facta, et si al presente sta como stava al tempo de miser Iesu Christo» (*Il Trattato di Terra Santa e dell'Oriente di Frate Francesco Suriano*, a cura di G. Golubovich, Milano 1900, p. 24).

[7] B. Amico, *Plans of the Sacred Edifices of the Holy Land*, translated from the italian by Fr. Th. Bellorini and E. Hoade, with a preface and notes by Fr. B. Bagatti, Jerusalem 1953.

[8] Citato in B. Bagatti, *Un Custode di Terra Santa archeologo pioniere, P. Gianfrancesco della Salandra (1568-1601)*, in *Custodia di Terra Santa (1342-1942)*, Jerusalem 1951, p. 92.



4. *Modellini del Santo Sepolcro (a sinistra) e della Basilica della Natività a Betlemme.* Museo degli Argenti, Firenze (M. Piccirillo).

ha fatto il Padre Antonino d'Angioli de Minori osseruanti: il quale hauendo dimorato circa ott'anni in quei paesi, ha fatta la seguente pianta di detta Città, con l'aiuto anco del M.R.P. Fra Francesco de la Salandra, che poi fu fatto Guardiano, essendo dimorato per lo spazio di quarant'anni in Terra Santa [...]»[9].

Nel convento di San Salvatore, all'interno delle mura, dove la comunità francescana aveva trovato rifugio, dopo essere stata cacciata in malo modo dalla sede naturale e storica del Monte Sion, si ponevano le basi della Palestinologia moderna. Qualche anno dopo, i risultati raggiunti dalle discussioni furono raccolti da padre Francesco Quaresmi di Lodi nei due volumi della *Elucidatio Terrae Sanctae* pubblicati ad Anversa nel 1639 accompagnati da una mappa di Gerusalemme che resta tra le più accurate dell'epoca[10].

Il mio interesse per la topografia francescana è nato parallelamente ad una ricerca antiquaria che riguarda i modellini del Santo Sepolcro e della Basilica della Natività (fig. 4), un aspetto minore ma non meno importante sul piano sociale e scientifico delle dotte discussioni dei padri appena ricordati[11]. A quanto risulta dalla documentazione finora messa insieme, il merito di aver iniziato l'esecuzione dei modellini, è da attribuire a padre Bernardino Amico, architetto ma anche guardiano del convento di Betlemme, che con questi oggetti di artigianato sacro di alto livello assicurava un sicuro introito alle famiglie cristiane che gravitavano intorno ai santuari[12].

Da diversi anni sono impegnato a localizzare i modellini eseguiti a Gerusalemme per una loro adeguata pubblicazione. Questa ricerca mi ha condotto ad interessarmi anche delle topografia francescana come presupposto di questi lavori minori della devozione e della ricerca scientifica dei francescani di Terra Santa per i Luoghi Santi[13].

L'esposizione a Tel Aviv della mappa ritrovata di padre De Angelis, è stata all'origine del mio studio nel quale ho cercato di integrare e completare la pubblicazione del prezioso documento con la lettura e pubblicazione delle leggende che l'accompagnano[14].

Tra le foto lasciatemi in eredità da padre Bagatti ce n'erano due che provenivano dalla chiesa di Santa Maria degli Angeli di Lugano raffiguranti la città di Gerusa-

[9] Amico, 1620, p. 55.

[10] Il sestino della stampa è inserito alla fine del Capitolo XX dedicato alla descrizione della città in *Francisci Quaresmii Historica, Theologica et Moralis Terrae Sanctae Elucidatio...*, I-II, Antverpiae 1639. Ripubblicata da p. Cipriano da Treviso a Venezia nel 1880.

Brani scelti e tradotti sono stati pubblicati nel 1989 da p. S. De Sandoli (SBF - Collectio Maior n. 32). Giudizio lusinghiero per la topografia della città nel XVI secolo in Rubin, 1999, p. 100.

[11] M. Piccirillo, *Un modellino della basilica del Santo Sepolcro di Gerusalemme conservato a Malta*, in *Le Vie del Mediterraneo. Relazioni tra Genova e Gerusalemme nel Medioevo e nell'Età Moderna*, a cura di G. Araldi, Genova 1996, pp. 69-83. La pianta di Gerusalemme di p. A. De Angelis, i rilievi di p. B. Amico e i modellini del S. Sepolcro e della Basilica della Natività, in *Domini Vestigia Sequi*, Miscellanea offerta a p. Giovanni Boccali OFM per il suo 75° di vita e 50° di sacerdozio, Assisi 2003, pp. 77-98.

[12] B. Bagatti, *L'industria della madreperla a Betlemme*, in *Custodia di Terra Santa 1342-1942*, pp. 133-152.

[13] M. Piccirillo, *La Scuola di Palestinologia francescana*, in *Il Cammino di Gerusalemme*, a cura di M.S. Calò, Atti del II Convegno Internazionale di Studio (Bari, Brindisi, Trani, 18-22 maggio 1999), Bari 2002, pp. 191- 210; Id., *In Terrasanta. Dalla Crociata alla Custodia dei Luoghi Santi*, Catalogo della mostra di Milano - Palazzo Reale, 17 febbraio - 21 maggio 2000.

[14] *A Mirror of Jewish Life. A Selection from the Moldovan Family Collection*, Tel Aviv University, The Judaica Museum, The Cymbalista Synagogue and Jewish Heritage Center, Tel Aviv 1999. Vedi nota 3.

lemme e i santuari del Monte degli Ulivi, evidente riedizione in affresco della mappa di padre De Angelis, forse tramite padre Amico[15].

Nella primavera del 2003, trovandomi in Sicilia per un convegno, entrai a salutare i nostri frati del convento di Santa Maria di Gesù a Caltagirone (fig. 5). Appena attraversato il portone di ingresso del bel convento quattrocentesco, notai subito l'affresco della città di Gerusalemme sulla parete destra del corridoio che introduceva al chiostro.



5. *Ingresso del convento francescano di Caltagirone* (M. Piccirillo).

Nel novembre dello stesso anno, a Brescia per un'altra occasione culturale che si teneva nel refettorio del nostro ex convento di San Giuseppe ora sede del Museo Diocesano, guardando le vignette dei conventi della Provincia che nel chiostro accompagnano le lunette affrescate con scene della vita di san Bernardino e di altri santi francescani, notai che erano introdotte dalla vignetta di Gerusalemme posta in onore nel corridoio di passaggio tra i due chiostri grandi sulla parete a fianco dell'attuale sacrestia della chiesa. Una vignetta verista che rimandava, come quella di Lugano, all'opera del padre De Angelis e di padre Amico.

In attesa che questa mia nota susciti altre riscoperte nei tanti conventi del nostro Ordine sparsi per il mondo, presento le ultime due alle quali ho appena accennato.

La vignetta di Gerusalemme a Caltagirone

La vignetta protetta e in qualche modo sottolineata da una semplice transenna in ferro battuto è inserita in un riquadro rettangolare chiuso in alto dallo stemma araldico della Provincia francescana.

Il titolo della mappa è dato su due linee in un cartiglio in alto: *GERUSALEMME Lode Perenne*. La città è vista dall'alto del Monte degli Ulivi con l'aggiunta sullo sfondo di un ambiente montagnoso di fantasia con l'aggiunta di alberi isolati. Gran parte del primo piano è occupato dal Haram al-Sharif, la spianata delle Moschee introdotta dalla Porta Aurea e dominata dalla Qubbat al-Sakhra o Cupola della Roccia. Tra le case si stagliano i minareti delle moschee e la basilica del Santo Sepolcro con il lungo campanile (fig. 6).



6. *Hierusalem. Riquadro con la veduta della città nell'androne del convento di Caltagirone* (M. Piccirillo).

[15] Piccirillo, *La Gerusalemme francescana*..., 2004, p. 105, figg. 9-10.

La forma rettangolare e l'impianto della veduta, più che alle raffigurazioni oramai tradizionali della Città Santa utilizzate dai pittori contemporanei – come nella scena dell'Incontro di Gioacchino e Anna alla Porta Dorata negli affreschi della Cappella degli Orsini dedicati alla Vita della Madonna nella Chiesa di Santa Caterina a Galatina di Lecce[16], o nella tavola della Predicazione di Santo Stefano di Vittore Carpaccio (1514) conservata al Louvre[17] –, rimandano al disegno eseguito dal vivo nel viaggio del 1483 dal pittore Enrico Reuwich per la guida a stampa programmata e realizzata dal canonico di Magonza Bernhard von Breydenbach la cui prima edizione in latino vide la luce a Mainz nel 1486[18].

Il pittore di Caltagirone non usò il disegno originale di Reuwich ma le libere elaborazioni che illustrarono i resoconti di successivi pellegrinaggi, con il maggior risalto dato in altezza ai monumenti. Il particolare del cartiglio svolazzante con la doppia linea di scritto rimanda alla veduta di Gerusalemme di C. P. R. Aveline (fig. 7), *Jerusalem comme ell est à present*, ca. 1723[19].

La vignetta di Gerusalemme nel San Giuseppe di Brescia

Come abbiamo già detto, la vignetta di Gerusalemme (fig. 8) si trova al piano terra sulla parete del corridoio che unisce i due chiostri grandi del convento di San Giuseppe e, secondo noi, è da vedere nel contesto delle vignette dei luoghi o conventi raffigurati con molta maestria prospettica e documentaria in piccoli riquadri sotto le scene delle Vite dei Santi che decorano le lunette del chiostro.

Tra le vignette c'è anche il convento di San Giuseppe ambientato nel tessuto urbano e paesaggistico di Brescia ai piedi del monte Cidneo dominato dal castello[20].

[16] T. Presta, *La Basilica degli Orsini. Santa Caterina d'Alessandria in Galatina*, Galatina 1991, pp. 77-89.

[17] *L'opera completa del Carpaccio*, *Classici dell'arte*, Milano 1967, p. LXII.

[18] B. von Breydenbach, *Peregrinationes. Un viaggiatore del Quattrocento a Gerusalemme e in Egitto*; ristampa anastatica dell'incunabolo; trad. it. e note di G. Bartolini e G. Caporali; prefazione di M. Miglio; Saggio introduttivo di G. Bartolini, Roma 1999.

[19] Cfr. Rubin, 1999, p. 72 e pp. 62-87, dove, iniziando dalla parte centrale della mappa di Breydenbach (fig. 28) sono ristampate le mappe di C. Duchetti 1570 (fig. 29), di P. Ligorio 1559 (fig. 41), di G.F. Camocio c. 1570.

[20] Cfr. R. Prestini, *Storia e Arte nel Convento di San Giu-*



7. Hierusalem, comme ell est à present, *C. Aveline, ca. 1723* (M. Piccirillo).



8. *Vignetta di Gerusalemme nel convento di San Giuseppe a Brescia* (M. Piccirillo).

Uno spaccato in primo piano mostra i tre chiostri di cui è composto, accompagnato dalla leggenda che si sviluppa su due linee:

> L'ANO 1422-5 BERno DI SIENA OTTENNE IL MONASTro DI S. APOLLONIO DA Qta MACI CITTÀ ET L'ANO 1479 LA MEDMA DONÒ ALLI FRAti QUELLO DI S. ROCCO MA POI PER CAUSA DELLE GUERRE DISTRUTTO L'ANNO 1518 FU FABBRICATO QUESTO DI S. GIOSEPPE.

La vignetta di Gerusalemme, sproporzionatamente grande rispetto alle dimensioni delle rappresentazioni degli altri conventi del chiostro, è resa in un riquadro rettangolare con la base di 243 cm per 95 cm di altezza[21]. La lunga leggenda si sviluppa alla base su tre linee in un riquadro di 16 cm di altezza. Gli edifici all'interno e all'esterno della città sono numerati per facilitare la loro identificazione. Un incauto restauro moderno ha in qualche modo rovinata la vignetta nella parte centrale privandola della velatura finale confusa con lo strato sporco di superficie. Nella lunga leggenda che corre lungo la base del riquadro, nel settore di destra, è andata completamente abrasa la scritta riguardante i numeri … 11-12-13 (nella prima linea) e 22-23-24 (nella seconda linea).

La città murata al tempo di Solimano nel 1542 è data al centro del riquadro inclusa tra due vedute paesaggistiche immaginarie che, a sinistra, rimandano al territorio a sud della città fino a Betlemme indicata con il numero 29, con il sepolcro di Rachele n. 28, con il monastero della Santa Croce (n. 26: DOVE NAQUE IL LEGNO DELLA CROCE) e altri due luoghi visitati dai pellegrini, come il n. 27 (DOVE NAQUE ABACUC PROFETA, n. 50 di De Angelis) e il n. 25 (Terra dove sant'Elena...). Tra gli edifici o luoghi riprodotti fuori della città, con una certa sproporzione per quanto riguarda le distanze, viene indicato l'Haceldama (numero 30) e la grotta DOVE LI APOSTOLI SI CELARONO (numero 31, n. 46 di De Angelis). Sulla strada sono aggiunte diverse scenette composte da due o tre personaggi.

Meno caratterizzato è il territorio a nord della città con piante e un grande vascone che probabilmente vuole indicare il vascone di Mamilla.

seppe in Brescia, Brescia 1978, con la riproduzione di tutti i conventi francescani dell'Osservanza che accompagnano gli episodi della vita di san Bernardino da Siena, di Giovanni da Capistrano, Giacomo della Marca, Alberto da Sarteano, e dei santi Francesco, Antonio, Bonaventura... opera di A. Gandini (1565-1610) seguace del Veronese e del Palma. Ogni rappresentazione è accompagnata da una leggenda in cui si da la data del singolo convento con il nome del fondatore o del generoso donatore. La veduta di "Hierusalem" è pubblicata in sestino piegato alla fine del volume con la sola aggiunta «Sec. XVII», mentre la vignetta del convento di S. Giuseppe è pubblicata nel frontespizio della stessa pubblicazione.

[21] Ringrazio gli amici Gianpietro Rigosa, Basilio Rodella e Mario Massolini ai quali, con il gentile permesso di Don Vito Panteghini, Direttore del Museo Diocesano, debbo la documentazione fotografica e le informazioni bibliografiche.

I numeri rimandano alla leggenda aggiunta sulla base che si sviluppa su due linee:

1. PORTA AUREA	De Angelis 1
2. PORTA DI S. STEFANO	De Angelis 2
3. SPIANATA ET TEMPIO D'ERODE	De Angelis 3
4. IL TEMPIO DOVE FU PRESENTATO M V	De Angelis 5
5. PORTA SPETIOSA	De Angelis 7
6. PALAZZO DI PILATO	De Angelis 8
7. PROBATICA PISCINA	De Angelis 9
8. PALAZZO PRETORIO	De Angelis 11
9. ATRIO DI PILATO	De Angelis 13
10. SINEDRIO E LUOGO DI CONGIURA DE' FARISEI	De Angelis 47?
11.	
12. (CIR)ENEO	De Angelis (manca)
13. VERONICA CASA DI	De Angelis 16
14. PORTA DI DAMASCO	De Angelis 32
15. MONTE CALVARIO	De Angelis 18
16. CARCERE DI STO PIETRO	De Angelis 19
17. PORTA FERREA	De Angelis 90
18. DOVE NACQUE STO TOMMASO	De Angelis 89
19. DOVE FU DECOLATO STO IACOMO M(AGGIORE)	De Angelis 22
20. CASA DI ANNA PONTEFICE	De Angelis 26
21. PORTA DEL MONTE SION	De Angelis 33
22. (Dove Pietro negò Cristo)	De Angelis 27
23 MONTE S(ion)	De Angelis 29
24. O D LA CITÀ	
25. TERRA DOVE S. ELENA	
26. DOVE NAQUE IL LEGNO DELA S. CROCE	De Angelis 57
27. DOVE NAQUE HABACUC P(ROFETA)	De Angelis 50
28. SEPULCRO DI RACHELE	De Angelis 51
29. BETHLEM	De Angelis 53
30. HACELDAMA	De Angelis 45
31. DOVE LI APOSTOLI SI CELARONO	De Angelis 46
32. DOVE (fu fatto il mal consiglio - Armeni)	De Angelis 47
33. (Natatoria Siloe)	De Angelis 34

Sono 33 o 34 numeri dati in ordine progressivo, rispetto ai 90 della mappa di De Angelis, e ai 65 di quella di Amico. L'ordine, in generale, risulta lo stesso, in un immaginario itinerario di visita della città e dei dintorni, a cominciare dalla Porta Speciosa (fig. 9).

Chiaramente la mappa dipende da quella di De Angelis, forse tramite la riedizione proposta dall'Amico con l'incisione del Tempesta del 1609 molto più fedele all'originale di quella posteriore di Callot del 1620. Notare alcuni dettagli, come la forma a cupola degli edifici all'interno della città, l'arco di ingresso alla piscina di Siloe (n. 34 di De Angelis: *Natatoria Siloe dove fu da Xto illuminato il checo nato*), o il fossato con la strada che corre lungo il muro nord della città.

Molto rilievo viene dato al convento francescano restato fuori le mura sul Monte Sion, sia per i santuari che i pellegrini vi visitavano (Cenacolo dell'Ultima Cena, Sala dello Spirito Santo, Morte o *Dormitio Virginis* e altri santuari annessi, 28-29 di De Angelis), sia per l'amarezza provocata dall'espulsione dei frati da parte dei turchi, un'offesa mai dimenticata e una ferita non rimarginata fino ai nostri giorni[22] (fig. 10).

Non doveva mancare l'indicazione del nuovo convento all'interno delle mura che De Angelis indica con il n. 23 (*Il luogo dove risiede la famiglia di Terra S(anta) Frati Minori*), qui erroneamente confuso con il Monte Calvario (n. 15).

[22] M. Piccirillo, *Insediamenti francescani in Terrasanta*, in *La regola e lo spazio. Potere politico e insediamenti cittadini di ordini religiosi*. Atti delle seconde Giornate di studi medievali - Laboratorio di storia monastica dell'Italia settentrionale, Castiglione delle Stiviere (Mantova) 27-29 settembre 2002, a cura di R. Salvarani, G. Andenna, Brescia-Milano 2004, pp. 257-280.



9. *Porta Aurea, Porta di S. Stefano, Spianata del Tempio di Erode... nella vignetta di Gerusalemme nel convento di San Giuseppe a Brescia* (M. Piccirillo).



10. *Convento dei Frati Minori sul Monte Sion (Cenacolo e Tomba di Davide) nella vignetta del convento di San Giuseppe a Brescia* (M. Piccirillo).



11. *Iscrizione dedicatoria del ciclo pittorico nel convento di San Giuseppe a Brescia* (M. Piccirillo).

Per quanto riguarda la fonte iconografica utilizzata dal pittore di Brescia, interessante è la lunga iscrizione che sintetizza l'estensione territoriale della Provincia francescana e i luoghi o conventi che ne facevano parte nel 1610. Il testo, come le altre didascalie che accompagnano nel chiostro le vignette dei conventi, è dato in italiano (fig. 11):

> LA PROVINTIA DI BRESCIA DE' MINORI OSSERVANTI UNITA GIÀ CON LA PROVINTIA DI MILANO PER LE GUERRE TRA LA SERENMA REPUBLICA DI VENETIA E MILANESI DA SISTO 4 DIVISA L'ANNO 1471 AD ISTANZA DE SIGNORI VENETIANI: È BAGNATA DA QUATRO LAGHI GARDA, ISEO, SPINONE, ET IDRO E DA CINQUE FIUMI, CHIESO, MELLA, OGLIO, SERRIO E BREMMO SERVE A 3 CITTÀ BRESCIA CREMA E BERGOMO HA 35 LUOGHI CIOÈ NEL BRESCIANO 18, NEL VERONESE UNO NEL CREMASCO DUA NEL CREMO NESE 5. NEL BERGAMASCO 9 CAPO DI PROVINTIA È QUESTO CONVENTO DI SAN GIUSEFFE GLI ALTRI SEGGUONO SECONDO LA LORO ANTICHITA' SIANO ESSAUDITE LE ORATIONI DE LI ABI TATORI IN SALUTE DI TUTTI MASSIME DE LIMOSINERI DA QUALI SOSTENTATE SONO HIC ANNO DOMINI MDCX DIE XVIII AUGUSTI ANNO SESTO PONTIFICATUS PAPAE PAULI V

L'iscrizione reca la data 18 Agosto 1610[23]. Ammettendo che la mappa di Gerusalemme faccia parte integrante del ciclo di pitture del chiostro e sia perciò contemporanea con le vignette dei conventi, dobbiamo perciò escludere l'utilizzo della incisione di Callot del 1620. Nel 1610 il pittore aveva a disposizione sia la mappa di Gerusalemme di De Angelis pubblicata a Roma nel convento dell'Aracoeli nel 1578, sia la prima edizione del lavoro di padre Bernardino Amico pubblicata sempre a Roma con le incisioni di Antonio Tempesta nel 1609.

[23] Prestini, 1978. La trascrizione del testo dell'antisacrestia è data a pagina 20 con foto a p. 153. «L'iscrizione si riferisce alla nuova provincia decisa da Sisto IV con la Bolla *Circa Facilem Statum* emanata il 18 febbraio 1472 con la quale creava la Vicaria Osservante Bresciana sotto la giurisdizione del Ministro Generale P. Zanetto di cui facevano parte i conventi bresciani, bergamaschi e cremonesi (fino allora dipendenti dall'osservanza di Milano)».

Conclusione

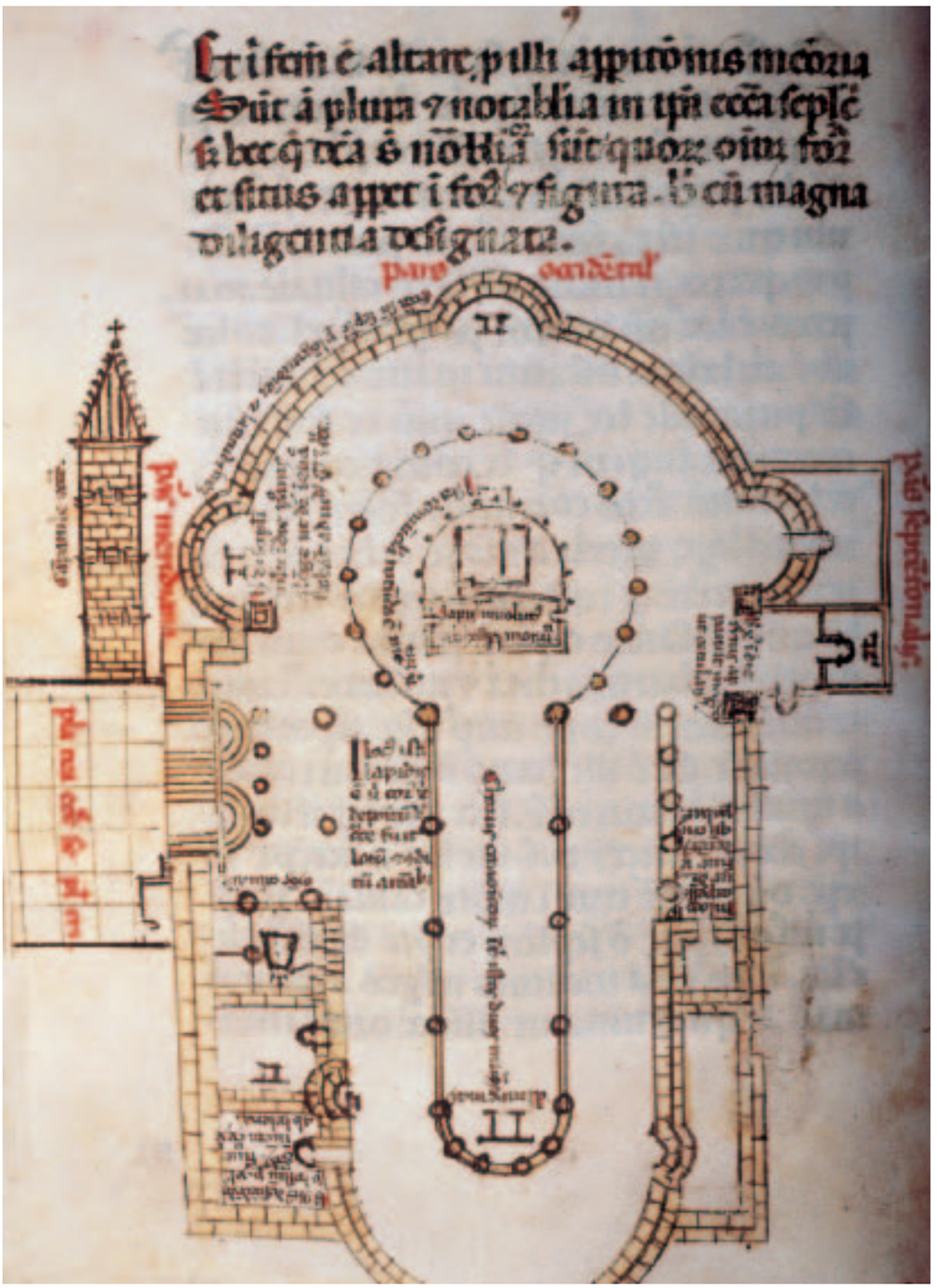
Al di là del fatto topografico e iconografico, la presenza della mappa nei conventi dell'Ordine, sta a testimoniare a Lugano, come a Brescia o a Caltagirone, e certamente in altri luoghi, la grande importanza che la Custodia dei Luoghi Santi affidata nel 1342 dai papi all'Ordine dei Frati Minori ha sempre avuto tra le comunità francescane della Cristianità, di cui sono evidenze eminenti i Sacri Monti e la spiritualità che ne è all'origine, frutto maturo di un interesse devozionale e scientifico per i Luoghi Santi e in particolare per la Basilica del Santo Sepolcro.

La recente pubblicazione nella Tipografia della Custodia di Terra Santa a Gerusalemme della *Descrizione dei Luoghi Santi* del padre Giovanni Fidanzola, che fu provinciale della Provincia di Siria nel 1330, pochi anni prima della felice conclusione delle trattative condotte da fra Roger Guerin tra i reali di Napoli e il sultano Muhammad en-Nasir per la riapertura al culto del Santo Sepolcro, del Cenacolo,

della Tomba della Madonna al Getsemani e della Basilica della Natività a Betlemme, apporta una nuova interessante testimonianza[24]. Nel piccolo codice manoscritto ritrovato nella Biblioteca Casanatense padre Giovanni disegnò in pianta la Basilica del Santo Sepolcro (fig. 12) che resta tra le piante più esatte eseguite prima della pubblicazione del *Trattato delle Piante dei Sacri Edifici* di padre Bernardino Amico tre secoli dopo.

La veduta di Gerusalemme nel convento di San Giuseppe a Brescia dimostra la diffusione di queste opere nei conventi dell'Ordine. Meraviglia solo la sparizione dai conventi della mappa di padre Antonino De Angelis riapparsa a New York finora in un solo esemplare.

[24] Fra G. di Fedanzola da Perugia, *Descriptio Terrae Sanctae,* Ms. Casanatense 3876, a cura di U. Nicolini e R. Nelli; trad. it. e note di S. De Sandoli - E. Alliata; english transl. by J. Boettcher, coord. by A. Bartoli Langeli - A. Niccacci, Jerusalem 2003.



12. *Pianta del Santo Sepolcro di padre Giovanni Fidanzola* (M. Piccirillo).



Lugano, chiesa di Santa Maria degli Angeli, raffigurazioni di Gerusalemme *(A. Barbero)*



La montagna e il suo simbolismo in alcuni miti dell'India

Alberto Pelissero

Imponenti sistemi montuosi proteggono l'India a nord dai rigori del clima centroasiatico, consentendo al contempo il fenomeno dei monsoni da cui dipende nei secoli la sopravvivenza delle sue popolazioni. Neppure va dimenticata l'esistenza di un ulteriore massiccio che divide la parte settentrionale dalla penisola meridionale, divenuta vero e proprio spartiacque culturale. Forse anche in rapporto alla particolare conformazione orografica della regione, l'immaginazione indiana si è sempre rivolta alla montagna come a un oggetto privilegiato di riflessione e creazione mitologica.

Il primo monte cosmico che va ricordato è certamente il Meru (Sumeru) o Mandara, vero e proprio *axis mundi*, che svolge un ruolo fondamentale nel principale mito cosmogonico indiano. Nel momento in cui il confronto tra dei e antidei, per non sfociare in conflitto aperto, il che comporterebbe la distruzione dell'universo, si tramuta in sfida costruttiva, con i due gruppi antagonisti che si affrontano come squadre avverse ma cooperanti nel compito di abburrattare l'oceano per estrarne il liquore d'immortalità (*amṛta*), la fune che serve a far frullare il bastone di zangola è individuata nel serpente Vāsuki, il bastone di zangola stesso è costituito dal monte Meru, il punto d'appoggio è fornito da Viṣṇu nella sua manifestazione come testuggine (*kūrma*) che assicura un *ubi consistam* all'imponente massa rocciosa sprofondante nell'elemento equoreo. Proprio le varie specie di linfe arboree e succhi di erbe medicinali delle piante che crescevano lungo le sue pendici sono responsabili di una prima fenomenale trasmutazione: le acque dell'oceano al loro contatto si tramutano in latte, rendendo letterale quel processo di abburrattamento che prima era solo metaforico[1]. La montagna viene dunque raffigurata immaginativamente come erbolario, i pendii come ricettacolo di erbe officinali. Ecco presentarsi vividamente il primo punto caratterizzante della percezione della montagna nel repertorio mitologico indiano, destinato a riaffiorare grazie a un episodio che si ripete con poche varianti a breve distanza di tempo, il cui protagonista è l'eroe Bhīma.

Questi, per compiacere la consorte Draupadī, si reca sul massiccio montuoso noto come Gandhamādana ("che intossica con il profumo") per cogliervi dei fiori di *saugandhika* ("dall'eccellente profumo"): essendo il sito montano dimora del dio delle ricchezze Kubera è costretto per impadronirsene a fare strage dei suoi attendenti, ma ottiene il perdono del loro patrono. Il contrasto tra il fine sentimentale (esitiamo ad adoperare il termine "romantico" in contesto indiano) e i mezzi rudi e guerreschi impiegati per conseguirlo dall'eroe dai tratti rabelaisiani (uno dei suoi epiteti favoriti suona "ventrelupo", *vṛkodara*) non potrebbe essere più stridente, e contribuisce al fascino dell'episodio[2].

[1] *Mahābhārata* 1,15-17; *Rāmāyaṇa* 1,45; *Harivaṃśa* 3,30; *Aitareyabrāhmaṇa* 1,27; *Śatapathabrāhmaṇa* 3,2,4,1-6; 3,9,3, 18-21; *Agnipurāṇa* 3; *Bhāgavatapurāṇa* 8,6-12; *Brahmapurāṇa* 106; *Brahmāṇḍapurāṇa* 1,2,25; 3,4,9-10; *Garuḍapurāṇa* 1; *Matsyapurāṇa* 249-251; *Padmapurāṇa* 3,8-10; 5,4; 5,14; *Skandapurāṇa* 1,1,8-13; 5,1,44; 5,2,14; 6,210; 7,1,18; 7,1,258; *Vāyupurāṇa* 1,54; *Viṣṇupurāṇa* 1,9; *Viṣṇudharmottarapurāṇa* 1,40-43. Si vedano anche V.M. Bedekar, *The Legend of the Churning of the Ocean in the Epics and the Purāṇas: A Comparative Study*, in "Purāṇa", 9/1 (1967), pp. 7-61; J.B. Long, *Life out of Death: A Structural Analysis of the Myth of the Churning of the Ocean of Milk*, in *Hinduism, New Essays in the History of Religion*, a cura di B.K. Smith, Leiden 1975. Per una descrizione dettagliata dell'episodio si veda W. Doniger O'Flaherty, *Hindu Myths, A Sourcebook translated from the Sanskrit*, Harmondsworth 1975, pp. 273-280; *Dall'ordine il caos, miti dell'induismo...,* trad. it. di M. Piantelli e A. Pelissero, a cura di M. Piantelli, Parma 1989, pp. 293-299.

[2] *Mahābhārata* 3,146 e 3,157.

Nella sua prima spedizione alla ricerca dei fiori per Draupadī, Bhīma si imbatte nel dio dalle sembianze scimmiesche, Hanumat, che gli propina lì per lì una stringata sintesi del *Rāmāyaṇa*. Non si può non ricordare a questo proposito un episodio – in cui inopinatamente ricompare il legame tra monti e acque oceaniche, già presente nel mito "fondatore" dell'abburrattamento dell'oceano – che vede coprotagonista Hanumat, e che ancora una volta riguarda le montagne. Nel momento in cui il dio scimmia sta per spiccare il balzo che gli consentirà di superare il braccio di mare che separa la costa sudorientale del subcontinente indiano dall'isola di Laṅkā, ove è tenuta prigioniera Sītā consorte di Rāma rapita dall'antidio Rāvaṇa, ha luogo un inaspettato incontro con un monte personificato. Si tratta di Maināka, figlio del re dei monti Himavat (personificazione della catena dello Himālaya) e di Menakā, fratello della consorte di Śiva, Pārvatī ("montanara"). Questi, sorgendo per un momento dalle profondità oceaniche, fornisce a Hanumat un punto d'appoggio per poter concludere il salto prodigioso che lo deve portare sull'isola ove languisce Sītā, e gli spiega come mai si trovi in quel luogo. Un tempo, nell'età perfetta (*kṛtayuga*), tutte le montagne avevano le ali e si libravano in cielo. Dei e veggenti, preoccupati della sorte degli uomini che si fossero trovati nella zona di atterraggio degli ingombranti velivoli, decisero di privarli di questa prerogativa. Incaricarono dunque il re degli dei Indra di mutilare delle ali i monti con la sua folgore. Fu risparmiato il solo Maināka, per intercessione del suo amico personale, il dio del vento Vāyu, che nascose il suo protetto nelle acque dell'oceano. Ora è Maināka a rendere il favore al suo protettore di un tempo, aiutando Hanumat, figlio del dio del vento[3].

Che le montagne siano esseri non solo animati, ma mobili, è dimostrato ulteriormente dal mito che riguarda la catena dei Vindhya, che separa (anche culturalmente) l'India del nord dalla parte più propriamente peninsulare del subcontinente. Il mito, che ha come protagonista il veggente Agastya, sancisce la stabilità della penetrazione culturale indoaria nell'India dravidica, fenomeno che antropologi e sociologi hanno utilizzato dando vita al neologismo tecnico di "sanscritizzazione"[4]. I monti Vindhya, invidiosi della fama del monte Meru, decisero di crescere a dismisura: l'altezza da loro raggiunta era tale da ostacolare il libero transito del sole e della luna, sì che la scansione stessa dei giorni e delle notti era impedita, sprofondando il mondo nel caos perché non era più possibile stabilire il momento propizio per svolgere i riti sacrificali. Il veggente Agastya si fece portavoce del disagio del trimundio e si recò in visita presso i Vindhya, che per rispetto nei riguardi dell'augusto personaggio si inchinarono al suo arrivo. Egli li pregò di restare chinati fino a quando avesse fatto ritorno dal suo soggiorno meridionale. Ma essendosi stabilito definitivamente al sud ottenne che la catena restasse abbassata in perpetuo[5]. C'è forse qui un'eco della necessità di umiliare l'orgoglio delle genti dravidiche per consentire la penetrazione della cultura sanscrita?

Non solo i monti sono mobili nel senso che sono dotati della capacità di muoversi a loro piacimento: è anche possibile spostarli, almeno per gli dei. Così un tempo Kṛṣṇa, per proteggere i pastori dal diluvio provocato da Indra, escogitò per loro un riparo sradicando il monte Govardhana e offrendolo con una mano a mo' di ombrello[6]. Un episodio analogo è quello nel corso del quale Hanumat, per salvare Lakṣmaṇa ferito e sul punto di soccombere, ricevette l'incarico di procurarsi quattro erbe medicinali (*oṣadhi*: *mṛtasaṃjīvanī* che vivifica i morti, *viśalyakaraṇī* che guarisce le ferite da freccia, *sāvarṇyakaraṇī* che colora uniformemente l'epidermide, *sandhānakaraṇī* cicatrizzante) che crescevano sulle pendici di un monte nel massiccio dello Himālaia. Incapace di individuare le piante, resesi magicamente invisibili,

[3] *Rāmāyaṇa* 5,1.

[4] Sulla "sanscritizzazione" si veda M.N. Srinivas, *Sanskritization and Westernization*, in "Far Eastern Quarterly", XIV/4 (1956), pp. 481-496, con le riflessioni critiche in merito di J.F. Staal, *Sanskrit and Sanskritization*, in "Journal of Asian Studies", XII/3 (1963), pp. 261-275.

[5] *Devībhāgavatapurāṇa* 10, 6-7.

[6] *Bhāgavatapurāṇa* 10.

per guadagnare tempo Hanumat portò all'anziano Jāmbavat, conoscitore di semplici, l'intera montagna, trasportandola a Laṅkā[7]. Ecco come un monte (identificato dalla tradizione dravidica come Marutvāmala) originario della catena himālayana si trova oggigiorno nell'India insulare.

Fin qui alcune suggestioni dal *corpus* di miti che hanno come protagonisti i monti; ma il simbolismo della montagna è cosa più complessa, che riguarda da un lato il rapporto tra mito e rito, e di conseguenza la prassi religiosa. Quest'aspetto tende a confluire con il simbolismo dei siti di pellegrinaggio in genere, soprattutto i guadi sacri (*tīrtha*), e c'è il rischio di sovrapporsi alla relazione che segue. D'altro canto il simbolismo della montagna come *axis mundi*, già ben presente nel Meru, viene rielaborato nel pensiero tantrico ove trova un corrispettivo microcosmico nella struttura portante dell'essere umano, la colonna spinale. Il Meru o Mahāmeru ("grande Meru"), montagna dalle proporzioni titaniche dal momento che misura 84.000 *yojana* ("leghe"), superando in fulgore il sole stesso, è dimora di dei e di esseri semidivini, inaccessibile agli altri, ricettacolo di erbe medicinali dagli effetti miracolosi, sostegno della volta celeste in alto, del fondamento sottomarino delle terre emerse in basso, cosparso di pietre preziose, sorvolato da uccelli dal canto soave. Nei giardini di Indra che lo sormontano c'è l'albero che esaudisce i desideri (*pārijāta*), c'è la vacca che esaudisce i desideri (*kāmadhenu*), entrambi nati dal frullamento dell'oceano; ci sono gli otto protettori delle otto direzioni dello spazio (punti cardinali e punti intermedi). Il monte ripartisce lo spazio in quattro continenti (quello meridionale, noto come *jambudvīpa*, "isola della melarosa", corrisponde all'India). Il suo corrispettivo microcosmico è il canale centrale (*suṣumnā-nāḍī*, *merudaṇḍa*), in cui l'adepto è chiamato a risvegliare l'energia acciambellata alla sua base (*kuṇḍalinī*): proprio il risveglio di *kuṇḍalinī* e la sua brusca risalita lungo la colonna fino alla fontanella occipitale (*brahmarandhra*, "foro di Brahmā") costituisce l'obiettivo del processo che conduce alla liberazione.

Ma la categoria stessa di sacro monte non è ignota alla tradizione indiana. Ricordiamone in conclusione almeno due tipi.

In primo luogo abbiamo il monte Kailāsa (6.715 metri, attualmente in territorio tibetano e tuttora sede di pellegrinaggi che costano molta fatica per la circumambulazione prescritta alla base del monte che prevede un incedere intervallato da genuflessioni), dimora himālayana del dio Śiva, che in quanto patrono degli asceti (Yogīśvara) predilige gli eremi montani, in cui è possibile trovare requie dal frastuono della vita urbana e dalle distrazioni del consesso civile in genere. A Śiva signore del monte Kailāsa, noto come Kailāsanātha, è dedicato un celebre tempio rupestre, scavato nella roccia a imitazione di un edificio costruito in legno, che costituisce una delle meraviglie dell'architettura indiana classica (Elūrā, dinastia Rāṣṭrakūṭa), ma anche una struttura templare più tradizionale dal punto di vista costruttivo, emblema dello stile dravidico (Kāñcīpuram, dinastia Pallava). Il legame dei monti con le acque è rafforzato da uno dei miti più importanti della tradizione indiana, quello delle austerità intraprese dal re Bhagīratha, che scelse appunto il monte Kailāsa come sede della sua penitenza (*tapas*) volta a ottenere la discesa sulla terra delle acque celesti della Gaṅgā, necessarie per purificare le ceneri dei sessantamila figli di Sagara (detti con un patronimico Sāgara: si noti che *sāgara* significa "oceano"), inceneriti per la maledizione del saggio Kapila, da essi involontariamente disturbato nella sua ascesi (*Nāradapurāṇa*, *Gaṅgāmāhātmya*)[8].

Il secondo tipo è esemplificato dal colle (Tamiḻ Nāḍu, 850 metri) di Aruṇācala (nome indoario corrispondente al toponimo dravidico Tiruvaṇṇāmalai), noto per il

[7] *Rāmāyaṇa* 6,100-101 *vulgata* Gītā Press = 6,82-83 ed. Gorresio (recensione bengalese).

[8] Per una descrizione dettagliata del mito si veda S. Piano, *Il mito del Gange, Gaṅgā-māhātmya*, Torino 1990, *passim*.

tempio di Śiva (XVI secolo d.C.) che sorge alla sua base e che contiene un segno aniconico di fuoco (*tejoliṅga*), a ricordo di un mito eziologico che prende le mosse dalla rivalità tra Brahmā e Viṣṇu. Costoro, indecisi su quale dei due fosse da considerarsi superiore all'altro, furono tratti d'impaccio dal subitaneo apparire tra loro di una immensa colonna di fuoco. Decisi a scoprirne l'origine, Brahmā in forma di oca selvatica si diede a cercarne l'estremità superiore, Viṣṇu in forma di cinghiale a scoprirne la base inferiore. Frustrati nel loro tentativo si videro costretti a riconoscere la superiorità su entrambi di Śiva, la cui forma iconica (*liṅga*) si era rivelata incommensurabile[9]. Veramente fu solo Viṣṇu a riconoscere la supremazia di Śiva; Brahmā mentì per orgoglio, e subì la decapitazione della sua quinta testa da parte dell'unghia del mignolo dell'ipostasi terrifica di Śiva, Bhairava. Ma è per la presenza nel sito del luogo di meditazione di un veggente contemporaneo, mirabile esempio della continuità della tradizione delle *Upaniṣad* nell'India di oggi, Ramaṇa Maharṣi (1879-1950), noto appunto come "il saggio di Aruṇācala", che la montagna è assurta a simbolo del pellegrinaggio interiore destinato a svelare il segreto del cuore. La stessa valenza interiore del luogo è presente anche nella tormentata e lacerata sensibilità di un monaco cristiano in cerca di una sintesi tra Cristo e Śiva, Henry Le Saux (1910-1973), più noto con il nome monastico di Abhiṣiktānanda, "gioia di Cristo", che ebbe modo di sperimentare il profondo fascino mistico del "monte dell'aurora". Paragonabile al precedente è il sito di Veṅkaṭācala (Tirumalai), nei pressi di Tirupati (Āndhra Pradeś).

Il tema dell'interiorizzazione del pellegrinaggio può essere intravisto, oltre che dall'equiparazione della "caverna del cuore" con le grotte sede degli asceti sulle pendici montane, da un passo di una certa importanza del *Mahābhārata*, purché si provveda a interpretarlo simbolicamente. Il penultimo libro del poema[10] narra come dopo la notizia del massacro Yudhiṣṭhira lasci il regno a Parikṣit e scelga di rinunciare al mondo. Accompagnato dai fratelli, da Draupadī e da un cane compie la circumambulazione rituale della terra e si appresta a scalare il monte Meru, l'*axis mundi*. Prima Draupadī poi i fratelli muoiono lungo il cammino, e il nostro rimane solo con il cane. In prossimità del paradiso di Indra è il dio stesso a invitarlo a salire sul proprio cocchio. Accetta purché siano ammessi anche il cane e i fratelli: l'animale si rivela allora come il suo stesso padre divino, Dharma, perché il *dharma* non abbandona mai l'uomo. Trasportato in cielo, chiede nuovamente di essere riunito ai fratelli. Si ricordi che la tradizione brahmanica ha sempre trovato imbarazzante la poliandria di Draupadī. Le giustificazioni di questa scandalosa poliandria rinvenibili nei miti sono banali.

Così per esempio una leggenda eziologica, esposta da Vyāsa a Drupada[11] riporta che un giorno gli dei, radunati sulle rive della Gaṅgā, scorsero un loto d'oro che discendeva lungo il pelo dell'acqua. Indra, incuriosito, decise di risalire la corrente sino alle sorgenti del fiume. Ivi incontrò una donna dallo splendore del fuoco, che piangeva disperata. Ognuna delle sue lacrime una volta cadute nell'acqua del fiume si trasformava in un loto d'oro, trasportato dalla corrente. Indra chiese alla donna la ragione della sua infelicità. Per tutta risposta questa lo invitò a seguirlo. I due giunsero sino a un picco montano, ove una coppia composta da un giovane e una leggiadra fanciulla stava giocando ai dadi. Indra si presentò, qualificandosi come re degli dei, signore dell'universo. Il giocatore, che non era altri che Śiva, non fece una piega, e anzi, disturbato dall'interruzione, paralizzò Indra con uno sguardo, terminando poi tranquillamente la sua partita. Quindi liberò il dio e lo invitò a scostare il masso che sbarrava l'entrata di una caverna, ove si trovavano quattro Indra di pre-

[9] *Skandapurāṇa* 1,3.
[10] *Mahāprasthānikaparvan*, libro della grande dipartita.
[11] *Mahābhārata* 1,189.

cedenti ere cosmiche, ivi imprigionati per una simile trasgressione. Indra terrorizzato venne fatto entrare nella caverna, in attesa di rinascere nel mondo degli uomini. Śiva decretò infatti che i cinque Indra avrebbero dovuto, per scontare la loro colpa consistente nell'aver disturbato il suo gioco, rinascere sotto sembianze umane, e aver per sposa la consorte celeste del re degli dei, Śrī. I cinque Indra sarebbero divenuti i cinque Pāṇḍava, Śrī avrebbe assunto le spoglie di Draupadī.

Non meno banali le spiegazioni evemeristiche, secondo le quali la poliandria di Draupadī andrebbe spiegata come riflesso nell'epica di un'effettiva pratica poliandrica in uso presso alcune popolazioni dell'area himālaiana (ma una poliandria un po' differente è attestata anche in popolazioni di civiltà matrilineare in Kerala) [12]. Se vogliamo affidarci a una spiegazione simbolica, possiamo fare riferimento all'interpretazione secondo la quale Draupadī rappresenta la mente, deputata a coordinare i dati sensoriali discontinui forniti dai cinque sensi, a loro volta adombrati dai cinque fratelli Pāṇḍava. In questa prospettiva, come i sensi possono fornirci una visione coerente e armonica del mondo solo a condizione di sottomettersi all'azione coordinatrice della mente, allo stesso modo i cinque Pāṇḍava riusciranno a esplicitare appieno il loro ruolo nell'economia del poema solo sottomettendosi alla dolce tirannia di Draupadī. Partendo da questa interpretazione è possibile leggere il penultimo libro del *Mahābhārata* come una grandiosa ascensione del monte interiore, un viaggio che conduce alla morte ma al contempo alla liberazione. Così la mente è la prima ad abbandonare il corpo del morente; i sensi sono più resistenti, più restii a lasciare l'agonizzante. Si può discutere sull'identificazione di questo o quel fratello con questo o quel senso (personalmente vedrei bene Bhīma come il gusto, per la sua nota voracità), come pure su quale sia la facoltà sensoriale a restare più vicina all'uomo nel suo cammino che dalla morte lo conduce all'immortalità. In altre parole, Yudhiṣṭhira va identificato con la vista o piuttosto con l'udito? L'esperienza ultima meglio si configura come contemplazione del divino o come ascolto del verbo sacro? Non sono in grado di fornire una risposta. Ma l'ultima identificazione che propongo, sulla scorta dell'equiparazione del cane con il *dharma*, è quella, in questa ulteriore metafora, del cane con l'*ātman*. Non paia irriverente la personificazione del principio cosciente individuale con un animale impuro per eccellenza, se si pone mente al fatto che una tradizione sincretica dell'induismo medievale, la tradizione di Dattātreya [13], ha compiuto una scelta analoga, facendo accompagnare la propria divinità di elezione proprio da quattro cani, che simboleggiano il quadruplice *Veda*. Se questa ipotesi è corretta, l'itinerario di ascesa al monte di Yudhiṣṭhira contiene almeno un altro significato simbolico oltre a quello più trasparente espresso nel poema (la prova finale indispensabile per retribuire le colpe commesse nell'ultima vita e per guadagnare il premio finale): si tratta di un'allegoria del percorso che il morente compie per traghettare dalla morte all'immortalità.

Ma è tempo che dal pellegrinaggio interiore [14], dalla meditazione che di un luogo specifico si serve come di un mero spunto, di un pretesto per allargare l'orizzonte della mente e delle capacità percettive più sottili, si passi al pellegrinaggio vero e proprio, strumento di edificazione spirituale non per il mistico nel suo cammino arduo e solitario, ma per le masse. È tempo che si affronti il viaggio di celebrazione dei guadi sacri (*tīrthayātrā*).

[12] Su questo tema si veda S. Daman Singh, *Polyandry in Ancient India*, Delhi 1978.

[13] Su questa figura divina sincretica si veda A. Rigopoulos, *Dattātreya, The Immortal Guru, Yogin, and Avatāra, A Study of the Transformative and Inclusive Character of a Multi-Faceted Hindu Deity*, Albany (N.Y.) 1998.

[14] Su questo tema si veda S. Piano, *I monti sacri dell'India*, in *Quale montagna siamo chiamati a scalare? Incontro con Caterina Conio, 24-25 maggio 1997*, "Quaderni del Centro Interreligioso Henry Le Saux", n. 8, Milano 1998, pp. 7-16.

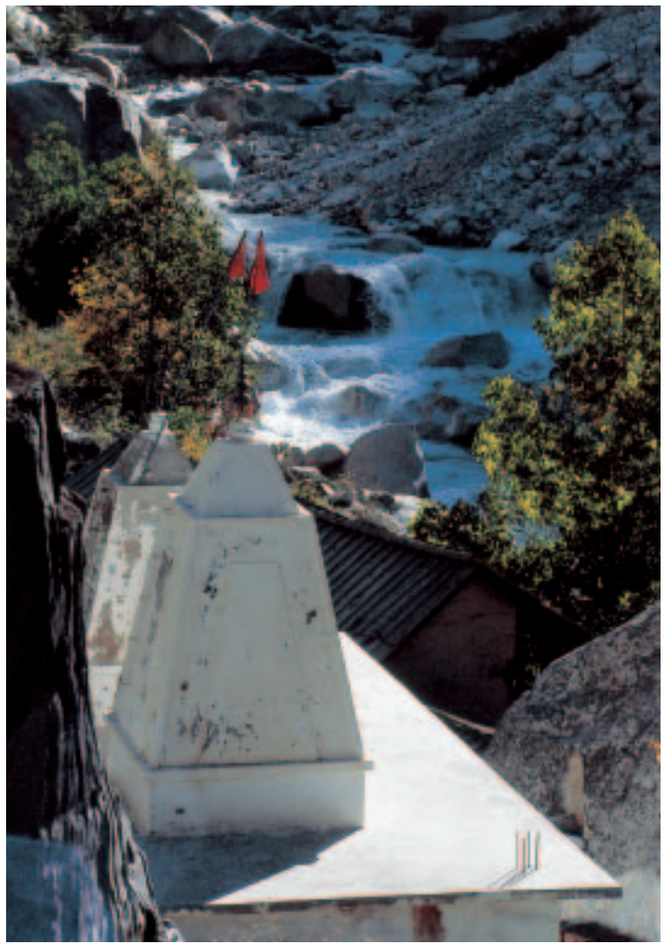


India, Orissa *(G. Lorenzato)*





India, sorgenti del Gange *(L. Musso)*



India, sorgenti del Gange *(L. Musso)*



India, Gujarāt, monache jaina *(S. Ardissone)*

Himālaya, la montagna sacra dell'India: i percorsi di devozione*

Satya Vrat Shastri

La tradizione indiana attribuisce alle montagne, così come accade per alberi, fiumi, laghi e persino città e villaggi, una natura divina. Il classico immortale *Kumārasambhava*, del celebre poeta sanscrito Kālidāsa che può essere a buon diritto definito il Poeta Nazionale dell'India, inizia con una descrizione dello Himālaya, il re delle montagne, per il quale usa l'appellativo di Devatātman, "di forma divina"; e inoltre nella *Bhagavadgītā* il dio Kṛṣṇa definisce la montagna come la propria forma.

Secondo la mitologia, la montagna è il padre di Pārvatī, la consorte di Śiva che vi praticò l'ascesi, ed è inoltre considerata il punto di riferimento di molti dei e semi-dei quali i *Deva*, i *Kinnara*, i *Gandharva* e i *Siddha*. Uno dei cedri dello Himālaya, il *Devadāru*, letteralmente "legno divino", è stato adottato come figlio da Śiva, e la stessa Pārvatī, moglie del dio, si prendeva cura di lui provvedendo ad innaffiarlo; ogni danno inferto all'albero la addolorava come se il colpo fosse stato inferto al proprio figlio Skanda. In una occasione un elefante selvatico si strofinò contro la corteccia del *Devadāru* provocando a Pārvatī un dolore immenso. Per evitare che questo potesse ripetersi, Śiva pose Kumbhodara, uno dei suoi seguaci, di guardia all'albero: a tale scopo lo trasformò in leone e gli concesse di nutrirsi degli esseri che accidentalmente si fossero trovati nelle sue vicinanze.

Lo Himālaya è una fonte importante di erbe medicinali. Nel *Rāmāyaṇa*, dopo che Indrajit, il figlio di Rāvaṇa, ebbe inflitto colpi mortali all'esercito di scimmie e mentre Rāma e Lakṣmaṇa giacevano privi di sensi, Hanumat venne inviato in volo dall'anziano Jāmbavat, re degli orsi, fino alla montagna. Lo scopo era di riportare da una delle sue cime, l'Oṣadhiparvata, il monte delle Erbe, situato tra i due picchi Ṛṣabha e Kailāsaśikhara, le erbe in grado di resuscitare i morti, *mṛtasaṃjīvanī*, di restituire ai morti il colore della vita, *suvarṇakaraṇī*, di risanare le ferite inflitte dalle frecce, *viśalyakaraṇī*, e infine le erbe in grado di ricongiungere al corpo gli arti amputati, *sandhānakaraṇī* (*Yuddhakāṇḍa*, 74.29-33).

Da tempo immemorabile la corteccia della betulla è utilizzata come materiale di scrittura e lo Himālaya ne produce la maggiore quantità. Il grande poeta sanscrito Kālidāsa, parlando di tale corteccia, riferisce che era usata dagli spiriti semi-celesti *Vidyādhara* per scrivere le loro lettere d'amore con inchiostro di origine minerale. Egli fa riferimento anche alle erbe fosforiche, che possono essere utilizzate come lampade senza necessità di olio. Secondo la tradizione lo stesso Creatore avrebbe partecipato alla cerimonia di insediamento dello Himālaya come Re delle Montagne (*Kumārasambhava*, 1.10).

Il monte è descritto sia come *jaṅgama*, mobile, sia come *sthira*, immobile (*Śiva-purāṇa*, *Rudrasaṃhitā*, *Pārvatīkhaṇḍa*, 3.15) e nella mitologia la sua sacralità è dovuta al fatto che è considerato il padre di Pārvatī, e dunque suocero dell'onnipotente

* Traduzione a cura di Marina Goglio.

dio Śiva. È su questa montagna che il dio praticò l'ascesi, e nel corso di tale attività la giovane Pārvatī, la quale ricordava la propria nascita precedente come Satī, già moglie di Śiva, desiderò avere nuovamente il dio come marito. A tale scopo lo servì con risoluta devozione, riuscendo così a sposarlo sebbene il dio fosse restio ad ogni forma di attaccamento.

Nello *Śivapurāṇa* si dice che la montagna avesse una moglie di nome Menā, chiamata anche Menakā, che partorì due figli, le montagne Maināka e Krauñca e una figlia, Pārvatī. La montagna è qui descritta, utilizzando in modo sorprendente le stesse espressioni già usate da Kālidāsa, come l'asta di misurazione della terra, le cui propaggini si tuffano negli oceani orientale ed occidentale. È maestosa, ricca di ogni bellezza naturale, di alberi di ogni genere, adorna di vette variegate, dimora di dei, saggi, profeti e santi; è il luogo per la pratica ascetica e la meditazione; è pura e purificante. In un altro brano lo stesso *Purāṇa* riporta che il saggio Nārada vi costruì una capanna e vi praticò l'ascesi con tanta determinazione da indurre Indra, il signore degli dei, timoroso di perdere la propria supremazia, a convocare Kāma, dio dell'amore, al fine di distogliere il saggio dall'ascesi. Essendo il luogo protetto dall'influenza di Śiva, il tentativo non ebbe successo (*Rudrasaṃhitā*, *Sṛṣṭikhaṇḍa*, 2.2-17).

Tuttavia la descrizione più particolareggiata della montagna, si trova nel *Matsyapurāṇa* e riguarda la visita di Purūravas, il sovrano della dinastia lunare che governava il territorio di Madra, il quale intraprese il viaggio alla volta dell'eremo dell'asceta Atri al fine di ottenere un aspetto esteriore piacevole. Ne era infatti privo a causa degli atti sconvenienti ai quali si era abbandonato durante una vita precedente. Egli fu colpito dalla bellezza della montagna: le bianche cime innevate, i fiumi scintillanti d'acqua, una flora e una fauna la cui ricchezza toglieva il respiro. Tutto ciò è meticolosamente menzionato nel *Purāṇa* in uno stile poetico classico. La vista della varietà di prodotti presenti sulla montagna colpì a tal punto l'autore da suscitare in lui una vera e propria vena poetica, e fargli affermare che «non esiste erba, né cereale, né verdura, né frutta, né radice – bulbiforme o di natura diversa –, né fiore che non possa esservi trovato» (17.45). Il *Purāṇa* snocciola, per così dire, il nome di ogni oggetto, animato o inanimato, che sia presente sulla montagna e che in questo modo la rende così unica.

Nel *Mahābhārata* si narra che Arjuna si trasferì su una cima della montagna per praticare l'ascesi al fine di ottenere le armi da Indra. Qui venne messo alla prova dal dio Śiva in forma di Kirāta, un abitante della foresta, il quale, soddisfatto del coraggio e dell'abilità nel tiro con l'arco di Arjuna, gli consegnò la propria arma, il Pāśupatāstra. Nel rifugiarsi sulla montagna, Arjuna venne affascinato dalla bellezza della stessa: gli alberi in fiore che riecheggiavano dei cinguettii degli uccelli, fiumi e ruscelli gorgoglianti con acque simili a gemme di crisoberillo e i richiami di cigni, gru, oche e così via (*Vanaparvan*, capitolo 38).

Inoltre, fu questa montagna che fornì ai Pāṇḍava il percorso che li avrebbe condotti alla loro dimora celeste quando ritennero che fosse giunto il momento di deporre le proprie spoglie mortali.

Nei secoli la montagna è servita come luogo di sosta e ristoro per un numero incalcolabile di santi che vi praticarono l'ascesi e la meditazione, raggiungendo la comunione con l'essere Supremo. In virtù della loro presenza la montagna stessa ha acquisito un'aura di santità che poche altre montagne possiedono.

Le montagne, distanti dall'attività frenetica delle pianure, diedero asilo a una quantità incalcolabile di saggi, profeti, eremiti e santi che scelsero le loro cime per

la pratica ascetica. Le montagne provvidero al loro sostentamento fornendo frutta, radici e acqua proveniente dalle numerose sorgenti, rapide, cascate, ruscelli, torrenti e fiumi. Eremiti e santi conferirono sacralità ai luoghi che scelsero come loro dimora e che nel tempo divennero mete di pellegrinaggi per ottenere sollievo spirituale e per vedere i propri desideri realizzati. Con il trascorrere del tempo le montagne acquisirono infine poteri magici e il popolo si convinse che per raggiungere i propri obiettivi fosse sufficiente visitarle.

Non di rado accadeva che le montagne fossero scenario di curiosi fenomeni naturali, che la gente associava alla presenza divina. Se scaturiva del fuoco dalle fenditure nelle rocce senza che si riuscisse a trovare spiegazione razionale e senza che alcun mezzo o sforzo fosse in grado di estinguerlo, allora si pensava che fosse l'azione di qualche agente divino e dunque oltre la comprensione umana, e in quel luogo si costruiva un tempio. Poiché da questo luogo scaturivano le fiamme – e *jvālā*, il corrispondente di fiamme, è di genere femminile – si attribuiva tale curioso fenomeno alla presenza di una divinità femminile, si collocava un idolo nel santuario e s'iniziavano i rituali di culto. Così nacque il santuario cui venne dato il nome di Jvālāmukhī e attorno al quale la gente si affolla per rendere omaggio alla divinità.

Anche il mutamento nel colore delle acque di una sorgente non poteva essere considerato un fenomeno naturale: si riteneva che fosse causato dalla dea e in questo modo il luogo diveniva meta di pellegrinaggio. I fiumi Gaṅgā e Yamunā – che costituiscono una via di comunicazione vitale per la vasta pianura Indo-Gangetica e lungo i quali ruotano storia, tradizione, mitologia e folklore – non sono semplicemente fiumi: sono divinità. La sacralità che, nel tempo, è stata associata ad essi altro non è che la conseguenza dell'elemento divino in essi presente. Un viaggio alle loro sorgenti, nel cuore dello Himālaya, è il desiderio di ogni devoto hindū.

Il termine comunemente utilizzato in India per indicare il pellegrinaggio è *yātrā*. È convinzione comune che con una visita a un luogo sacro si ottengano meriti religiosi, requisiti essenziali per la salvezza. Maggiore è il numero di luoghi sacri visitati e maggiore è il merito (*puṇya*) che deriva da tale atto. Sono milioni gli uomini e le donne che lasciano le loro dimore per recarsi in questi luoghi remoti. Nei tempi passati, il viaggio doveva essere compiuto a piedi o con trasporto a cavallo o altro veicolo lento; raggiungere la destinazione richiedeva settimane, se non mesi, e per motivi di sicurezza si viaggiava in carovane. Poiché il viaggio comportava un lungo periodo di assenza e perfino il ritorno era incerto, nelle abitazioni si assisteva a scene di commozione, eppure i volti di coloro che si apprestavano al pellegrinaggio verso i luoghi consacrati dalla tradizione erano accesi di emozione.

Nessuna prova o sofferenza, per quanto grande, li avrebbe indotti a desistere dalla propria risoluzione. Era, ed è tuttora, radicata convinzione che «quanto maggiore è la sofferenza, tanto maggiore è il merito». Questa è la ragione per cui si compie il *parikrama*, la deambulazione attorno a luoghi di devozione come l'area Braj, resa sacra secondo la comune opinione dalla nascita e dalle attività giocose, *līlā*, del dio Kṛṣṇa. I fedeli compiono il percorso prostrandosi e rialzandosi di volta in volta con un impegno che ne mette a dura prova la resistenza fisica. Il flusso ininterrotto di *kāṁvarī* (portatori) śivaiti con le *kāṁvar*[1] che pendono dalle loro spalle sostenendo recipienti colmi delle acque della sacra Gaṅgā, è uno spettacolo abituale ancor oggi. Essi fanno ritorno, camminando a piedi nudi, alle loro case distanti centinaia di miglia. Questa convinzione è il motivo principale per cui per lungo tempo la strada che congiunge Katra, la città di partenza, al santuario di Vaishno Devī,

[1] Le *kāṁvar,* sono attrezzi costituiti da un bastone di bambù, alle cui estremità sono sospesi cesti, otri o panieri per il trasporto di merci a spalle (N.d.T.).

nella regione di Jammu, non è stata lastricata. Il pensiero di base probabilmente non considerava la strada al servizio del turismo ma come parte del percorso di avvicinamento di un pellegrino alla propria mèta. Tuttavia le cose stanno cambiando: ora nei luoghi in cui non esiste una strada percorribile con gli automezzi, i collegamenti sono assicurati da un elicottero!

In considerazione del fatto che fornire aiuto ai pellegrini comporta l'acquisizione di meriti personali, gli individui e le organizzazioni rivaleggiano tra loro, in nome dei propri cari o dei defunti, nella costruzione o nell'ampliamento di locande e *dharmaśālā*[2], nel fornire pasti gratuiti, *laṅgar* o *annakṣetra*, e, durante la stagione invernale, coperte e altri generi di prima necessità.

Con il trascorrere del tempo il concetto di *yātrā* si è modificato. Sono ormai lontani i giorni in cui i pellegrini coprivano claudicanti lunghe distanze, le gambe gonfie e la salute rovinata. Oggigiorno è possibile giungere in automobile direttamente fino alle porte dei templi e ricevere ugualmente una benedizione celeste. Le divinità del pantheon hindū scelsero di dimorare su montagne lontane dalla civiltà e l'approccio moderno ha reso le loro residenze di facile accesso, come se dei e dee fossero diventati più vicini. L'antica convinzione che «quanto maggiore è la sofferenza, tanto maggiore è il grado di salvezza» viene poco a poco sostituita dall'opinione che «quanto maggiore è la devozione, tanto maggiore è il grado di salvezza». Il pellegrinaggio è ormai alla portata di persone di tutte le età: bambini, giovani e anziani che condividono in modo uguale il frutto della *yātrā* e fanno ritorno a casa, benedetti e pienamente realizzati.

La mitologia svolge un ruolo non indifferente nell'attribuire sacralità ad alcuni di questi luoghi. Secondo le leggende puraniche, Dakṣa Prajāpati, padre di Satī e suocero di Śiva, organizzò un grande sacrificio, a cui invitò tutti gli dei tranne Śiva. Benché la moglie desiderasse partecipare, Śiva rifiutò di presentarsi senza essere stato espressamente convocato; secondo Satī, invece, non era necessario alcun invito perché ella potesse recarsi alla casa paterna. Infine Śiva permise alla moglie di andare, ma egli si astenne dal partecipare al sacrificio. Giunta alla casa del padre, Satī si rese conto che tutti gli dei erano stati invitati: solo suo marito era stato ignorato e nessun posto era stato riservato per lui. Fu un affronto così grave che ella pose fine alla sua vita buttandosi nel fuoco sacrificale; questo provocò la furia di Śiva, il quale diede inizio alla danza *Tāṇḍava*, la danza della distruzione, stringendo il corpo carbonizzato di Satī, mentre Maṇibhadra, un personaggio del suo seguito, distrusse il luogo del sacrificio. Gli dei, impauriti dalla furia di Śiva, si rivolsero a Brahmā il quale, conscio che finché il corpo carbonizzato di Satī non fosse stato distrutto Śiva non avrebbe recuperato la quiete, fece a pezzi il corpo con le sue frecce.

Le parti del corpo di Satī precipitarono sulla terra e sui luoghi in cui caddero furono eretti santuari religiosi molto importanti, denominati *Śaktipīṭha*. Poiché il corpo venne tagliato in cinquantuno pezzi, sulla terra nacquero cinquantuno *Śaktipīṭha*. Alcuni di questi, come Nainā Devī, Jvālāmukhī, Cintāpūraṇī, Vajreśvarī, Rudrakālī o Cāmuṇḍā e Kāmākhyā Devī si trovano sulle montagne, sono considerati sacri e sono mete di pellegrinaggi.

Si riporta qui di seguito una breve descrizione del viaggio devozionale ad alcuni dei più importanti e più visitati tra questi luoghi sacri, con un apparato informativo circa la loro storia, la loro importanza e la considerazione di cui godono.

[2] Le *dharmaśālā,* sono edifici sacri od ostelli destinati ad ospitare, di solito gratuitamente, pellegrini o viaggiatori (N.d.T.).

Nainā Devī

Il santuario di Nainā Devī è menzionato nella letteratura puranica, in particolar modo nel *Mahiṣa Pīṭha Māhātmya*; è situato su una dorsale montuosa a circa 1200 metri di altezza e a una distanza di 36 chilometri dalla città più vicina, Kiratpur (nello Himachal Pradesh). In passato i pellegrini terminavano il viaggio in autobus vicino ad un bacino di loto chiamato Koulsar o Koulan Wala Toba e dovevano inerpicarsi per circa 3 chilometri prima di raggiungere il santuario, ma, prima di iniziare la salita, compivano le abluzioni rituali nel bacino. Ora la distanza si è ridotta: l'autobus arriva fino a Nainā Devī, e, partendo dalla stazione degli autobus si deve attraversare l'insediamento con le abitazioni dei sacerdoti, un luogo denominato Nainā Devī Nagar. Da qui ci si arrampica per 360 gradini e si arriva al tempio, ma lungo il percorso che conduce all'ingresso principale i pellegrini devono attraversare sette porte, ognuna delle quali presieduta da una immagine della divinità. In prossimità del tempio si incontrano per prime le statue di Gaṇeśa e di Hanumat, sul lato sinistro del tempio principale si trova la figura di Kālabhairava, conosciuta comunemente come Kṣetrapāla. Di fronte al tempio principale si trova un grande *pīpal*[3], sulle cui radici è poggiata la santissima lastra di pietra *Brahmapiṇḍī*. Il pellegrinaggio non è considerato completo senza aver visitato questo luogo. La *pradakṣiṇā*, ovvero la circumambulazione attorno alla divinità, conduce a una buca sacrificale, *havana-kuṇḍa,* che si ritiene essere dotato di poteri miracolosi. È opinione comune che, se vi si compisse un sacrificio (*yajña*), con cuore puro, il desiderio si realizzerebbe sicuramente. Inoltre, tutto ciò che viene versato nello *havana-kuṇḍa* si perde nelle sue profondità senza lasciare traccia visibile. Tonnellate e tonnellate di materiale sacrificale vi sono state versate, scomparendo del tutto. Si ritiene che Guru Gobind Singh, il decimo Guru dei Sikh, abbia compiuto un sacrificio con un *maund*[4] e un quarto di materiale sacrificale, acquisendo in tal modo poteri miracolosi e una spada divina.

Il nome della divinità e del luogo vicino al tempio si deve a un custode di armenti di nome Nainā, che scoprì l'immagine della divinità sulla cima di un monte, ove una delle sue mucche spargeva regolarmente il proprio latte su di essa.

Jvālāmukhī

Il tempio è situato lungo la Kangra Hamirpur Road, nella valle del Beas, a circa 38 chilometri da Kangra nello Himachal Pradesh. Percorrendo una scalinata di molti gradini, si raggiunge la cella del santuario, che consiste in una fossa quadrata di quasi un metro cubo dalle cui fenditure, in alcuni punti, emergono delle fiamme. Nel tempio non ci sono immagini, solo le fiamme che emergono dal terreno sono oggetto di venerazione, come se fossero la bocca fiammeggiante della dea.

Il santuario si trova nella regione chiamata Jālandhara Tīrtha. Secondo la leggenda, Jālandhara era il nome di un demone così potente da coprire l'intera regione con il proprio corpo e a cui nessuno era in grado di opporsi. I residenti nella zona ne erano così spaventati che pregavano affinché morisse. Il dio Śiva venne loro in soccorso e il corpo del demone fu sotterrato con la bocca situata sotto la buca da cui fuoriescono le fiamme. La copertura del tempio è semplice ma le cupole sono dorate: l'oro necessario fu donato dal fondatore dello stato Sikh, il Maharaja Ranjit Singh nel 1815 d.C.

[3] L'albero chiamato in hindī *pīpal* e in sanscrito *pippala* o *aśvattha* è la *Ficus religiosa*, un albero sacro per gli hindū (N.d.T.).

[4] Il *maund* è un'unità di peso che varia, a seconda delle diverse parti della India, da 35 a 40 chilogrammi (N.d.T.).

In effetti, non si tratta di un solo tempio ma di un complesso di templi dedicati a Kālabhairava, a Saṃtoṣī Mātā, a Rādhā Kṛṣṇa e alle dieci forme di Durgā, le Daśamahāvidyā.

Vaishno Devī

Per compiere il pellegrinaggio al santuario di Vaishno Devī (Vaiṣṇavīdevī), bisogna prima raggiungere Jammu Tawi, la capitale invernale dello stato di Jammu e Kashmir. Da lì si procede verso Katra, la città di partenza, con una marcia di 14 miglia. La prima sosta lungo il cammino è alla Bāṇ Gaṅgā, un piccolo fiume, attraversato il quale si giunge alla seconda area di sosta chiamata Charan Paduka (Caraṇapādukā). Si procede quindi fino a raggiungere Adi Kumari, dove si trova la Garbha Guphā, una caverna la cui conformazione ricorda un ventre femminile. L'accesso alla grotta non è semplice: è necessario ruotare e contorcere il proprio corpo sia per l'ingresso sia per l'uscita. Qui si trova un tempio dedicato ad Adi Kumari, in cui i pellegrini compiono i loro atti di culto. Tra Katra e Vaishno Devī non esiste una strada decente percorribile da automezzi, solo un rozzo sentiero sterrato che serpeggia verso l'alto. La distanza si copre a piedi o per mezzo dei pony oppure, per i bambini, in sacche di tela sulla schiena (*pīṭh*) dei portatori. Da Adi Kumari la salita è ripida per un certo tratto, poi declina in una discesa che conduce al santuario chiamato Bhawan o Durbar, in cui i pellegrini trovano sia sistemazione per la notte sia negozi in cui acquistare le offerte votive: le noci di cocco, la corona bianco-argentea chiamata *chatra*, la sciarpa rossa ed altro. Il tempio si trova all'interno di una caverna, il cui piccolo ingresso è ricoperto d'acqua che è necessario guadare. La divinità è presente in forma di pietra simbolica (*Piṇḍī*) e la folla di pellegrini è tale ad ogni ora del giorno che ci si può considerare fortunati se si ha la possibilità del *darśana*, la visione completa della divinità. Durante il percorso, sia in salita sia in discesa, i pellegrini cantano inni e preghiere in onore della dea, che in lingua locale è chiamata *Bhentas*, e intonano ad alta voce e all'unisono *Jai Mata Di*, «Vittoria alla Madre» e *Jai Ma Ambe Jai Jagadambe*, «Vittoria alla Madre, Vittoria alla Madre dell'Universo»[5]. Poiché è opinione comune che solo colui che sia stato chiamato dalla Madre possa giungere a vederla, i pellegrini cantano in coro *chittiyan likh likh ke bula di*, «ella chiama a sé il devoto, mandandogli lettere d'invito»[6]. Questo tempio è un *Siddhatīrtha*, il più sacro tra i luoghi sacri, ed è opinione generale che un pellegrinaggio a questo santuario possa esaudire ogni desiderio. Questo è il motivo per cui il numero di pellegrini è in continuo aumento ogni anno. Durante il periodo del *Navarātra*, le nove notti di ottobre dedicate in particolar modo al culto della Dea Madre, la folla presente al santuario raggiunge proporzioni inimmaginabili e il flusso di devoti deve essere regolato alla base di partenza di Katra, dove il numero di pellegrini ai quali è consentito di proseguire verso il tempio deve essere pari al numero di coloro che fanno ritorno. Questo comporta naturalmente attese considerevoli per coloro che vogliano visitare il luogo santo. In precedenza il percorso per Vaishno Devī attraversava Bhairon ki Ghati con una salita ripida e di difficile accesso, ma ora una nuova strada evita la faticosa salita. Si ritiene tuttavia che il pellegrinaggio a Vaishno Devī non sia completo senza un'offerta al tempio di Bhairon ki Ghati (Bhairavaghāṭī) e per questo motivo molte persone scelgono la strada per Ghati come via di ritorno.

La leggenda circa l'origine del tempio narra che più di 700 anni fa Vaishno Devī, una devota del dio Viṣṇu, era solita pregare il dio Rāma e aveva fatto voto di castità.

[5] La traslitterazione scientifica delle invocazioni citate è la seguente: *jaya mātā dī*, *jaya mā ambe jaya jagadambe* (N.d.T.).

[6] La traslitterazione scientifica del testo citato è la seguente: *ciṭṭhiyāṁ likh likh ke bulā dī* (N.d.T.).

Bhairon Nath, un demone-dio tantrico volle indurla in tentazione. Utilizzando i suoi poteri tantrici riuscì a scorgere la donna mentre si dirigeva verso il monte Trikūṭa e la seguì. Giunta nei pressi di Bāṇ Gaṅgā, Vaishno Devī, assetata, scoccò una freccia che si conficcò nella terra e subito ne zampillò acqua; Charan Paduka è il luogo in cui Vaishno Devī si fermò a riposare mentre nella caverna di Adi Kumari si dedicò alla meditazione. A Bhairon Nath occorsero nove mesi per rintracciarla, e questo è il motivo per cui la grotta è conosciuta con il nome di Garbha Joon. Quando Bhairon Nath riuscì a localizzarla, Vaishno Devī colpì la parete all'estremità opposta della caverna producendo in essa un'apertura.

Giunta alla caverna sacra, al Durbar, Vaishno Devī assunse la forma di Mahākālī e decapitò Bhairon Nath, colpendolo con tale forza che la testa venne scagliata sulla montagna e cadde nel luogo in cui ora sorge il tempio di Bhairon. Il masso all'ingresso della caverna sacra è il torso pietrificato di Bhairon Nath, il quale negli ultimi istanti di vita ottenne il perdono divino da parte della Madre benevola.

[7] La forma dei tre nomi è, in sanscrito, la seguente: Kṣīrabhavānī, Śārikā e Jvālā (N.d.T.).

[8] Scritto, in hindī, *tahsīl*, è la sottodivisione amministrativa di un distretto con a capo un *Tehsildar* (*tahsīldār)* (N.d.T.).

[9] Scritto, in hindī, *cinār* o *canār*, è un tipo di platano (N.d.T.).

Luoghi sacri nella valle del Kashmir

Vale la pena di ricordare che, raggiungendo la valle del Kashmir, nello stato di Jammu e Kashmir, è difficile trovare un fiume, o una fonte o un versante montuoso che non sia considerato sacro dagli hindū. Con la sola eccezione della sorgente di Tula Mula, che si trova in una palude, tutti gli altri luoghi sacri sottolineano l'amore degli hindū per la bellezza naturale e per la serenità. Nella valle, la maggior parte dei luoghi sacri (*tīrtha*) sono circondati da elementi naturali piacevoli: spesso un devoto hindū compie le abluzioni rituali e offre riso e fiori in luoghi che sorgono vicino a sorgenti di acque cristalline, protette da alberi ombrosi, a torrenti di montagna oppure a radure appartate. La comunità di Pandit del Kashmir è divisa in tre gruppi sulla base della devozione a una delle tre "dee madri": Kheer Bhawani, Sharika e Jwala[7]. Ogni gruppo attribuisce ad una di esse il ruolo di divinità familiare e ognuna delle tre Dee ha un tempio (*pītha*) a lei dedicato. Questa è la descrizione:

Kheer Bhawani

Il santuario, che sorge accanto a una sorgente, è dedicato alla manifestazione della Śakti ed è situato a 22 chilometri da Srinagar, capitale dello stato di Jammu e Kashmir nel *tehsil*[8] di Gandarbal del distretto di Srinagar. La divinità principale è Ragnyi Devī, un'incarnazione della dea Durgā raffigurata mentre impugna le sue armi, in groppa al leone, sotto un baldacchino di *chinar*[9], e posizionata a lato della sorgente. Nell'ottavo giorno della fase lunare crescente, nel tempio viene compiuto lo *havana* (offerta di oblazioni) al fine di garantire la pace nel mondo e la prosperità per gli esseri umani. Una delle caratteristiche di Kheer Bhawani consiste nel richiedere ai devoti l'astensione dalla carne nel giorno in cui si recano al tempio. I doni offerti alla dea in questo luogo sono zucchero, latte, riso e fiori.

La strada che conduce a Kheer Bhawani ha una valenza spirituale: attraversa Vicharnag, il luogo del discernimento; Tyangalbal, il monte dei carboni ardenti; Kavanvar, il fuoco della cremazione; Amar-her, la scala immortale, e Anchar Lake, il lago della virtù.

Nel capitolo intitolato *Rājñīprādurbhāva* di un antico testo sanscrito, la *Bhṛigīśa Saṃhitā,* è narrato l'episodio della manifestazione della regina, la *Devī* (il nome

kashmiri della dea è Ragnyi Devī; la forma *Ragnyi* potrebbe derivare dal sanscrito Rājñī, "regina") e descrive il tempio a lei dedicato. Rāvaṇa, il re demone di Laṅkā, si era votato al culto della dea madre Bhavānī al fine di ottenere poteri illimitati e a tale scopo praticava una forma molto rigida di ascesi (*tapas*). Tale pratica commosse infine la dea, che benedì il demone accordandogli molte grazie. Rāvaṇa iniziò subito a vivere nel lusso, rapì Sītā e si preparò ad ingaggiare battaglia con Rāma. La dea si rivolse allora a Hanumat affinché la conducesse altrove ed egli la trasportò a Satīsar, la valle del Kashmir, insediandola nel villaggio di Tula Mula, i cui brahmani, secondo la *Rājataraṅgiṇī*, erano dotati di grandi poteri spirituali.

A lungo questo importante *tīrtha* rimase sommerso nelle acque della palude e venne portato alla luce quando il Pandit Shrikrishna ebbe una visione in cui un *deva*, un angelo, gli parlò di una sorgente. Quando l'uomo domandò in che modo potesse raggiungere quel luogo, il *deva* precisò che avrebbe dovuto viaggiare in barca fino a Shadipore, dove un serpente gli avrebbe fatto da guida. L'uomo avrebbe dovuto seguirlo fino a che il serpente non si fosse tuffato nell'acqua: in quel punto avrebbe trovato la sorgente. Il Pandit Shrikrishna obbedì a quanto gli venne detto e, quando raggiunse Shadipore, vide un serpente nuotare nella palude, lo seguì con una barca finché il rettile si fermò e in quel punto il Pandit Shrikrishna conficcò un lungo bastone. Poi il serpente compì una strana svolta ad angolo retto e l'area racchiusa dal movimento del serpente fu delimitata dal Pandit con dei rami: quello era il punto in cui si trovava la fonte. Il Pandit Shrikrishna eseguì il rituale della *pūjā* e nel corso del tempo il luogo divenne una mèta di pellegrinaggio estremamente popolare e importante.

Alla fine della *pūjā*, sull'acqua della sorgente apparve galleggiando un frammento di corteccia di betulla; il Pandit Shrikrishna lo raccolse e scoprì un verso, uno *śloka*[10], scritto su di esso. Lo *śloka* recitava: «Mi inchino alla dea che, essendo assurta a divinità Suprema, è invero la Regina, la cui forma è fatta di luce ed è adorna della luminosità di dodici soli, che non può essere percepita con i sensi, che è assisa su un trono ed è cinta di serpenti».

Il Pandit Shrikrishna compose un poema formato di tante strofe quante erano le lettere presenti nello *śloka*. Il poema è intitolato *Rājñīstotra*. Con il tempo un meraviglioso tempio marmoreo venne costruito dai sovrani Dogra sul luogo della sorgente. L'acqua della fonte cambia colore, a volte diviene di un rosso rosato, a volte di un verde chiaro, a volte giallo limone, altre bianco latte. Non esiste un periodo stabilito per tali mutamenti; inoltre ogni sfumatura di colore nero è ritenuta un presagio di calamità o disgrazia. Si dice che, quando l'attivismo militante esplose in Kashmir, l'acqua della fonte assunse una colorazione scura. La sorgente ha la forma della *Oṁ* nella scrittura *śāradā*: le bollicine che risalgono dalle profondità dell'acqua formano tre linee attorno all'isolotto, in un disegno non completamente regolare ma frammentato, sebbene in ordine perfetto. Queste linee sono definite *dvāra*, "apertura" del *cakra*[11].

Swami Vivekananda si recò in visita a Kheer Bhawani e nel corso della sua permanenza durata sette giorni si dedicò al culto della *Devī*, compì lo *homa* (il sacrificio) e offrì un'oblazione quotidiana di un *maund* di *kheer*[12], un dolce preparato con latte condensato, mandorle e uvetta. In virtù di ciò, si giunse ad attribuire al santuario il nome di Kheer (pronunciato in kashmiri come Sheer) Bhawani.

Durante il soggiorno a Kheer Bhawani, lo Swami ebbe una straordinaria visione della dea. Un giorno, nel corso dei rituali di adorazione, un pensiero si sviluppò nella sua mente: «Madre Bhawani ha reso manifesta la propria presenza in questa

[10] Strofa narrativa molto usata nella letteratura sanscrita, costituita da quattro *pāda* (versetti) di otto sillabe ciascuno (N.d.T.).

[11] La parola significa "cerchio" e indica, in particolare, i centri mistici del "corpo sottile" secondo le dottrine yoga (N.d.T.).

[12] Sanscrito: *kṣīra*, hindī: *khīr* (N.d.T.).

zona da tempo incalcolabile. I musulmani giunsero sin qui e ne distrussero il tempio, eppure la gente del luogo non fece nulla per proteggerla. Ebbene! Se fossi vissuto in quel tempo non lo avrei tollerato». A questo punto udì la voce della Madre: «È stato mio desiderio che i musulmani distruggessero il tempio ed è mio desiderio vivere in un tempio in rovina. Non potrei erigere un tempio d'oro a sette piani se lo desiderassi?». Nell'udire la Voce Divina lo Swami abbandonò l'idea di costruire *maṭh*[13] e istituzioni simili: «Sia fatto come la Madre desidera». Fu a Kheer Bhawani che lo Swami raggiunse la propria auto-realizzazione; tornò poi a Calcutta, dove poco dopo lasciò il suo corpo mortale.

[13] Luoghi di residenza di maestri religiosi e dei loro discepoli (sanscrito: *maṭha*) (N.d.T.).

[14] Polvere e pasta di colore vermiglio (hindī: *sindūr*) usata per scopi rituali (N.d.T.).

Hari Parbat

Hari Parbat (il monte di Sharika), situato alla periferia della città di Srinagar, è uno dei luoghi sacri del Kashmir più antichi e più venerati. È la dimora di Mahāśakti, la Madre Divina Jagadambika Sharika Bhagavati, conosciuta anche come Mahātripurasundarī (localmente chiamata Hari). La dea Sharika dalle diciotto braccia è ritenuta la divinità tutelare (Iṣṭa-Devī) di Srinagar. La dea è la manifestazione della principale divinità e Madre Suprema dell'Universo – la dea Durgā. La dea è rappresentata da uno *Svayambhū Śrīcakra*, definito anche *Mahāśrīyantra*, che consiste di un diagramma mistico di forma circolare con decorazioni triangolari e con un punto (*bindu*) nel centro. Lo *Śrīcakra* è scolpito su una roccia sacra verticale al centro della parete occidentale dello Hari Parbat. Sulla roccia, la cui superficie è solcata da ossidazioni di colore rosso, sono applicati un amalgama di pasta di *sindoor*[14] e decorazioni fatte con lamine d'argento e fiori freschi. La divinità è conosciuta come Śrīcakreśvarī, e il tempio a lei dedicato può essere raggiunto da Deviangan con una scalinata di 107 gradini scavati nella pietra. Probabilmente la città di Srinagar, capitale dello Stato di Jammu e Kashmir, deve il proprio nome alla dea Śrīcakra.

Jwala

Nel santuario situato nel piccolo villaggio di Khrew ad est dei monti Zabarwan e a circa 20 chilometri da Srinagar, Jwala è venerata come uno degli aspetti della Śakti. Secondo Kalhaṇa il villaggio era conosciuto nel passato come Khaduvi; in prossimità del villaggio era stato tracciato uno *Svayambhū Cakra*, diagramma mistico, che ora risulta cancellato dal trascorrere del tempo.

Il tempio di Jwala, costruito dal dott. Bal Krishna nel XVIII secolo, si trova appollaiato sulla cima di un'altura di 60 m nel complesso di Zabarwan e si raggiunge con una gradinata formata da 360 scalini di pietra interrotta da più di una dozzina di punti di sosta. Il tempio ottagonale poggia su un base alta cinque metri e mezzo. Il *sancta sanctorum* è una struttura di forma quadrata di quasi due metri e mezzo di lato, in cui si trova un'icona nera di quasi due metri. Si dice che l'immagine abbia assunto il colore scuro che la contraddistingue a causa delle fiamme che occasionalmente si sono sprigionate nel punto in cui è collocata.

Qui di seguito è riportata una descrizione di altri importanti luoghi di pellegrinaggio nella valle del Kashmir.

La collina di Śaṅkarācārya

Il secondo grande centro di pellegrinaggio per i devoti hindū nello stato di Jammu e Kashmir è il tempio di Śaṅkarācārya a Srinagar. Abbarbicato su un'altura, si dice sia stato costruito nell'VIII secolo d.C.: la *Rājtaraṅgiṇī* di Kalhaṇa ne attribui-

sce la costruzione a un certo Gopāditya nel 371 a.C., e per questo motivo la collina è anche chiamata Gopā Hill. Secondo alcuni storici, il tempio fu sottoposto a lavori di ristrutturazione in tre occasioni.

Persone di diversa provenienza si recavano in visita al santuario e ritenevano loro dovere rendere omaggio proprio a quel luogo, in particolare durante la festa di *Śiva Rātri*, la maggiore manifestazione religiosa della zona. Secondo una leggenda la sua sommità era denominata Takht-e-Suleman, mentre secondo un'altra versione il suo nome era Śaṅkarācārya, come il santo proveniente dall'India meridionale che aveva visitato la valle e aveva ricevuto la benedizione della Dea Madre ai piedi dei monti. Dal livello superiore del tempio si può avere una visione panoramica di Srinagar, del lago Dal e dei dintorni. Il tempio si raggiunge lasciando la strada principale e servendosi delle scalinate costruite dal Maharaja Gulab Singh del Kashmir nel 1925 d.C. Durante i mesi di giugno e luglio, *Jyeṣṭha* e *Āṣāḍha*, secondo il calendario locale, i devoti rendono omaggio alla divinità dopo aver compiuto le abluzioni tradizionali in una vicina sorgente.

Muttan

Il terzo centro di pellegrinaggio di una certa rilevanza nello stato di Jammu e Kashmir è la sorgente di Muttan o Bhawan, a circa un miglio e mezzo dall'antico tempio di Martand, il tempio del sole, e a 4 miglia a nord di Acchabal, l'antico Akṣabala, noto per l'eccellente sorgente, che si dice sia stata imbrigliata dal re Rāmadeva (3005-2936 a.C.). Durante l'anno bisestile hindū, in mesi prestabiliti, i pellegrini compiono in questo luogo lo *Śrāddha*, l'offerta funebre per i parenti defunti.

La caverna di Amarnāth

La quarta, e certamente più conosciuta, mèta di pellegrinaggio per i devoti hindū è la caverna di Amarnāth (fig. 1). Poiché il viaggio richiede la salita sino ad altezze elevate le visite possono essere effettuate solo nei mesi estivi da giugno ad



1. *La grotta di Amarnāth* (P. Caracchi).



2. *Pellegrini in cammino verso Amarnāth* (P. Caracchi).

agosto. Esistono due strade per raggiungere il tempio, una attraversa il lago Baltal e la seconda, più praticata, attraversa Pahalgam. Il pellegrinaggio (*yātrā*) inizia in questo punto ed è compiuto da persone di ogni tipo, asceti e laici. Il governo dello stato di Jammu e Kashmir provvede alle necessità dei pellegrini durante il percorso (fig. 2): ogni area di sosta è fornita di dimore con i servizi necessari. Da Pahalgam, a poco più di 200 m, in direzione della caverna di Amarnāth, la prima sosta è prevista a Chandan Wari, a quasi 2.900 m, dove i pellegrini attraversano un fiume utilizzando un ponte naturale formato dalle propaggini di un ghiacciaio. Poiché il ponte è scivoloso, i devoti devono essere equipaggiati con una sorta di bastone da passeggio, chiamato *ballam* in lingua locale, provvisto di una affilata punta di ferro posta all'estremità inferiore, in modo che sia possibile conficcarla nella neve, e con un'ampia impugnatura per una presa più salda. Il ghiacciaio è lungo tre miglia e, dopo averlo attraversato, il gruppo di pellegrini giunge in un luogo chiamato Pissughati, considerato piuttosto pericoloso a causa dei pendii particolarmente ripidi.

Il percorso che unisce Pissughati a Sheshanaga, a 3.581 m, è lungo 8 chilometri, e dopo altri 14 chilometri si giunge a Panchatarani, a quota 3.660 m, dove si trova un ampio lago dalle acque gelide in cui confluiscono cinque fiumi. Per raggiungere la destinazione finale, la caverna di Amarnāth a quota 3.880 m, manca solo un tratto di 6 chilometri. Là si gode il maestoso spettacolo dell'imponente *Śiva-liṅga* di ghiaccio che si forma spontaneamente; in questo luogo vive da tempo immemorabile una coppia di piccioni. I pellegrini offrono le proprie preghiere al *Liṅga* che esaudisce i desideri e tornano indietro lungo lo stesso percorso con un senso di realizzazione, sfidando il freddo pungente, in particolar modo i *sādhu*, gli asceti, che viaggiano nudi o indossano abiti insufficienti.

Sulla la caverna di Amarnāth esistono due leggende. Secondo la *Bhṛṅgīśa Saṃhitā* Mahākāla avvicinò gli dei e li informò che anche loro sarebbero stati soggetti alla morte. Afflitti dalla notizia, gli dei si recarono dal dio Śiva, il quale concesse loro l'acqua dell'immortalità e, non appena fu solo, riprese a dedicarsi alle proprie astrazioni devozionali. Quando gli dei tornarono da Śiva non furono in grado di rintracciarlo e in grande sconforto lo pregarono di mostrarsi loro: Śiva si manifestò nella forma di un *liṅga* di ghiaccio (fig. 3) e in questo modo ebbe inizio la pratica del pellegrinaggio ad Amarnāth o Amareśvara.

Secondo un'altra leggenda la consorte di Śiva, Pārvatī, ansiosa di apprendere i segreti dell'immortalità dal marito, nel trasferirsi sullo Himālaya si riposò in una caverna; qui Śiva le rivelò i segreti e si trasformò nel *liṅga* di ghiaccio. Una coppia di piccioni udì il discorso del dio e divenne immortale: la stessa coppia vive nella caverna ancora oggi.

Secondo la *Bhṛṅgīśa Saṃhitā* coloro che si bagnano nelle acque di Amarāvatī e compiono le abluzioni rituali durante la strada tradizionale verso Amarnāth ne ricevono grande merito (*puṇya*), come se avessero compiuto un sacrificio *Aśvamedha*[15].



3. *Il sacro* liṅga *di ghiaccio nella grotta di Amarnāth* (A. Gamba).

Luoghi di pellegrinaggio nello stato di Uttaranchal

Poiché lo Himālaya è una delle catene montuose più ampie ed estese del mondo – Kālidāsa lo descrive come «l'asta di misurazione della terra», *sthitaḥ pṛthivyā iva mānadaṇḍaḥ* (*Kumārasambhava*, I, 1) – vi si trovano numerosissimi luoghi di pellegrinaggio. Come lo stato di Jammu e Kashmir, anche il neonato stato di Uttaranchal ne possiede un certo numero e qui di seguito si fornisce una descrizione di alcuni tra i più importanti.

Un devoto hindū nutre il desiderio di visitare nel corso della propria vita quattro luoghi, che sono designati dalle scritture come i più sacri: i *Dhāman* (dimore degli dei), di cui si trova menzione in testi antichi come il *Mahābhārata* e i *Purāṇa*. Il grande saggio Ādi Śaṅkarācārya fondò i propri centri monastici in questi luoghi. I quattro *Dhāman* sono i seguenti: il tempio di Viṣṇu a Badrinath nel nord, il tempio di Kṛṣṇa a Puri ad est, il tempio di Kṛṣṇa a Dwarka ad ovest e il tempio di Śiva a Rameswaram a sud, e sono definiti collettivamente *Char-Dham*, i quattro *Dhāman*. Tra questi il primo, Badrinath, si trova sullo Himālaya ed è raggiungibile con percorsi differenti, ma il più praticato attraversa Hardwar e Rishikesh.

Badrinath e Kedarnath

Il santuario è abbarbicato a quota 3.124 m, a ridosso del fiume Alakanandā, uno dei maggiori affluenti della Gaṅgā. A causa del freddo estremo, il tempio è aperto solo nei mesi estivi. Con la caduta della prima neve la statua di Viṣṇu nella posizione del *padmāsana* viene protetta con una spessa coperta, il tempio è chiuso a chiave e i sacerdoti si trasferiscono nella città di Joshimath per trascorrere l'inverno. L'influenza architettonica buddhista sul tempio indica che è stato oggetto di venerazione anche da parte di devoti buddhisti. Proprio adiacente al santuario si trova una

[15] È il sacrificio del cavallo, uno dei più importanti rituali vedici, celebrato un tempo dai maggiori sovrani.

sorgente di acqua calda chiamata Taptakuṇḍa, in cui i pellegrini compiono le abluzioni prima di praticare il culto nel tempio.

Il pellegrinaggio che conduce a Badrinath inizia a Rishikesh, a 24 chilometri dal famoso centro devozionale di Hardwar. La strada è percorribile con automezzi fino a Kedarnath, a quota 1.092 m e ad una distanza di 223 chilometri da Rishikesh. Il tempio dedicato al dio Śiva è magnifico sia nello stile sia nell'architettura; la sua costruzione risale a più di 1000 anni fa, con un nucleo originario formato da un *maṇḍapa* e un *garbhagṛha*, la cella più interna. Nel *maṇḍapa* proprio di fronte al *piṇḍa* di Śiva si trova la figura del toro Nandin, il veicolo di Śiva.

Ogni giorno centinaia di devoti visitano il tempio, hanno un *darśana* del dio e offrono la *pūjā* (adorazione). Quest'ultima si compie con orari fissi, al mattino e alla sera. L'offerta del mattino è definita *nirmāna-darśana,* e il *piṇḍa* di Śiva è venerato nella sua forma naturale, mentre durante l'offerta della sera chiamata *śṛṅgāra-darśana* il *piṇḍa* di Śiva è decorato con ornamenti e fiori. Un'interessante leggenda è legata al tempio: dopo il massacro della battaglia di Kurukṣetra, i Pāṇḍava si misero in viaggio alla volta di Varanasi al fine di pregare il dio Śiva perché li assolvesse dal peccato di aver ucciso i propri amici e parenti. Il dio, restio a concedere il *darśana*, lasciò Varanasi e visse in incognito a Guptakashi (un luogo sacro sulla strada che collega Rishikesh a Kedarnath e Badrinath). Egli assunse la forma di un toro e si mescolò ad una mandria di bestiame al pascolo, ma non sfuggì all'occhio vigile di Bhīma, il quale allargò le proprie gambe in modo che tutto il bestiame vi passasse al di sotto ad eccezione di questo toro che sprofondò nella terra. Solo la sua gobba rimase nella mani di Bhīma. La determinazione dei Pāṇḍava ad ottenere il *darśana* conquistò il dio, che infine lo concesse loro e chiese di fare della gobba del toro un oggetto di adorazione; essa è ancor oggi venerata nel *piṇḍa* conico del tempio.

Il *samādhi* di Ādi Śaṅkarācārya si trova sul retro del tempio di Kedarnath.

Se si parte da Kedarnath, per raggiungere Badrinath si è obbligati a fare ritorno a Kunda, dove la strada si biforca: un itinerario attraversa Rudra Prayag e l'altro Chopta. Le strade si ricongiungono a Chamoli. I percorsi sono i seguenti:

Percorso I: Kunda-Rudraprayag-Chamoli-Badrinath (243 chilometri).
Percorso II: Kunda-Chopta-Chamoli-Badrinath (239 chilometri).

Il primo tragitto che si inoltra nella valle dell'Alaknandā costituisce il luogo di passaggio principale che unisce Rishikesh a Badrinath. È un tratto affollato e non offre un panorama molto vario, mentre il secondo percorso si inoltra nei prati e nelle foreste verdi e rigogliose della regione di Chopta.

Gaṅgotrī e Yamunotrī

In India i due fiumi Gaṅgā e Yamunā sono investiti di caratteristiche divine. Il primo fu condotto sulla terra attraverso la capigliatura aggrovigliata del dio Śiva da Bhagīratha, un discendente della dinastia di Ikṣvāku, per mezzo di un'intensa pratica ascetica. Il secondo fu lo scenario dei giochi amorosi del dio Kṛṣṇa. Il pellegrinaggio alle fonti di questi fiumi, Gaṅgotrī e Yamunotrī, sullo Himālaya nell'Uttarakhaṇḍa è intensamente agognato dai devoti hindū.

Il piccolo insediamento di Gaṅgotrī, il luogo in cui la Gaṅgā fece la sua comparsa, è attorniato dai *devadāru* giganti e dalle conifere. Da Gomukh a Dev Prayag il fiume è conosciuto come Bhāgīrathī, ma a Gaṅgotrī si chiama Gaṅgā. Sulla riva

destra del fiume si trova il sacro tempio di Gaṅgā e sulla riva sinistra si trovano *dharmaśālā* e *āśrama*. Il tempio di Gaṅgā venne costruito in origine da Gorakha Amar Singh Thapa del Nepal. Come quello di Yamunotrī, il tempio di Gaṅgotrī apre ogni anno nel giorno di buon auspicio di *Akṣayatṛtīya*, che normalmente cade nell'ultima settimana del mese di aprile o nella prima settimana del mese di maggio e chiude il giorno di *Divālī*. L'apertura e la chiusura del santuario sono accompagnate da *pūjā* speciali.

Per osservare la sorgente della Gaṅgā è necessario recarsi oltre Gaṅgotrī, dapprima a Gaurikunda – *kuṇḍa* significa ricettacolo – il luogo in cui si suppone che essa sia scesa sulla terra cadendo dai capelli aggrovigliati di Śiva. Dopo vortici e mulinelli la Gaṅgā infine riuscì a lasciare il *kuṇḍa* e a fluire liberamente. Da Gaurikunda il tragitto conduce a Dev Ghat che si estende sulla Kedar Gaṅgā, un piccolo ruscello che confluisce nella Bhāgīrathī a Gaṅgotrī. Dev Ghat è un gruppo di cime costituito dal Gaṅgā Mandir, dallo Śiva-liṅga, dal Brahmā e dallo Śaṅkarācārya. Da Dev Ghat si prosegue alla volta di Gomukh; prima di arrivare è necessario attraversare una piccola foresta, Bhojvasa, di alberi *bhūrja-patra* (betulla). A circa 16 chilometri a nord-est di Gaṅgotrī, Gomukh è la sorgente riconosciuta della Gaṅgā e il flusso che sgorga dalla sua bocca è potente.

La città di Rishikesh è la base di partenza sia per raggiungere Gaṅgotrī sia per recarsi a Yamunotrī: la strada che conduce a Dharasu, a 120 chilometri da Rishikesh, è in comune per entrambe le destinazioni, ma per raggiungere Yamunotrī si attraversano Brahmakhal, Barkot, Sayanachatti, Hanumānchatti, Phoolchatti e Janakibaichatti. La strada fino a Hanumānchatti, un tragitto di 209 chilometri, è percorribile con automezzi; da Hanumānchatti a Yamunotrī, a quota 1.013 m, il percorso di 13 chilometri si svolge a piedi. Per raggiungere Gangotri è necessario svoltare da Dharasu e attraversare Uttarkashi, Gaṅgotrī, Manori, Bhatwari, Gangnani, Sukhi Jhala, Harsil e Lanka. Ora è possibile per i pellegrini raggiungere Gaṅgotrī con gli automezzi, grazie al ponte più alto del mondo costruito sulla Jāhnavī, un affluente della Bhāgīrathī, e inaugurato nel giugno del 1985.

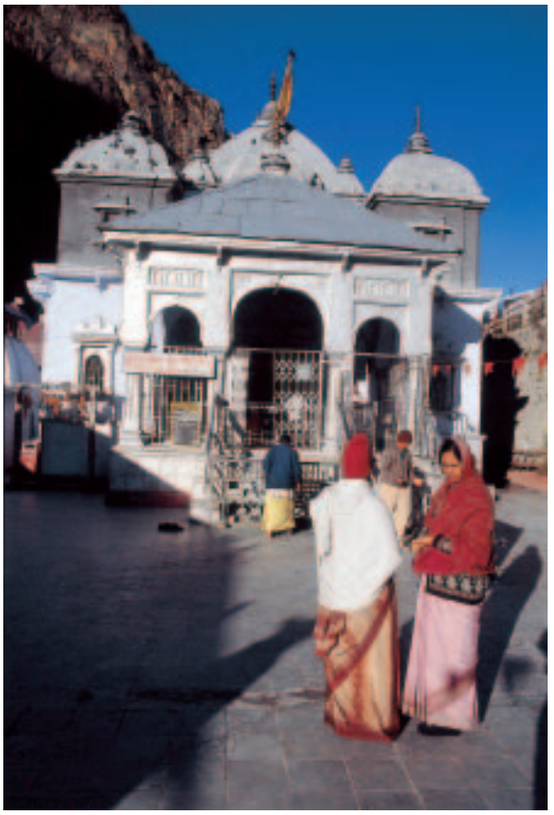
Hanumānchatti e Yamunotrī sono collegate da un percorso a piedi di 7 chilometri. Janakibaichatti è l'ultima area di sosta sul percorso verso Yamunotrī. È un rifugio (*caṭṭī*) molto popolare tra i pellegrini che ritornano per la sosta notturna, poiché a Yamunotrī i luoghi di ricovero sono molto limitati.

Vicino al tempio di Yamunotrī sgorgano molte fonti di acqua calda, fra le quali il Sūrya Kuṇḍa è la più importante. Vicino ad essa si trova una lastra di pietra conosciuta come Divya Shilā, la pietra divina che è adorata prima di offrire la *pūjā* alla Yamunā.

Questo è in breve il resoconto dei percorsi devozionali sullo Himālaya, la più sacra tra le montagne dell'India, che ha fornito benedizione spirituale e sollievo ad un numero incalcolabile di hindū dai tempi passati ad oggi e, poiché la loro fede è immutata, continuerà a farlo per sempre.



Nepāl, Kāthmāndu,
stūpa di Svayambhūnāth *(S. Ardissone)*



India, valle del Gange,
tempio di Badrīnāth *(L. Musso)*



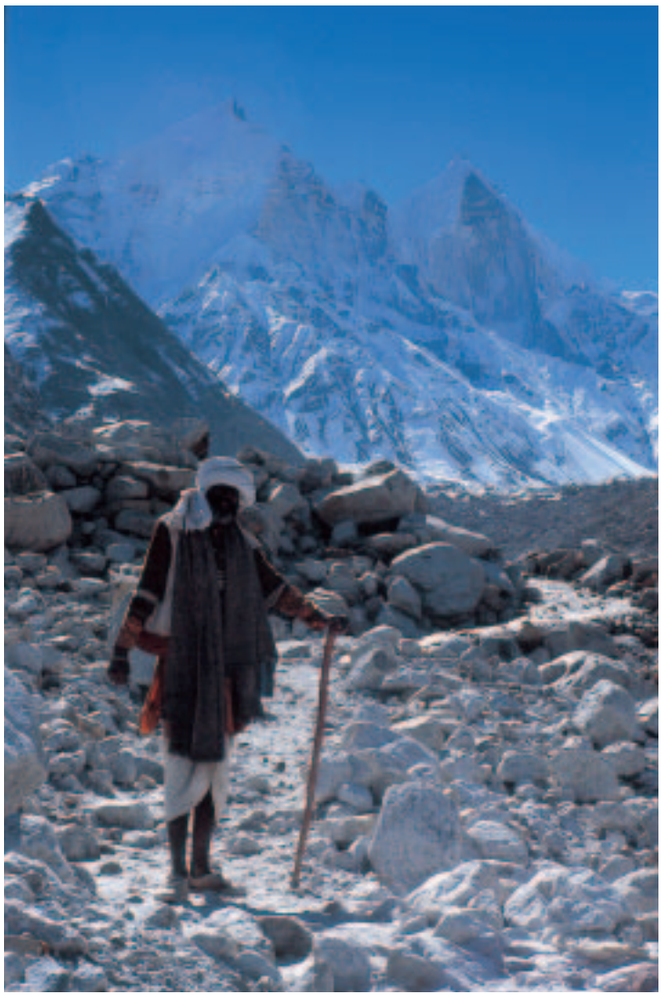
India, valle del Gange,
tempio di Badrīnāth *(L. Musso)*



Myanmar, offerente *(S. Ardissone)*



India, valle del Gange, tempio di Kedārnāth *(L. Musso)*



India, alta valle del Gange *(L. Musso)*



India, valle del Gange, offerte *(L. Musso)*



Nepāl, Kāthmāndu, *stūpa* di Bodhnāth *(S. Ardissone)*

Il simbolismo della montagna cosmica nell'architettura hindū. Il percorso devozionale che conduce all'assoluto

Laura Giuliano

Le immagini della montagna e della grotta nell'architettura templare hindū

Il simbolo della montagna è certamente uno dei motivi più ricorrenti nella mitologia indiana. I valori fondamentali che gli sono connessi sono notoriamente quelli di assialità e di centralità, idee che assumono un ruolo primario nella cultura dell'India. Protendendosi verso il cielo, il monte è immagine di quell'asse ideale che unisce la sfera sotterranea a quella celeste e rappresenta l'ombelico del mondo, intorno a cui ha luogo la manifestazione. Questo segno deve quindi essere considerato intercambiabile con altri che ricorrono altrettanto frequentemente nella letteratura religiosa del subcontinente: il pilastro del mondo, l'albero cosmico, il loto, il *vajra* o fulmine.

Allo scopo di rendere comunicabili i concetti di *axis* e *omphalos*, anche in ambito artistico – in particolare nell'arte hindū di cui qui ci occuperemo – ci si ispira spesso al motivo della montagna, sia attraverso la rappresentazione dei miti connessi con questo soggetto, ma soprattutto attraverso la creazione di una architettura templare perfettamente modellata sullo schema "montagna-grotta"[1].

Che il tempio hindū sia una riproposizione in forma architettonica della montagna è evidente dall'associazione visiva tra la torre o le torri che lo sovrastano, chiamate *śikhara* (vetta)[2] e la montagna stessa (figg. 1-2). Numerose iscrizioni riba-

[1] S. Kramrish, *The Hindu Temple*, 2 voll., Calcutta 1946.

[2] Nei templi di tipo *nāgara* (il cosiddetto stile settentrionale), il termine *śikhara* è utilizzato per indicare l'intera struttura della torre, mentre nei templi *drāviḍa* (il cosiddetto stile meridionale), questo è l'elemento cupoliforme di forma quadrata, rotonda o esagonale che la corona.



1. *Paṭṭaḍakal, tempio Galaganātha, particolare dello* śikhara (L. Giuliano).



2. *Paṭṭaḍakal, tempio Virūpākṣa* (L. Giuliano).

discono continuamente tale rapporto[3] e talora alcuni accorgimenti visivi enfatizzano ulteriormente questo legame ideale: come nel tempio di Nāchnā Kuṭhara in Madhya Pradesh (inizi VI secolo d.C.), ove il plinto è caratterizzato da una lavorazione rustica della pietra che vuole imitare le irregolarità della roccia, su cui sono rappresentate immagini di vita della foresta che suggeriscono un ambiente montano; o come taluni esempi di santuari nell'India settentrionale e orientale, in cui la moltiplicazione degli *śikhara* riproduce l'effetto di una intera catena di montagne[4].

Ad alcune tipologie templari, inoltre, nei testi sono affidati i nomi di Meru, Mandara o Kailāsa: il monte Meru è l'ombelico del mondo, Mandara è il monte che secondo un ricorrente mito cosmogonico (*samudramanthana*) viene utilizzato come zangola dagli dei e dagli antidèi per frullare l'oceano di latte ed ottenerne il liquido della non morte (*amṛta*)[5], mentre la cima del Kailāsa è la mitica dimora di Śiva[6]. Talora il simbolismo del monte Meru è ancora più chiaramente rivelato dalla struttura a quiconce (*pañcāyatana*) di alcuni templi caratterizzati da cinque santuari, uno principale al centro e quattro più piccoli agli angoli, planimetria che rimanda alla mappa cosmologica del Meru circondato dalle quattro montagne, diretta emanazione della vetta centrale nelle direzioni principali dello spazio[7]. Esempi di questa tipologia templare li troviamo ad esempio a Deogarh, di cui si parlerà più avanti, e in molti complessi del sud-est asiatico, primo fra tutti Angkor Vat.

L'assimilazione con il Meru, il Mandara e il Kailāsa dimostra che il tempio non è semplicemente immagine di una montagna generica, ma che esso rappresenta "La Montagna", situata al centro dell'universo, simbolo dell'asse cosmico lungo il quale si invera il passaggio tra la sfera dell'umano e quella divina, un passaggio che deve essere inteso tanto in senso ascensionale – il cammino che dal mondo samsarico conduce verso il trascendente, verso la "porta del cielo" situata sulla sommità del monte –, tanto in senso inverso – la discesa degli dei o l'incarnazione del Principio nel cuore stesso della manifestazione. Al pari della montagna cosmica il tempio assume valenze di tipo cosmogonico e cosmologico, quale centro del mondo da cui viene emanata la creazione con i suoi mondi in continuo divenire, intorno a cui si dispiegano le direzioni dello spazio, si dispongono i continenti, orbitano le luci del cielo, e in questo senso può essere interpretato in senso politico, come centro del regno da cui procede il potere regale. Ma la preoccupazione fondamentale del pen-

[3] Kramrish, 1946, I, p. 78, n. 41; I. W. Mabbett, *The Symbolism of Mount Meru*, in "History of Religions", 23/1 (1983), p. 72.

[4] Si considerino ad esempio il tempio Liṅgarāja di Bhubaneśvara, in Orissa , della metà del sec. XI; i templi Lakṣmaṇa e Khaṇḍariya Mahādeva di Khajurāho, databili rispettivamente al 954 d.C. e al primo quarto del secolo XI.

[5] La leggenda narra che dei e antidèi posero la montagna su Viṣṇu in forma di tartaruga, l'unico che avrebbe potuto sopportare il peso e il moto vorticoso prodotto dal Mandara durante il frullamento. Usando il serpente Vāsuki come corda, cominciarono a frullare l'oceano, dal quale sorsero il Soma, la dea Śrī, Ucchaiḥśravas – il destriero del sole –, l'elefante Airāvata e il nettare dell'immortalità. Per questo mito si veda *Mahābhārata* I, 15, 5-13; 16, 1-40; 17, 1-30. Per altre versioni della storia si consulti W. D. O'Flaherty, *Dall'Ordine il Caos*, Parma 1989, p. 353.

[6] Nella letteratura puranica ed epica i tre monti condividono il significato fondamentale di centralità ed assialità e rappresentano la montagna in quanto archetipo. Le mappe cosmologiche descritte nei *Purāṇa* pongono il Meru al centro del mondo circondato da altre quattro montagne. Tra queste la vetta situata ad est è il Mandara e quella a nord il Kailāsa. Questi due monti sono talora considerati cime dello stesso Meru (*Siddhānta Śiromaṇi* II, 3, 36) (Kramrish, 1946, I, p. 78, n. 41). Secondo tale geografia sacra, il Meru si innalza al centro di sette isole concentriche intervallate da sette mari: il mare di acqua salata, di succo di canna da zucchero, di vino, di burro chiarificato, di latte, di siero di latte e di acqua fresca.

[7] Vedi nota 6.

siero religioso indiano è quella del raggiungimento della liberazione (*mokṣa*) e dell'affrancamento dai legami del *saṃsāra*: in tale prospettiva il tempio, quale sostituto della montagna, rappresenta il luogo in cui è possibile superare i confini tra il mondo dei fenomeni e la realtà dell'Assoluto, lo spazio dell'incontro con il divino.

Come la montagna cosmica, lo *śikhara* del santuario si erge verticalmente nello spazio fino a toccare il cielo. Sulla sommità della torre, nei templi di tipo *nāgara* (il cosiddetto stile settentrionale), sta un elemento architettonico chiamato *āmalaka*, una sorta di ruota o anello dentellato, sul quale è poggiato un motivo ornamentale a forma di vaso (*kalaśa* o *kumbha*) (fig. 3). L'*āmalaka* indica da un lato la ruota delle rinascite, ma è soprattutto l'altare del sole che è sostenuto e riposa sul pilastro del mondo e sulla cima della montagna cosmica[8]. «Quel sole che non lascia mai il monte Meru»[9] non sorge, né tramonta per colui che ha raggiunto la liberazione. Esso è simboleggiato dal *kalaśa*, il vaso che contiene l' *amṛta* – il liquido della non-morte[10] –, posto sulla sommità dello *śikhara* come promessa di immortalità.





3. *Paṭṭaḍakal, tempio Galaganātha, particolare dell'*āmalaka *sulla sommità dello* śikhara (L. Giuliano).

4. *Paṭṭaḍakal, tempio Galaganātha,* liṅga *all'interno del* garbhagṛha (L. Giuliano).

Il superamento della morte avviene in realtà in uno spazio interiore, cosicché montagna e tempio non rappresentano solo un luogo "geografico", ma riproducono lo spazio della coscienza ove si attua l'ascesa al sacro. In una prospettiva microcosmica molti degli elementi che caratterizzano la montagna e il tempio sono assimilati a parti del corpo umano. Secondo una fisiologia sottile elaborata in ambito tantrico, Meru è il canale mediano (*suṣumṇā*) che, partendo dal perineo, arriva alla sommità del capo e lungo il quale sale l'energia risvegliata *kuṇḍalinī*. Questa, passando attraverso i vari piani del cammino spirituale, immaginati come loti o centri di potenza (*cakra*), raggiunge lo *śikhara*, ovvero il *brahmarandhra*, il loto dai mille petali posto sopra la sommità del capo, ove avviene la *coincidentia oppositorum*, l'unione di Śiva e Śakti, e si verifica la rottura di livello e l'uscita dal tempo. I simbolismi di montagna, tempio e corpo umano appaiono quindi sovrapposti e l'*āmalaka* rappresenta tanto la "porta del cielo" sulla sommità del Meru, quanto la sommità del cranio, il luogo del trascendente.

Attraverso il foro dell'*āmalaka* passa un asse ideale, assimilato alla *suṣumṇā*, che connette la punta estrema dello *śikhara* con il centro del *sanctum*, o *garbhagṛha* (la casa del grembo), un piccolo ambiente scuro in cui è immaginato dimorare il Principio supremo che prende forma nell'oggetto di culto: l'immagine della divinità, o più spesso, nei templi śivaiti, il *liṅga* (fig. 4)[11]. Questo luogo vuole chiaramente riprodurre lo spazio della grotta, altro motivo fortemente connesso con la montagna, di cui rappresenta il cuore, centro del mondo essa stessa, perfettamente in linea

[8] Kramrish, 1946, II, pp. 348 sgg., ha dimostrato che l'*āmalaka* corrisponde al più alto dei tre mattoni perforati naturalmente (*svayamātṛṇṇa*) dell'altare vedico, che simboleggiano i tre livelli: terra, atmosfera e cielo. Su questo tema si veda anche A.K. Coomaraswamy, *Svayamātṛṇṇa: Janua Coeli*, in *Selected Papers*, a cura di R. Lipsey, 2 voll., Princeton 1977, II, pp. 465 sgg. Il vocabolo *āmalaka* corrisponde anche al nome di un albero che produce frutti vagamente simili nella forma alla pietra dentata. La radice *mal-* "tenere, trattenere" si riferisce probabilmente alle funzioni di questo elemento architettonico che deve raccogliere le tensioni ascensionali dello *śikhara* radunandole sulla sommità dello stesso. Il termine può essere scritto anche con la prima "a" breve, *amalaka*, e significa in questo caso "senza macchia", "puro".

[9] *Aitareya Brāhmaṇa* XVI, 6, 44 *Comm*.

[10] Vedi nota 5.

[11] Alcuni templi presentano un doppio *garbhagṛha*: uno nel santuario, accessibile a tutti, e una cella sotterranea, il vero *omphalos*, ove si venera l'immagine di culto principale, di cui quella custodita nel santuario soprastante rappresenta un duplicato. Esempi di questa camera segreta si trovano nel tempio di Sūrya a Modhera, nel Gujarat; nei templi di Somanātha, Pattan, in Kathiawar, e di Jambukeśvara, vicino Trichinopoly, nell'India meridionale. Cfr. Kramrish, 1946, I, p. 172.

con l'asse cosmico che traversa la vetta. L'associazione tra il *garbhagṛha* e la grotta è tanto più evidente quando si pensi all'importanza che l'architettura rupestre riveste nell'ambito dell'arte indiana: templi buddhisti, jaina e brahmanici per molti secoli vennero interamente scavati e scolpiti nella roccia, a significare la perfetta identità tra le profondità della montagna e il luogo ove si celebra la presenza del sacro.

Grotta è in sanscrito *guhā*, termine che deriva dalla radice *guh-* "coprire, nascondere", simile alla radice *gup-*, da cui *gupta*, applicato a tutto ciò che ha un carattere segreto. Nell'ambito della letteratura brahmanica, come in quella buddhistica, *guhā* è un simbolo frequentissimo, utilizzato per indicare, a livello del macrocosmo, il centro del mondo, nascosto nelle profondità della terra, segreto e inaccessibile ai profani, luogo di iniziazione e rinascita che contiene in uno stato potenziale tutti i germi della futura manifestazione.

Nell'*Atharva Veda*, *guhā* assume il significato di "luogo segreto, misterioso, nascosto", ove giace il supremo Principio che si rivela solo in parte nella manifestazione, e dove si ha la visione dell'unità di tutte le cose:

> Vena has seen the Supreme, hidden in the cave
> Where the universe assumes one single form…
> Now may the knower of immortality, the Gandharva,
> Reveal that Supreme abode hidden in the cave,
> Three-quarters (of the Real) are stowed away in secret,
> The one who knows them shall be the father's Father![12].

Poi, sin dalle *Upaniṣad*, la caverna è assimilata alla cavità del cuore, lo spazio interiore che è dimora dell'*ātman*, principio individuato, e del *brahman*, il Principio universale incondizionato, distinti solo sul piano della illusoria esperienza fenomenica, ma in realtà assolutamente identici. Secondo la *Kaṭha Upaniṣad* (III, 1) essi sono "i due che sono entrati nella grotta (del cuore)" e "dimorano sulla sommità più alta". Grotta e vetta della montagna, cuore e sommità del capo, sono nuovamente connessi come simboli di un centro che può essere cosmico e interiore a un tempo.

> *Om*. Colui che conosce il *brahman*
> Ottiene il Supremo
> A tale proposito [la stanza] dichiara:
> Il *brahman* è il Vero, conoscenza infinita;
> colui il quale sappia che egli è nascosto nel
> cavo del cuore [e] nel supremo firmamento,
> costui invera tutti i suoi desideri,
> in una con [questo] sapiente *brahman*[13].

La grotta, assimilata alla cavità del cuore, è il luogo per eccellenza del "passaggio", ove avviene il cambiamento di stato, il percorso a ritroso dall'esperienza della molteplicità alla visione dell'unità di tutte le cose (*ekarūpam*). È nell'oscurità di questo grembo di roccia che il rinunciante, passando attraverso una morte rituale, nasce a nuova vita. Questa seconda nascita equivale a una illuminazione: nella grotta

[12] *Atharva Veda* II, 1, 1-2 , trad. di B. Baumer, *From Guhā to Ākāśa: the Mystical Cave in Vedic and Śaiva traditions*, in *Ellora Caves: Sculptures and Architecture*, a cura di R. Parimoo et alii, Delhi (n.d.), p. 62.

[13] *Taittirīya Upaniṣad* II. 1, trad. di P. Filippani Ronconi, *Upaniṣad antiche e medie*, III, Torino 1961, pp. 93-94. La *Śvetāśvatara Upaniṣad* (III, 11 e 13) esprime lo stesso concetto in versione teistica, riferendosi a Śiva come *sarvabhūtaguhāśaya*, "colui che dimora nella cavità del cuore di tutti gli esseri".

infatti si manifesta il Principio luminoso, Agni, quel "sole nella roccia" (*svar yad aśman*), che è il *brahman* stesso; le tenebre della grotta sono in realtà luce, mentre la luce del mondo profano che brilla al di fuori di essa è assimilata alle "tenebre esterne". Si ricorderà qui che anche i significati dei nomi Kṛṣṇa ed Arjuna alludono allo stesso paradosso: Kṛṣṇa, identificato nella *Bhagavad Gītā* con il Principio universale, significa "lo scuro" ed indica pertanto il non manifesto; il nome di Arjuna, suo devoto, significa invece "il chiaro", ed è simbolo del manifesto e del sé individuale.



5. *Paṭṭaḍakal, tempio Virūpākṣa, nicchia con immagine del* liṅgodbhava (L. Giuliano).

Il *garbhagṛha* è la grotta all'interno del tempio e se da un lato riproduce la caverna quale centro dell'universo, è anche immagine della cavità del cuore, secondo quel gioco di omologie e corrispondenze di cui si è già parlato. Nel *sanctum*, come nella grotta e nel cuore, è custodito *hiraṇyagarbha*, "il grembo d'oro", la luce che risplende nelle tenebre, in cui sono racchiusi in potenza, non ancora attuati, i germi della manifestazione. In realtà il termine *garbhagṛha* non fa riferimento semplicemente alla dimora della divinità primigenia, ma indica uno stadio della manifestazione ed è immagine di un particolare raggiungimento nel cammino spirituale. Nei templi śivaiti, come è stato detto, esso custodisce il *liṅga* che rappresenta ad un livello di lettura più immediato, un simbolo fallico ed è segno dell'energia fecondante dell'universo, ma dal punto di vista cosmologico non è altro che quel principio luminoso di cui si è parlato, che si erge come colonna di fuoco inesauribile a separare e connettere i mondi. La fondamentale natura assiale di questo simbolo, oltre ad essere chiaramente enunciata in alcuni miti, primo fra tutti quello del *liṅgodbhava*, che narra della manifestazione del *liṅga* come pilastro di luce (fig. 5)[14], è indicata anche dal fatto che esso nel *garbhagṛha* è posizionato direttamente lungo la linea ideale che collega la sommità dello *śikhara* con il centro del *sanctum*[15].

La pradakṣiṇā intorno al tempio: il cammino che conduce alla liberazione

Il lungo viaggio verso la realizzazione della verità e la liberazione dai legami del *saṃsāra* è caratterizzato da diverse tappe o momenti, e viene immaginato come una progressione verso l'alto, attraverso stati di coscienza sempre più sottili.

L'ascesa al monte, con l'attraversamento dei vari mondi che lo circondano, ne è il simbolo più evidente[16]. Il pellegrinaggio al tempio simula questa ascesa, riproduce le diverse tappe del cammino spirituale, sintetizzandole, e costituisce un momento di possibile trasformazione attraverso la lettura e l'interiorizzazione dei complessi

[14] Su questo tema si veda S. Kramrish, *The Presence of Śiva*, Princeton 1981, pp. 158 sgg.

[15] In quanto pilastro, il *liṅga* è una ulteriore immagine della montagna cosmica. La sua collocazione all'interno del *sanctum* lo indica come una sorta di "montagna nelle viscere della montagna". Questa valenza è indicata oltre che dalla forma di alcuni *liṅga* poco naturalistici, anche dal fatto che esso si innalza su un basamento che ha la forma di una vulva (*yoni*). Si tratta appunto dell'organo femminile della generazione, assimilabile alle acque cosmiche da cui sorge il pilastro o che circondano la montagna. La montagna è sempre associata all'elemento acquatico: ai piedi del monte Meru sta il lago Anavatapta, le cui acque sono le acque dell'immortalità, dal Meru nascono la Gaṅgā e tutti i fiumi della terra e il monte Mandara è utilizzato per frullare l'oceano di latte ecc.

[16] In ambito buddhistico è stato elaborato uno schema molto preciso dei mondi che circondano il monte Meru, assimilati a degli stadi del cammino spirituale. In un commento dell'*Abhidharmakośa*, ad esempio, è detto che sul monte, a metà strada dalla vetta, sono i carri del sole, della luna e delle stelle, e che sulla sommità vivono i trentatré dei (*trayastriṁśa*), sopra cui risiede Śakra o Indra. Oltre la sommità del monte troviamo i paradisi che appartengono al *kāmaloka*, il mondo di desiderio e al *rūpaloka*, il mondo della forma, suddivisi in vari livelli; ancora al di sopra di questi vi è *l'arūpaloka*, il mondo del senza forma. Cfr. Mabbett, 1983, p. 68.

simbolismi che compongono il tempio. Il momento fondamentale della visita al santuario è rappresentata dall'avvicinamento al *garbhagṛha* e dall'ascesa lungo l'asse ideale che collega il centro del *sanctum* con la sommità dello *śikhara* ove è situata la "porta del cielo", che rappresenta il passaggio tra il tempo e l'eternità. Questo progredire verso la grotta del tempio è preceduto da un movimento di purificazione e di avvicinamento graduale al sacro, il rito della *pradakṣiṇā* o circumdeambulazione del monumento, che è un sostituto del cammino percorso dai pellegrini intorno ai monti sacri, ed immagine dell'orbita del sole e degli astri intorno al Meru[17]. La *pradakṣiṇā* è generalmente compiuta in senso orario, tenendo il tempio alla propria destra; non mancano tuttavia casi in cui per particolari ragioni rituali è possibile percorrere il cammino inverso (*prasavya*)[18]. Il devoto dovrebbe compiere il tragitto in uno stato di meditazione, venerando le immagini (*mūrti*) delle divinità raffigurate nelle nicchie intorno al monumento, nel tentativo di risvegliare all'interno di sé quello che esse rappresentano (fig. 6). Si tratta di un viaggio a ritroso rispetto a quello del processo di creazione, che dalla manifestazione e dal piano del mondo fenomenico, caratterizzato dalla dualità, conduce nuovamente alla realtà della illuminazione. Le icone delle divinità non sono altro che l'irradiazione verso le quattro direzioni dello spazio e verso le direzioni intermedie dell'energia del Principio supremo, immanifesto, senza forma ed eterno che illumina le tenebre del *garbhagṛha*. Da esso procedono, attraverso diversi gradi di emanazione, le divinità rappresentate lungo il perimetro esterno del tempio. Secondo i testi, questa discesa dalla realtà trascendente alla divinità personale si attua secondo una sequenza articolata in tre momenti: il primo stadio è quello del *brahman* senza forma (*niṣkala*, *arūpa*); il secondo è la forma sottile del dio – il segno (*liṅga*) di ciò che è senza segno (*aliṅga*) – , da cui infine è emanata la divinità che possiede una forma, la *mūrti*. In ambito śaiva la stessa sequenza è indicata da questi termini: Para Śiva è il Brahman oltre la parola, senza forma e indifferenziato detto anche *niṣkala*, Sadāśiva è l'Assoluto che può essere definito dalla parola, il momento in cui il senza forma inizia ad assumere una forma (*sakala-niṣkala*), mentre Maheśa rappresenta la piena manifestazione del dio (*sakala*), da cui procedono i suoi vari aspetti e le imma-



6. *Kāñcīpuram, tempio Rājasiṃheśvara (Kailāsanātha), particolare del* pradakṣiṇapatha (L. Giuliano).

[17] Sul cammino del sole intorno al Meru si veda ad esempio *Mahābhārata* III, 104, 8782; si consulti inoltre V. Mani, *Purāṇic Encyclopedia*, New Delhi 1975, p. 462 (s.v. *Mahāmeru*).

[18] Secondo le spiegazioni di alcuni passi della *Somaśambhupaddhati* fatte da Appayadīkṣita, nei templi śivaiti potevano essere compiuti tre tipi di circumdeambulazione: in senso orario (*savya*), in senso antiorario (*apasavya*) e in tutti e due i sensi (*savyāpasavya*). Cfr. A. M. Quagliotti, *Ancora a proposito di una figurazione di mithuna del Kaṇḍariya Mahādeva Temple di Khajurāho*, non pubblicato, p. 1.

gini delle altre divinità[19]. L'imperitura sostanza, passando attraverso questi gradi del disvelamento, dall'oscurità profonda della cella imprime i muri della sua essenza, plasmando la pietra, e si manifesta nelle molteplici forme divine rappresentate nei *ghanadvāra* (porte massicce), sorta di nicchie cieche poste sui tre lati esterni della cella. Queste nicchie devono essere considerate rappresentazioni della caverna cosmica, tanto che il percorso intorno al tempio è immaginato come un viaggio intorno alla montagna sacra, le cui grotte forniscono il necessario riposo lungo il tragitto, ma soprattutto rappresentano le diverse stazioni dell'ascesa alla vetta, nelle profondità delle quali i diversi aspetti del divino e del dramma cosmico sono rivelati, meditati e compresi.

Nei templi più antichi gli elementi del programma iconografico della *pradakṣiṇā* appaiono semplificati: intorno al tempio sono spesso solo le tre nicchie principali (*ghanadvāra*) con la raffigurazione delle emanazioni fondamentali della divinità che dimora nel *garbhagṛha*; ma con l'evoluzione architettonica del monumento e la crescente complessità religiosa e rituale, si aggiungeranno ulteriori nicchie (*devakoṣṭha*) e piccoli edifici o tempietti in miniatura intorno al santuario principale, con la rappresentazione di divinità sussidiarie ed attendenti del dio venerato nel *sanctum*. Il programma iconografico delle immagini raffigurate intorno al tempio e la loro sequenza può variare di volta in volta, a seconda delle epoche storiche in cui il santuario è costruito o del messaggio religioso che si vuole trasmettere, ma vi sono una serie di elementi che è possibile rinvenire quasi costantemente, poiché rappresentano dei momenti simbolici fondamentali del percorso sacro. Fra questi ne ricorderemo alcuni.

Generalmente in molti templi hindū, sin da epoca molto antica (vedi ad esempio la grotta 6 di Udayagiri, Madhya Pradesh, 401 d.C.), l'immagine che introduce il devoto al sentiero deambulatorio è quella di Gaṇeśa, il dio dalla testa di elefante, figlio di Śiva, venerato come colui che rimuove gli ostacoli ed invocato per questo prima di intraprendere ogni cerimonia ed azione di rilievo[20]. La sua presenza garantisce l'aiuto necessario al compimento corretto del rituale e l'allontanamento delle forze contrarie che distraggono dall'intento del raggiungimento della liberazione. Alla fine del percorso processionale è posta in genere l'immagine di Durgā, nella forma di colei che uccide il demone bufalo Mahiṣa (Durgā Mahiṣāsuramardinī). Secondo il mito, la dea, incarnazione della potenza di differenti divinità maschili,

[19] *Ajita Āgama*, I, 25-32. Su questo argomento si vedano D. M. Srinivasan, *From Transcendency to Materiality: Para Śiva, Sadāśiva and Maheśa in Indian Art*, in "Artibus Asiae", 50/1-2 (1990), pp. 108-142; D. M. Srinivasan, *Śaiva Temple Forms: Loci of God's Unfolding Body*, in *Investigating Indian Art*, a cura di M. Yaldiz - W. Lobo, Berlin 1987, pp. 335-347. Dal punto di vista iconografico nei templi śaiva queste fasi progressive di disvelamento del corpo del dio sono evocate da alcuni simboli: il *liṅga* semplice allude al momento primigenio e raffigura lo stadio di Para Śiva; il *mukhaliṅga* – ovvero il *liṅga* caratterizzato da volti – e il busto della divinità si riferiscono al momento *sakala-niṣkala* di Sadāśiva, quando l'Essere inizia a rivelare sé stesso; la forma antropomorfa del dio corrisponde alla completa rivelazione di Maheśa. Da Maheśa provengono tutte le altre *mūrti.* In alcuni templi vengono rappresentati tutti gli aspetti di questa progressiva manifestazione. Nel Laṅkeśvara, un tempio di epoca Rāṣṭrakūṭa a pianta biassiale scavato nella roccia e parte integrante del complesso del Kailāsanātha di Ellora, si può osservare il *liṅga*, che corrisponde a Para Śiva, nel *garbhagṛha* all'estremità settentrionale dell'asse nord-sud. Dietro il *liṅga* sul fondo della cella vi è un rilievo che raffigura un busto tricefalo che rappresenta Sadāśiva. Quindi lungo l'asse est-ovest, sul muro occidentale della grotta, nel più grande pannello del Laṅkeśvara è raffigurata l'immagine antropomorfa pienamente manifesta di Maheśa con una testa e quattro braccia, accompagnato dalle sue emanazioni: Brahmā e Viṣṇu. Cfr. Srinivasan, 1987, pp. 341-343.

[20] Altri nomi della divinità sono Vināyaka (colui che rimuove) e Vighneśvara (il Signore degli ostacoli).

uccide l'*asura* Mahiṣa – che aveva il potere di incarnarsi in molte forme –, mentre questo assume le sembianze di un bufalo[21]. Le molte incarnazioni di Mahiṣa alludono chiaramente al ciclo samsarico di nascite e morti, mentre l'ultima forma assunta dal demone, quella di un bufalo, è simbolo di morte poiché questo animale è utilizzato come cavalcatura (*vāhana*) da Yama, dio dei morti[22]. L'uccisione del demone rappresenta pertanto la vittoria sul *saṃsāra* e sulla morte e l'ottenimento della liberazione (*mokṣa*). Le figure di Gaṇeśa e di Durgā Mahiṣāsuramardinī segnano quindi rispettivamente l'inizio e la fine del sentiero deambulatorio, il primo come colui che rimuove le asperità e gli ostacoli del percorso, l'altra come suggello di vittoria ed immortalità.

Tutte le immagini raffigurate lungo i muri del tempio seguono delle precise regole iconometriche ed iconografiche, spesso prescritte e documentate nei testi. Le misure, le posizioni, gli abiti, gli ornamenti, gli attributi, i colori delle divinità non sono mai casuali o dettati dal capriccio estetico dell'artista. Ogni singolo elemento dell'immagine assume un significato preciso che attende di essere decodificato dal devoto. L'artista riproduce in realtà un modulo, un'icona, che non è una semplice immagine mentale della divinità, ma è l'immagine "vista" in meditazione. Essa è riproduzione di un archetipo e solo in quanto tale ha il potere di risvegliare ciò che rappresenta nel cuore di chi la contempla. Spesso i livelli di lettura di una tale immagine sono molteplici, ciascuno coglie e legge i significati che sono immediatamente vicini al proprio grado di consapevolezza.



7. *Nāchnā Kuṭhara, tempio di "Pārvatī", dettaglio dell'entrata con l'immagine di Gaṅgā sul* makara (per gentile concessione dell'American Institute of Indian Studies, AIIS neg. 38795).

Giunto nuovamente dinanzi all'ingresso del tempio, normalmente rivolto ad est, verso la sorgente della luce[23], il devoto si trova di fronte una serie di immagini che ornano le cornici e l'architrave della porta, che alludono al simbolismo del passaggio dalla dimensione temporale a quella dell'eterno. Spesso si tratta di motivi connessi con l'elemento acquatico, poiché il tempio è considerato il luogo del guado (*tīrtha*), dell'attraversamento del fiume dell'esistenza, da una riva – quella del mondo fenomenico – alla sponda opposta identificata con l'Assoluto[24]. Poste a sinistra e a destra dell'entrata, possiamo quindi trovare le raffigurazioni di Gaṅgā e Yamunā, personificazioni degli omonimi fiumi, ognuna sulla propria cavalcatura, rispettivamente il *makara* e la tartaruga (figg. 7-8)[25]. Le divinità fluviali sono da un lato segno del bagno purificatorio che avviene nelle loro acque, dall'altro, secondo una fisiologia mistica elaborata in ambito tantrico, esse rappresentano i due canali *iḍā* e *piṅgalā*, laterali alla *suṣumṇā*, attraverso cui passano l'energia ascendente e quella discendente, ovvero l'atto dell'inspirazione e dell'espirazione, che devono essere fermati e unificati nel canale centrale. Questa unificazione o arresto del



8. *Nāchnā Kuṭhara, tempio di "Pārvatī", dettaglio dell'entrata con l'immagine di Yamunā sulla tartaruga* (per gentile concessione dell'American Institute of Indian Studies, AIIS neg. 38794).

[21] Si veda *Mārkaṇḍeya Purāṇa* LXXX, 21-44 e *Devībhāgavata Purāṇa* V, 2-18; per altre versioni della storia si consulti O'Flaherty, 1989, p. 351.

[22] S. Huntington, *The Art of Ancient India. Buddhist, Hindu, Jain*, New York-Tokyo 1986, p. 190.

[23] Non mancano tuttavia numerosi casi in cui questa regola, a causa di particolari ingiunzioni o significati religiosi o per ragioni di impianto urbanistico, venga disattesa.

[24] Per motivi pratici, rituali e simbolici, la costruzione di un tempio avveniva sempre in prossimità di riserve di acqua, come fiumi, laghi o sorgenti. Ove una riserva naturale non fosse disponibile, venivano costruite delle cisterne o grandi vasche per contenere l'acqua piovana. Queste piscine servivano per le abluzioni rituali di purificazione compiute prima di accedere al santuario, per il funzionamento del tempio stesso e dei sacrifici che vi venivano svolti.

[25] Si vedano O. Viennot, *Les divinités fluviales Gaṅgā et Yamunā aux portes des sanctuaires de l'Inde*, Paris 1964; H. von Stietencron, *Gaṅgā und Yamunā. Zur symbolischen Bedeutung der Flussgöttinnen an indischen Tempeln*, Wiesbaden 1972.





9. *Paṭṭaḍakal, tempio Virūpākṣa, particolare dell'architrave con i* makara (L. Giuliano).

10. *Vat Phu, santuario principale, architrave con immagine di* kālamukha (L. Giuliano, per gentile concessione della Fondazione C. M. Lerici).

respiro, che ha nello *yoga* come equivalenti la sospensione del pensiero e la immobilizzazione del seme, equivale all'uscita dal tempo e al raggiungimento di uno stato non condizionato dalle coppie di opposti[26]. Il trascendimento degli opposti è evocato anche dalle frequenti immagini di *mithuna* che decorano le entrate dei templi: si tratta di coppie rappresentate in atteggiamenti amorosi, che alludono all'unione tra il principio maschile e femminile.

Sull'architrave dell'entrata, ai lati del rilievo che lo orna, sono spesso raffigurate due immagini di *makara*, un animale fantastico che riassume in sé le caratteristiche del coccodrillo, dell'elefante e del serpente (fig. 9). Questo essere, che è anche il *vāhana* di Gaṅgā, è considerato un segno auspicioso e simbolo delle acque primordiali che contengono le infinite possibilità dell'esistenza. Si identifica con la fonte della vita ed è infatti rappresentato con le fauci spalancate da cui fuoriescono figure umane, animali ed elementi vegetali.

Talora il centro dell'architrave, può essere ornato dall'immagine di *kālamukha* (volto del tempo) o *kīrtimukha* (volto di gloria), una testa terrifica, dalle sembianze leonine, spesso priva delle mascelle inferiori, dalle cui fauci fuoriesce simmetricamente, a destra e a sinistra, un corpo serpentiforme dalla testa di *makara*, che in alcuni casi si trasforma in una ghirlanda di elementi vegetali (fig. 10). Identificato con una manifestazione di Śiva[27], questo motivo, ad una visione immediata, assume valori apotropaici e protegge il tempio dalle influenze esterne. Esso allude però soprattutto al tempo che continuamente divora e produce l'esistente. Alcuni esseri vengono ingoiati e scompaiono nelle sue fauci, mentre altri ne emergono a nuova vita. Il "volto del tempo", o "volto di gloria" è l'aspetto terrifico del divino che si manifesta nei due momenti della creazione e della distruzione ed incarna la *coincidentia oppositorum* già indicata da altri simboli posti ad ornamento dell'entrata del tempio. In alcuni miti il *kālamukha* è anche identificato con Rāhu, il demone dell'eclisse, il divoratore del sole e della luna, ed è pertanto chiamato *rāhurmukha* (volto di Rāhu). Secondo una versione della storia del "Frullamento dell'Oceano"(*samudramanthana*)[28], Rāhu si impadronì dell'*amṛta*, ma Viṣṇu, accortosi del furto, gli

[26] M. Eliade, *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973, pp. 253-254.

[27] *Skanda Purāṇa* II, 17, 10, 10 sgg.; 11, 36-44. Su questo tema si consultino H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York 1946, pp. 181-182 e A. Snodgrass, *The Symbolism of the Stūpa*, Delhi 1992 (ed. ind.), p. 307.

[28] Snodgrass, 1992, p. 312.

tagliò la testa all'altezza della bocca. Il liquido della non morte aveva però già fatto effetto e la parte superiore della testa di Rāhu divenne immortale. Il mito può essere interpretato per chiarire il significato della presenza del motivo del *kālamukha* all'entrata del tempio: poiché Rāhu manca della mascella inferiore, l'*amṛta* ingoiato non penetra nel suo corpo, ma fuoriesce dalla testa come se fosse pioggia. Questa discesa del nettare dell'immortalità dalla bocca di Rāhu è indicata anche dalle raffigurazioni di *kīrttimukha* che vomitano fili di perle, poste a decorazione di diversi elementi architettonici[29]. Attraversare la porta su cui è raffigurata tale immagine corrisponde ad una lustrazione simbolica nell'ambrosia ed equivale ad entrare in una dimensione in cui il tempo e la morte sono sconfitti[30]. Lo stesso significato è adombrato nei rilievi che raffigurano *Gajalakṣmī*, l'aspersione della dea Lakṣmī da parte di due elefanti, un motivo rappresentato sopra l'entrata di alcuni templi. Come l'immagine del *kālamukha*, esso allude alla lustrazione del devoto con l'acqua dell'immortalità[31].

L'avvicinamento al *sanctum* che è il luogo sacro per eccellenza dell'intera struttura e dalla cui irradiazione tutta la costruzione è immaginata procedere, avviene attraverso una progressione graduale da luoghi aperti e spaziosi verso uno spazio ristretto, dalla luce verso l'oscurità. Si tratta di un movimento inverso rispetto a quello dell'atto creativo, che conduce dalla molteplicità dell'esperienza visiva all'esterno del tempio, all'unità dell'esperienza dell'Assoluto percepibile nel *garbhagṛha.* La percezione visiva che si ha entrando nel santuario è che tutto converga verso un unico punto, al centro del *sanctum*. Questo trova un corrispettivo nella disciplina *yoga* che prevede come momento iniziale della meditazione la fissazione su un unico punto (*ekāgratā*), o concentrazione su un solo oggetto, che può essere indifferentemente fisico, mentale o trascendente, azione indispensabile per fermare il flusso dei pensieri e realizzare il silenzio in cui rinvenire l'unità del tutto[32].

Fino alla cella si percorre un movimento orizzontale: il cammino circolare della *pradakṣiṇā*, l'entrata nel tempio – ove in alcuni casi è possibile compiere una seconda *pradakṣiṇā* intorno al *sanctum* – e l'avvicinamento o l'entrata nel *garbhagṛha*. Il movimento successivo ha una direzione verticale, rappresentata dall'ascesa lungo l'asse ideale, che come è stato detto, collega la sommità dello *śikhara* con il centro del cella. Questo spazio, attraversato dall'*axis mundi*, si identifica con l'*omphalos*, l'unico luogo in cui è possibile stabilire il contatto con il cielo e raggiungere l'Assoluto che dimora sulla vetta. Esso è in realtà una riproduzione del "vero" *omphalos* che giace nel fondo del cuore. L'ascesa lungo il canale che attraversa il *garbhagṛha* non può essere compiuta fisicamente ma – attraverso la lettura dei simboli che decorano la torre, la profonda conoscenza dei significati che li sottendono e delle omologie che connettono macrocosmo e microcosmo – può essere ripercorsa in quell'unico spazio interiore.

La *pradakṣiṇā* intorno al tempio, il passaggio della porta e il percorso di avvicinamento al *sanctum* sono azioni che, se compiute correttamente, possono indurre nel devoto uno stato che prepara l'entrata nel grembo della terra, simboleggiato dal

[29] « In one of its meaning this symbolic construct refers to the falling of the "inner rain" which is the flow of *amṛta* from the upper palate of the *yogin*. As we saw, when correctly controlled by the *yogin* this Elixir flows down to render this body immortal » (Snodgrass, 1992, p. 313).

[30] Snodgrass, 1992, pp. 312-314.

[31] Snodgrass, 1992, p. 316.

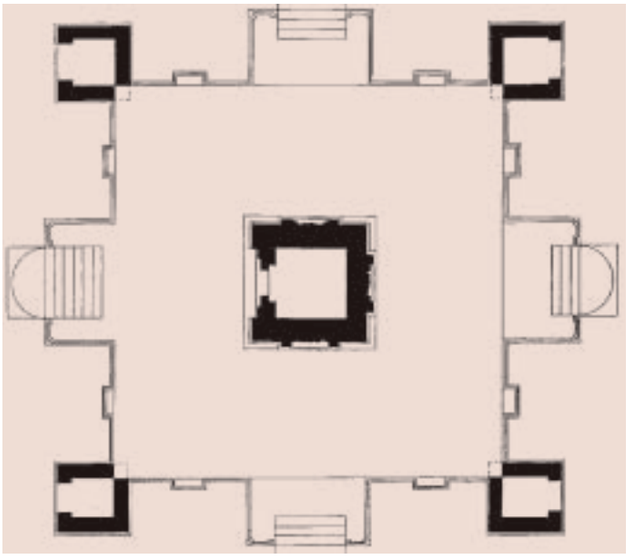
[32] Negli *Yoga Sūtra* (I, 2) è infatti detto: *yogaḥ cittavṛttinirodhaḥ* "lo yoga è l'arresto delle fluttuazioni della mente".

garbhagṛha, e l'ascesa alla vetta dove è situata "la porta del cielo". Potremmo dire che questo movimento rituale ripropone in maniera sintetica, con l'attraversamento e il superamento di stati sempre più elevati e sottili, il cammino che si compie in molte vite, comprimendolo nel tempo e nello spazio. È possibile che esso susciti in chi è già consapevole e pronto ad avvicinarsi al sacro una sorta di folgorazione che produce un capovolgimento delle tendenze e una immediata trasformazione. Per gli uomini comuni tuttavia il cammino che conduce al raggiungimento della vetta è lungo e faticoso: la frequentazione del tempio e la continuità nella pratica del rito possono creare una condizione favorevole per acquisire gradualmente coscienza della illusorietà del *saṃsāra*.

Un esempio di percorso devozionale: il tempio di Deogarh

Fin qui abbiamo considerato le corrispondenze semantiche tra i simboli della montagna cosmica, della caverna del mondo e il tempio hindū, e abbiamo enunciato gli elementi e le tappe fondamentali del percorso devozionale intorno al santuario.

Vorremmo ora portare l'attenzione su alcuni esempi concreti di architetture templari che possano servire per chiarire ulteriormente l'argomento in oggetto.



11. *Deogarh, pianta del tempio Daśāvatāra* (Huntington, 1986, p. 208).

Il caso del tempio di Deogarh, in Uttar Pradesh, studiato nei dettagli da S. Huntington[33], è emblematico per comprendere il significato della *pradakṣiṇā*. Il piccolo complesso costituisce uno dei più antichi esempi di architettura templare costruita in India ed è databile all'inizio del VI secolo d.C. Di esso resta solo l'edificio centrale, purtroppo molto danneggiato nello *śikhara*, al centro di una piattaforma quadrata, alla quale si accede per mezzo di quattro scalinate poste al centro di ciascun lato. Originariamente il tempio era caratterizzato da una pianta a quiconce (*pañcāyatana*), con il santuario principale al centro e altri quattro più piccoli agli angoli, una struttura planimetrica, che come abbiamo già avuto modo di notare, rimanda alla "geografia" del monte Meru e delle quattro montagne sussidiarie, così come descritta dai *Purāṇa* (fig. 11)[34]. L'entrata al tempio è orientata verso ovest. La porta è riccamente ornata con motivi vegetali, *mithuna*, figure di *dvārapāla*; in alto, rispettivamente a sinistra e a destra, sono le immagini di Gaṅgā sul *makara* e di Yamunā sulla tartaruga. Sopra la porta è un piccolo pannello con la raffigurazione di Viṣṇu seduto su un serpente con il corpo arrotolato su se stesso e con il cappuccio dalle molteplici teste dietro il corpo della divinità.

I soggetti raffigurati nelle tre nicchie (*ghanadvāra*) sui lati sud, est e nord del tempio e il messaggio comunicato da ciascun rilievo fanno ipotizzare che la circumdeambulazione venisse compiuta in senso antiorario (*prasavya*). È solo così infatti che l'intero percorso assume un senso compiuto. Il devoto probabilmente iniziava la sua venerazione partendo dalla nicchia situata sul lato meridionale in cui è un

[33] S. Huntington, *The Viṣṇu Temple at Deogarh and the Rite of Pradakṣiṇā*, in *Symposium of the American Committe for South Asian Art*, Minneapolis 1981; Id., 1986, pp. 207-211.

[34] Vedi nota 6.

rilievo con la raffigurazione di Viṣṇu Anantaśayana; su un pilastro a sinistra della nicchia è infatti rappresentato Gaṇeśa, la divinità adorata generalmente all'inizio del rito. D'altra parte la stessa immagine di Viṣṇu Anantaśayana simboleggia l'inizio, la nascita dell'universo: Viṣṇu a quattro braccia appare raffigurato sdraiato e dormiente sulle spire del serpente Ananta (il Senza Fine), che galleggia sulle acque dell'oceano primordiale. È la notte cosmica. La manifestazione è riassorbita nel Principio. L'universo che sarà vi è contenuto in potenza. Il residuo dell'universo appena distrutto è simboleggiato dal corpo del serpente, chiamato anche Śeṣa (il Resto). Improvvisamente, dall'ombelico della divinità dormiente sorge un fiore di loto su cui appare Brahmā, il creatore: è l'inizio di un nuovo ciclo, è l'alba del primo giorno cosmico. Lo stesso creatore emerge dalla sostanza primordiale a significare che la divinità personale è una emanazione dell'Immanifesto. La figura di Lakṣmī che massaggia i piedi di Viṣṇu sintetizza un aspetto fondamentale del pensiero religioso viṣṇuita, quello della *bhakti* o devozione incondizionata verso la divinità, come mezzo per il raggiungimento della liberazione.

Nella nicchia sul lato orientale del tempio è il rilievo che raffigura Nara e Nārāyaṇa, figli di Dharma e Ahiṃsā, considerati congiuntamente la quarta delle ventidue incarnazioni minori di Viṣṇu. Le due figure sono rappresentate in aspetto ascetico, prive di gioielli, i lunghi capelli acconciati in un *jaṭāmukuṭa* e con gli attributi dei rinuncianti – il rosario (*mālā*) e la fiaschetta per l'acqua (*kalaśa*). Essi sono seduti su delle rocce, alla base delle quali appaiono immagini di animali selvatici che rappresentano la vita silvestre. In alto al centro è rappresentata una figura femminile identificata con Urvaśī, creata da Nārāyaṇa colpendosi la coscia, al fine di mostrare la propria imperturbabilità dinanzi alla bellezza delle ninfe celesti.

Sul lato settentrionale del tempio è raffigurata la storia di Gajendramokṣa (la liberazione di Gajendra) ove si narra di un re trasformato in elefante da una maledizione ed attaccato da un mostro acquatico, mentre era in procinto di guadare un fiume. Secondo la leggenda, la lotta tra i due animali e il tentativo dell'elefante di svincolarsi durò migliaia di anni, finché finalmente invocando Viṣṇu egli ottenne la sospirata liberazione[35]. L'immagine del guado (*tīrtha*) cui si accenna nella storia di Gajendramokṣa è, come si è detto, un tipico simbolo del percorso verso la liberazione. I pericoli che si possono incontrare durante il faticoso attraversamento del fiume dell'esistenza sono molteplici: l'unica possibilità di essere vittoriosi e di giungere con successo alla riva agognata è abbandonarsi ai piedi del Signore, con la continua invocazione del suo nome. Nel rilievo è rappresentato il momento dell'avvenuta liberazione, poiché la bestia acquatica è raffigurata pacificata, nell'aspetto di un *nāga* – accompagnato da una *nāginī* – nel gesto della venerazione (*añjalimudrā*). In alto sono immagini di *vidyādhara*, figure volanti "portatrici di conoscenza", che recano una corona, segno di regalità universale e simbolo dell'uscita dal *saṃsāra*.

Letto in questa sequenza il messaggio complessivo della *pradakṣiṇā* a Deogarh è chiaro: il rilievo di Anantaśayana rappresenta l'inizio della manifestazione; la storia di Nara e Nārāyaṇa allude al mezzo con cui ottenere l'affrancamento dal ciclo di nascite e morti, ovvero la rinuncia ai piaceri mondani e la devozione incondizionata; la leggenda di Gajendramokṣa indica l'avvenuta liberazione. Il cerchio si è chiuso: i rilievi hanno assolto alla propria funzione di mezzo di evocazione del sacro e di strumento di trasformazione; il devoto è pronto ad avvicinarsi al *sanctum* con una nuova consapevolezza.

[35] *Bhāgavata Purāṇa* VIII, 2-4.

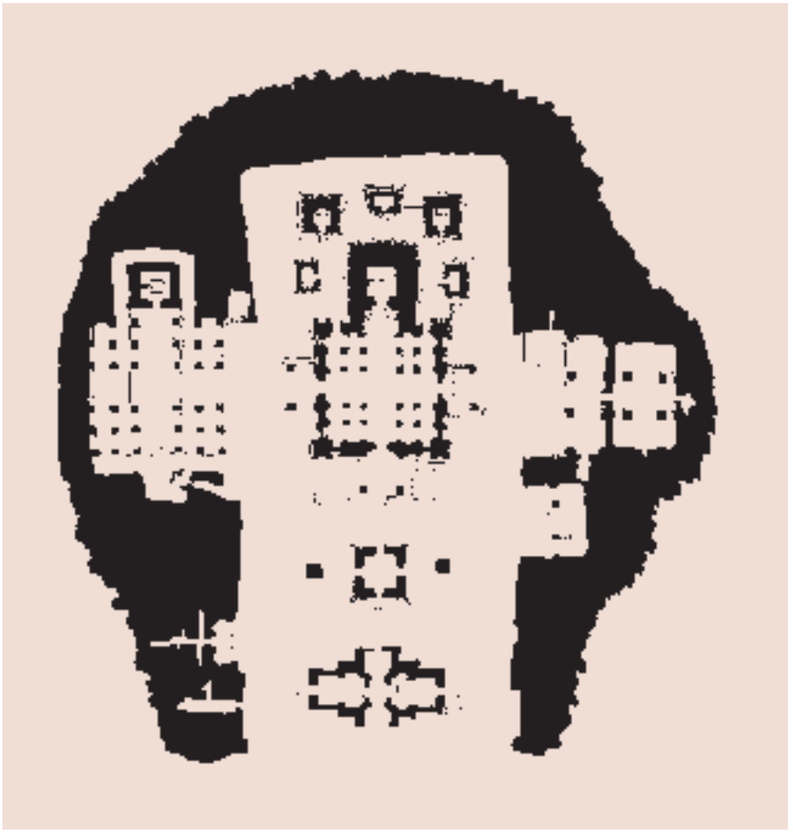
Il caso del Kailāsanātha di Ellora

Non vi è santuario in India che evochi la metafora del tempio quale montagna come il Kailāsanātha di Ellora, in Maharastra (figg. 12-13). Realizzato in epoca Rāṣṭrakūṭa, sotto il regno di Kṛṣṇa I (757-773 d.C. ca.), ma probabilmente iniziato dal suo predecessore Dantidurga, questo monumento rappresenta il raggiungimento più alto dell'architettura rupestre indiana e rivela una modificazione nel simbolismo del tempio. Il santuario non è scavato nella montagna, come molti esempi ad Ellora e in altri siti del subcontinente, né è eretto ad immagine della montagna, ma è interamente "ricavato" nella montagna, tanto da essere tutt'uno con essa. Il tempio è materialmente al tempo stesso grotta e monte, ambedue naturali, perché non costruiti, ma ugualmente prodotti del genio artistico, in quanto ideati e poi realizzati grazie ad una maestosa opera di scavo. Una concezione simile a quella espressa nel Kailāsanātha si trova anche nei *ratha* di Māmallapuram (secondo-terzo quarto del VII secolo), ricavati da rocce monolitiche. Questa forma di architettura, realizzata sottraendo la roccia, per far emergere la forma del divino nascosta nella materia, si avvicina molto alla scultura a tuttotondo. Tale operazione trova un suo corrispettivo simbolico nella disciplina spirituale che non consiste nel creare qualcosa di nuovo, ma nello scoprire quello spazio interiore che è sempre esistito e nel liberare l'essenza reale «from the superimpositions (*upādhi*), limitations (*mala*) and distractive thoughts (*vikalpa*)»[36]. Un alto muro scavato nella roccia, decorato da nicchie con le immagini di divinità śivaite e viṣṇuite e con una grande entrata centrale rivolta ad ovest, scherma e rende quasi invisibile il tempio dal di fuori. All'interno,

12. *Ellora, pianta del Kailāsanātha* (Huntington, 1986, p. 345).

13. *Ellora, Kailāsanātha* (L. Giuliano).

[36] Baumer, p. 77.





alte pareti che delimitano su tre lati il complesso templare dal resto della collina, creano uno stretto cortile interamente scavato nella roccia, che ricorda una gola montana, al centro del quale si erge nella sua maestosità il santuario principale alto circa trentatré metri. In asse con esso è il *maṇḍapa* di Nandi, mentre una serie di santuari sussidiari e cappelle sono scavati lungo i muri perimetrali. Il Kailāsanātha, innalzato su un plinto di sette metri lungo il quale sono scolpite figure di elefanti a grandezza quasi naturale – immaginate sostenere la pesantissima struttura –, con la sua torre a più piani è la perfetta incarnazione del monte di cui porta il nome, il Kailāsa, la dimora di Śiva, la divinità venerata sotto forma di *liṅga* nel recesso del suo *garbhagṛha*, ed esaltata nei suoi disparati aspetti in molti rilievi del santuario. Il tempio è costituito di tre parti: un *maṇḍapa* quadrangolare con un portico su ognuno dei lati ovest, sud e nord, caratterizzato da sedici pilastri suddivisi in gruppi di quattro e posizionati in modo da creare un camminatoio cruciforme; un'anticamera e il *garbhagṛha* rinchiuso in un muro di roccia molto spesso. È possibile compiere la *pradakṣiṇā* della cella giungendo, attraverso le uscite sul lato est del *maṇḍapa*, ad un camminatoio a cielo aperto, lungo il quale si aprono cinque piccoli santuari che incorniciano il *sanctum* centrale. L'analogia tra il tempio e la montagna è ulteriormente enfatizzata da un rilievo a grandezza naturale rappresentato sotto il portico meridionale del *maṇḍapa*, che raffigura il demone Rāvaṇa mentre scuote il monte Kailāsa. Secondo la storia narrata dal *Rāmāyaṇa* (*Uttarakāṇḍa*, XVI, 25-26) il demone irato, per sfidare Śiva stesso sollevò la dimora del dio, facendola vibrare violentemente e terrificando tutti i divini abitanti del monte; ma il solo movimento dell'alluce di Śiva bastò a ristabilire la situazione e a riportare il Kailāsa a terra. Quella di Ellora è una delle più drammatiche rappresentazioni di questo mito: Rāvaṇa è raffigurato a tuttotondo in una cavità, mentre solleva con le sue venti braccia la montagna, sulla cui cima siedono Śiva e Pārvatī accompagnati da animali, *gaṇa* e attendenti; Pārvatī si volge verso Śiva ed afferra spaventata il suo braccio, mentre la figura femminile alla sua destra appare fuggire.



14. *Ellora, parte del gruppo di grotte a nord del Kailāsanātha* (L. Giuliano).

La completa integrazione tra tempio e montagna ad Ellora si spinge ancora oltre. Il paesaggio dell'area circostante il Kailāsanātha, in particolare quello delle colline a settentrione del tempio e delle aree adiacenti alla grotta 29, la Dhumar Lena, è costituito di ruscelli e grotte scavate nella roccia, non finite, ove la presenza del Grande Dio è evocata dal simbolo del *liṅga* o dall'immagine di Sadāśiva (fig. 14). È stato suggerito che tutto questo territorio fosse concepito come una riproposizione simbolica del paesaggio himalayano, con i fiumi e le grotte in cui gli asceti, le divinità e Śiva stesso praticano le austerità[37]. Le piccole grotte a nord del Kailāsanātha e nelle vicinanze della Dhumar Lena sembrano infatti non finite intenzionalmente, e probabilmente in epoca Rāṣṭrakūṭa non erano utilizzate come luoghi di culto, ma dovevano servire da dimora per gli *yogin* che si ritiravano in questi luoghi. È possibile che i sovrani Rāṣṭrakūṭa per proclamare la propria sovranità sul territorio, sentissero

[37] W. Smith, *Architectural and Mythic Space at Ellora*, in "Oriental Art", 42/ 2 (1996), pp. 13-21.

la necessità di appropriarsi della geografia sacra dell'Himālaya e trasferirla nel Deccan occidentale, attraverso la realizzazione di un'opera maestosa come il Kailāsanātha e la creazione di un'architettura del paesaggio che ricreasse le atmosfere silvestri delle dimore ascetiche di Śiva. Potremmo definire quest'atto come una sorta di spostamento rituale ed ideologico del centro del mondo, dall'Himālaya al Deccan. Visto in questa prospettiva il tempio non è solo una semplice evocazione o un sostituto della montagna cosmica, esso diviene "realmente" quella montagna. Il Kailāsanātha è il Kailāsa nel Deccan occidentale[38]. Compiere la *pradakṣiṇā* intorno al santuario, recarsi nei luoghi circostanti e visitare le altre grotte di Ellora equivale a compiere un pellegrinaggio al lontano Kailāsa.



15. *Vat Phu, veduta del Liṅgaparvata.*

L'area khmer:
la montagna come tempio e il tempio-montagna

La concezione del monte come *omphalos* e come centro del regno e l'associazione di questo con il potere regale, considerato una emanazione sulla terra del potere cosmico della divinità, è ben conosciuta nel sud-est asiatico indianizzato, in particolar modo nell'ambito khmer. Si pensi all'importanza che hanno rivestito dal punto di vista religioso e politico alcuni luoghi elevati del Cambogia e del Laos. Fra tutti la collina del Phnom Dà nelle vicinanze di Angkor Borei, la capitale del Fu Nan fondata da Rudravarman (515-550 d.C.) nel Cambogia meridionale, e il Mahendraparvata – il Monte del Grande Indra –, oggi conosciuto come Phnom Kulên, a nord est di Angkor. Sul Phnom Dà sono stati rinvenuti una grotta artificiale e uno dei più antichi edifici in pietra del Cambogia – l'Asram Maha Rosei –, oltre a statue di Viṣṇu, Hari Hara e *liṅga*. La sacralità del Phnom Kulên[39], almeno in epoca storica, è legata invece ad un avvenimento fondamentale nella storia khmer: su quel monte nell'802 d.C. venne celebrato il rito di consacrazione di Jayavarman II (790-835 d.C.) e fu istituito il culto del *devarāja*, il "dio-re" – in antico khmer *kamrateṅ jagat ta rāja,* "il Signore dell'universo che è re" –, probabilmente un insieme di rituali officiati per la consacrazione del *liṅga* reale. Lì, forse nel Kruh Preah Aram Rong Chen, uno dei più antichi esempi di piramide a gradini costruita dai khmer, venne custodito il *liṅga* reale chiamato Jayeśvara, con il nome del sovrano unito a quello di Śiva.

Fra tutti i monti sacri del mondo khmer, una particolare menzione merita il Liṅgaparvata, la "montagna del *liṅga*", il Ling kia po p'o delle fonti cinesi (Storia dei Sui), che testimonianze epigrafiche ed archeologiche ci fanno identificare con l'odierno Phu Kao, nel Laos meridionale, sulla riva destra del Mékong, nella provincia di Champasak (fig. 15). Questo monte si eleva per 1416 metri sopra il livello del mare ed è caratterizzato da una formazione rocciosa sulla sommità che evoca la forma di un *liṅga*, una sorta di *liṅga* naturale (*svayambhūliṅga*) alto circa dieci metri, di cui parla anche un'iscrizione del VII secolo da Sambor Prei Kuk (K 441). Alle pendici del monte si trova il complesso templare di Vat Phu databile dall'XI al XII

[38] Smith, 1996, p. 21.

[39] J. Boulbet - B. Dagens, *Les sites archéologiques de la région du Bhnaṃ Gūlen (Phnom Kulen)*, in "Arts Asiatiques", 27 (1973), pp. 3-47.





16. *Vat Phu, santuario principale*, (L. Giuliano, per gentile concessione della Fondazione C. M. Lerici).

17. *Vat Phu, santuario principale*, (L. Giuliano, per gentile concessione della Fondazione C. M. Lerici).

secolo, ma probabile rifacimento di un santuario più antico, caratterizzato da una pianta assiale che si sviluppa per circa un chilometro e mezzo di percorso, costituita da bacini rettangolari (*baray*), un viale di accesso, vari terrazzamenti e scalinate che conducono al santuario principale (figg. 16-17)[40]. A circa otto chilometri dal monte, sulla riva destra del Mékong, si trova invece una città con vestigia pre-angkoriane, di impianto rettangolare (2,3 x 1,8 km), circondata su tre lati da una doppia cinta di mura, identificata da alcuni come l'antica capitale khmer Śreṣṭhapura[41]. L'insieme comprende inoltre numerosi altri templi e monumenti di varie epoche.

La sacralità del sito ha origini lontane, poiché l'iscrizione di Vat Luong Kao (K 365)[42], rinvenuta nella città antica e databile alla fine del V secolo d.C., ci dice che il Mahārājadhirāja Devānīka, venuto da un paese lontano e ricevuto il potere regale dalla divinità del Liṅgaparvata, fondò qui un *tīrtha* chiamato Kurukṣetra, dal nome del famoso *tīrtha* dell'India settentrionale ove si svolse la battaglia narrata nel *Mahābhārata*. Per descrivere questo luogo – da identificare forse con la stessa città –, l'iscrizione utilizza una serie di versi mutuati dalla grande epica indiana[43]. Nulla esclude che già a quest'epoca potesse esistere nell'area un santuario dedicato alla divinità della montagna. La presenza di un luogo di culto sembra comunque attestata verso la fine del VI secolo: la Storia dei Sui, riferentesi ad avvenimenti precedenti al 589, narra che sulla sommità del monte Liṅgaparvata vi era un tempio guardato da mille soldati, dedicato a Śiva Bhadreśvara, a cui venivano offerti sacri-

[40] Per una descrizione dell'intero complesso si rimanda a E. Parmentier, *Le temple de Vat Phou*, in "Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient", 14/2 (1914); P. Lintingre, *A la recherche du sanctuaire préangkorien de Vat Phu*, in "Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer", 71 (1974), pp. 507-521; H. Marchal, *Le Temple de Vat Phou*, Saigon 1957; D. Defente - C. Hawixbrock - J.C. Liger - M. Santoni -V. Souksavatdi - P. Zolese, *Approche archéologique de l'histoire du Laos: l'exemple de Vat Phu*, in *Deuxième symposium Franco-Thai: Récentes Recherches en Archéologie en Thailande*, Bangkok 1991, pp. 194-215; M. Santoni - V. Souksavatdi - D. Defente - C. Hawixbrock - J.C. Liger, *Excavations at Champassak and Wat Phu, South Laos*, in *South East Asian Archaeology 1992*, a cura di R. Ciarla e F. Rispoli, Roma 1997, pp. 233-249 etc.

[41] H. Marchal, 1957, p. 21.

[42] G. Coedes, *Nouvelles données sur les origines du royaume khmèr. La stèle de Văt Luong Kău, près de Văt Ph'u*, in "Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient", 48/1 (1956), pp. 209-220; C. Jacques, *Notes sur l'inscriprion de la stèle de Văt Luong Kău*, in "Journal Asiatique", 250 (1962), pp. 249-256.

[43] *Mahābhārata* III, 81, 173-176; si veda Jacques, 1962, p. 250.

fici umani. Ogni anno il re stesso saliva sul monte e durante la notte offriva un sacrificio alla divinità:

> Près de la capitale est une montagne nommée Ling-Kia-Po-p'o (Liṅgaparvata) au sommet de la quelle s'élève un temple, toujours gardé par mille soldats et consacré à l'esprit nommé P'o-to-li (Bhadreśvara) auquel on sacrifie des hommes. Chacque année, le roi va dans ce temple faire lui-même un sacrifice humain pendant la nuit[44].

La campagna archeologica del 1997 effettuata dalla Missione Archeologica Italiana in Laos, diretta da Patrizia Zolese, ha permesso di scoprire sulla cima del Phu Kao resti molto antichi che sembrano definitivamente confermare l'identificazione di questa montagna con il Liṅgaparvata delle iscrizioni e delle fonti cinesi. In particolare sono stati rinvenuti, immediatamente ai piedi della formazione naturale a forma di fallo sulla sommità del monte, un *liṅga* ed una pietra quadrangolare per offerte databili stilisticamente tra il V e l'inizio del VI secolo d.C., mentre sulla punta della stessa formazione rocciosa sono stati osservati resti di mattoni, forse quanto rimane di un piccolo sacello. Sembrerebbe che il sito sia stato occupato ininterrottamente dal V al XII secolo. Secondo la ricostruzione storica di Coedes[45], l'area di Vat Phu, occupata dai Cham nel V secolo (lo studioso riconosceva nel Devānīka dell'iscrizione di Vat Luong Kao il sovrano Cham Fan Chen Tch'eng ricordato nelle fonti cinesi), fu poi conquistata dai Kambuja, e divenne il punto di partenza dell'espansione della potenza khmer. Quando poi il centro dell'impero si spostò verso sud-ovest, nell'area di Sambor e più tardi nella piana di Angkor, Vat Phu divenne un territorio periferico del dominio, ma il Liṅgaparvata non fu mai dimenticato e rimase certamente uno dei luoghi più sacri per i Khmer, il centro in cui era nato il loro potere, a cui essi costantemente si richiamarono. Tutta una serie di iscrizioni di sovrani e dignitari che ricordano donazioni e nuove fondazioni testimonia infatti il continuo interesse per il sito.

Sin da epoca molto antica le particolari caratteristiche geografiche avevano contribuito a creare un'aura di sacralità intorno al luogo. La presenza dello *svayambhūliṅga* sulla sommità della montagna collegava la vetta in modo inequivocabile alla figura di Śiva, a Vat Phu venerato nella forma di Bhadreśvara prima dai Cham e poi dai Khmer stessi. Questo segno doveva essere per i Khmer una chiara allusione alla manifestazione cosmica della divinità così come raccontata nel mito del *liṅgodbhava*, che narra della manifestazione del *liṅga* come pilastro di luce[46]. Altra peculiarità del monte che a nostro parere rimanda fortemente alla sfera śaiva è la notevole somiglianza che il Phu kao, visto da una certa angolazione, presenta con il profilo del Kailāsa, un particolare fino ad ora mai considerato. Il Liṅgaparvata doveva rappresentare per i Khmer il centro del mondo; esso era con ogni probabilità identificato con il Kailāsa, la dimora di Śiva. È possibile che, in origine, la presenza della formazione rocciosa simile a un *liṅga* e la somiglianza che il monte stesso

[44] P. Dupont, *La statuaire pré-angkorienne*, Ascona 1965, pp. 72-73.

[45] G. Coedes, *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris 1964.

[46] Un rilievo scolpito sulla viva roccia del monte, dietro il tempio principale, raffigura probabilmente questo episodio. Non si tratta della rappresentazione classica del *liṅgodbhava*, così come la conosciamo in India, con l'immagine di Śiva entro una mandorla nella colonna di fuoco del *liṅga* e Brahmā e Viṣṇu rispettivamente in forma di oca e di cinghiale a sondare le massime altezze e le più remote profondità del membro della divinità (v. fig. 5). Il rilievo sembra rappresentare il momento successivo a questo episodio, quello del riconoscimento da parte di Brahmā e Viṣṇu dell'assoluta supremazia di Śiva, qui raffigurato completamente manifesto, con le due divinità che gli rendono omaggio, inginocchiate ai lati.

mostrava con la montagna sacra himalayana – un dettaglio certamente non sfuggito ai pellegrini – abbiano giocato un ruolo importante nella scelta del sito da dedicare alla divinità.

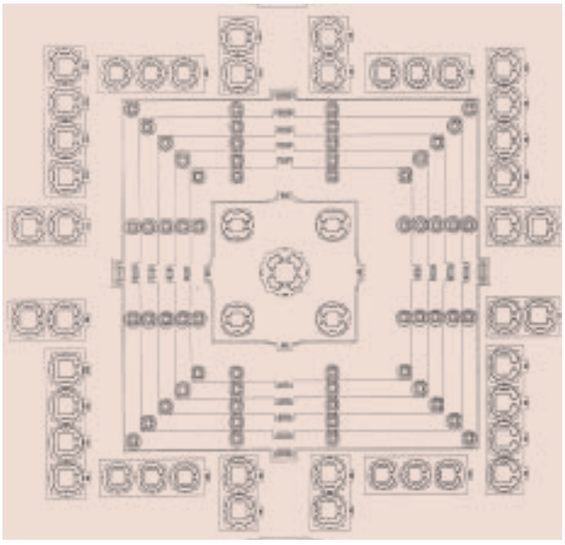
A questi motivi si aggiunga la presenza di una fonte sul luogo ove è stato innalzato il complesso templare di Vat Phu (v. nota 24). Di questa fonte, situata immediatamente dietro al tempio principale, le iscrizioni non fanno alcuna menzione, ma è indubbio che essa deve aver rappresentato un elemento decisivo nella scelta del sito sacro da edificare ai piedi del monte. Il suo ruolo venne infatti enfatizzato dalla costruzione accanto ad essa di un tempietto. L'acqua della sorgente, che doveva essere immaginata provenire direttamente dal *liṅga* naturale sulla sommità della vetta e creduta scendere lungo l'asse della montagna, attraverso un percorso obbligato di canalizzazioni era condotta nel santuario principale a bagnare e a rendere sacro il *liṅga* ivi custodito, quindi veniva fatta uscire dal tempio attraverso il canale di scolo (*somasūtra*), e di lì scendeva simbolicamente a valle confondendo le sue acque con quelle del Mékong. È possibile che la discesa di quest'acqua venisse ricollegata al mito della discesa della Gaṅgā celeste che Śiva accoglie sul suo capo per salvare la terra da un impatto disastroso: probabilmente essa era immaginata giungere dal cielo sul *liṅga* naturale posto in cima al monte, attraverso il quale era delicatamente condotta a terra, e di lì era creduta proseguire il suo cammino trasformandosi nella Gaṅgā terrena, simboleggiata dal Mékong.

Il monte ben si prestava dunque a rappresentare due dei più importanti miti śaiva, quello del *liṅgodbhava* e quello della discesa della Gaṅgā. Lo s*vayambhūliṅga*, la somiglianza con il Kailāsa, la fonte sacra e la presenza del grande fiume, tutto concorreva a creare una geografia sacra che riproduceva la mitica dimora di Śiva e che si adattava perfettamente ad essere il centro del mondo khmer. Quando per ragioni politiche ed economiche i Khmer si spostarono a sud-ovest, quel centro mai dimenticato venne costantemente arricchito di nuove fondazioni e le già presenti caratteristiche naturali, che avevano fatto del Liṅgaparvata un simbolo fortissimo di richiamo e di aggregazione, vennero enfatizzate mediante la creazione di una architettura del paesaggio. Nelle vicinanze del complesso principale sono numerosi altri templi e nel Mékong, in parte percepito come Gaṅgā, in parte come Oceano Primordiale, venne sfruttata la presenza di una roccia, oggi denominata Khan Mak Houk, per raffigurarvi la scena di Viṣṇu sdraiato sul serpente Śeṣa che dà vita a un nuovo universo, oltre a varie altre immagini[47]. Questo rilievo, scolpito sulla superficie laterale della roccia, quasi costantemente nascosto dalle acque del fiume, riemerge solo durante la stagione secca ad indicare l'idea di una creazione ciclica e di un mondo che viene continuamente creato e ordinato allo scadere di ogni nuovo anno[48]. Sull'altra riva del Mékong, lungo uno dei suoi affluenti – il Houey Tomo –, sono le vestigia di un tempio pre-angkoriano che si trova quasi in asse con il Liṅgaparvata posto sull'altro lato del fiume e con la roccia scolpita di Khan Mak Houk, fatto che dimostra ancora una volta la volontà di creare un'opera che realizzi la perfetta fusione tra architettura e paesaggio, riproducendo i luoghi teatro del mito ed elaborando un percorso simbolico di avvicinamento al sacro.

[47] C. Hawixbrock, *From the Mekong to the Gaṅgā, a carved rock near Vat Phu*, in *South East Asian Archaeology 1998*, a cura di W. Lobo - S. Reimann, Berlin 2000, pp. 231 sgg.; M. Santoni - C. Hawixbrock, *Chronique*, in "Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient", 85 (1998), pp. 392-95.

[48] Un altro esempio di roccia scolpita nelle acque di un fiume si trova presso il Phnom Kulên a Kbal Spéan (J. Boulbet - B. Dagens, 1973, pp. 9-16).

Vat Phu esemplifica il caso di molti altri monumenti templari costruiti sulla sommità, sulle pendici o nelle vicinanze di una montagna venerata. Le caratteristiche geografiche del posto rimandano di per se stesse all'idea di centro, ma vengono evidenziate e rese interpretabili attraverso una serie di opere umane: il vero tempio è in questo caso la montagna stessa, il santuario edificato su di essa non è altro che una replica dell'originale, un segno innalzato ad indicare la centralità del luogo.



18. *Angkor, pianta del Phnom Bàkheng.*

Deve inoltre essere evidenziato un ulteriore aspetto. A Vat Phu si realizza un legame, anche se appena delineato, tra il monte, il suo *liṅga* o la divinità che esso rappresenta e il sovrano, come appare testimoniato tanto dall'iscrizione di Devānīka, quanto dalla Storia dei Sui (vedi sopra), un legame che è alla base della concezione khmer di regalità. In tal senso il Liṅgaparvata può rappresentare una delle fasi che conducono al processo di istituzione del culto del *devarāja* sul monte Kulên, ove troviamo la stessa triade – monte, *liṅga,* sovrano – definita con più chiarezza. La sommità del monte è il luogo dell'incontro tra cielo e terra ed anche il luogo della manifestazione di Śiva, del *liṅgodbhava*. È qui che il dio concede il *liṅga* al sovrano. Il simbolo del potere cosmico diviene segno del potere regale. Sul monte avviene l'investitura del re e Śiva trasmette la sua potenza (*śakti*) a colui che domina la terra. L'essenza del dio risiede nel *liṅga*, l'essenza della regalità è parte di esso, Śiva e sovrano sono intimamente uniti in questo potere.

È da questa concezione del monte connesso da un lato a Śiva e al *liṅga*, dall'altra al potere regale, che sembra scaturire l'elaborazione del cosiddetto tempio-montagna, una tipologia architettonica squisitamente khmer, in cui l'assimilazione del tempio con il monte è enfatizzata dal fatto che le torri del santuario vengono edificate su una piramide a gradini decrescenti. In questa nuova costruzione possiamo distinguere due fasi. In un primo momento essa sfrutta l'esistenza di una collina: il tempio non è più edificato sulla sommità o alle pendici del monte, ma è il luogo elevato stesso ad essere trasformato in opera architettonica, i gradoni della piramide sono scavati nella montagna e la montagna prende la forma del tempio. Solo in una seconda fase, quando, per il mutare delle condizioni economiche, le città vengono costruite in pianura, in mancanza di un'altura la piramide a gradini viene completamente costruita, come una vera e propria montagna artificiale. Questo tipo di costruzione sembrerebbe associato, secondo l'interpretazione dello Stern[49], al culto del *devarāja*. Il tempio-montagna infatti ospita il *liṅga* che porta il nome del sovrano unito a quello di Śiva a significare che regalità cosmica ed umana coincidono. Sembrerebbe quindi di intravedere una continuità tra il concetto espresso dal Phu Kao e dal monte Kulên e la creazione del tempio-montagna.

Di tutti i templi-montagna, alcuni in particolare esemplificano in modo quasi perfetto il concetto di monte cosmico e di centro dell'universo. Fra questi il tempio-montagna del Bàkheng, fatto costruire da Yaśovarman (889-915 d.C.), quando trasferì la capitale ad Angkor (fig. 18). Al centro della sua città egli fece erigere una piramide quadrata ricavata da una collinetta naturale, in cui sono scavati cinque gradoni rivestiti di arenaria, con scalinate di accesso ai quattro punti cardinali. Una

[49] P. Stern, *Le temple-montagne khmer, le culte du liṅga et le Devarāja*, in "Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient", 34 (1934), pp. 612-616.

piattaforma posta sulla sommità ospita cinque torri o *prasat* disposti a quinconce; quarantaquattro *prasat* circondano la piramide; dodici poggiano su ogni gradino, per un totale di centotto torri più il *prasat* centrale. Il simbolismo numerico di questo monumento è stato studiato da Filliozat[50]. Egli notò che al centro di ciascun lato sono visibili esattamente trentatré torri, interpretate come i trentatré dei che dimorano sul monte Meru. I cinque *prasat* sulla sommità rappresentano le cinque vette del monte cosmico. Il numero centotto, inoltre, indica le rivoluzioni che si effettuano intorno all'asse cosmico, simboleggiato dal *prasat* centrale, ma rappresenta anche la somma delle quattro fasi lunari, composte ognuna di ventisette giorni. I sette livelli del monumento, ovvero i cinque gradoni più la base e la piattaforma su cui si innalzano le cinque torri del quinconce, alludono al *saptaloka*, i sette cieli della mitologia hindū, mentre le sessanta torri poste sui cinque gradoni (12 x 5) si riferiscono al ciclo di Giove, composto di sessanta anni solari. Attraverso questo simbolismo numerico si vuole riprodurre un Meru perfetto, al centro del *maṇḍala* rappresentato dalla città di Yaśovarman, nel tentativo di creare una completa aderenza tra l'ordine cosmico e quello terreno, condizione indispensabile perché il potere del sovrano rappresenti una diretta emanazione del potere celeste, garantendo così l'ordine, la fertilità, il rispetto delle leggi umane e divine e la benevolenza degli dei.

Questo tentativo troverà il suo più alto raggiungimento ad Angkor Vat, edificato sotto Sūryavarman II (1113-1150), e nel Bayon di Angkor Thom, fatto costruire da Jayavarman VII (1181-1220), l'ultimo dei grandi sovrani khmer.

Quest'ultimo monumento, di dedicazione buddhista, rappresenta forse l'immagine più compiuta del Meru in Cambogia ed utilizza in molte sue parti una simbologia mutuata dal Brahmanesimo, rivissuta alla luce del pensiero Mahāyāna. Paradossalmente è qui, più che in ogni altro tempio hindū, che il mito brahmanico per eccellenza dedicato alla montagna – il *samudramanthana* – prende forma. Jayavarman VII fece costruire la città di Angkor Thom – un quadrato di tre chilometri di lato –, ove in precedenza era sorta l'antica città di Udayādityavarman II (1050-1066) che aveva come centro il Baphuon. Cinta da alte mura in laterite e circondata da un fossato largo cento metri che le iscrizioni poste ai quattro angoli della città paragonano rispettivamente alle montagne e all'oceano che circondano la terra, Angkor Thom presenta cinque porte monumentali. Quattro sono al centro di ogni lato: da queste partivano strade che conducevano al Bayon, esattamente al centro del sito. Una porta sul lato orientale è invece spostata a settentrione, ove iniziava un viale che portava al Palazzo Reale. Ogni entrata è sovrastata da una torre, caratterizzata dai quattro volti giganteschi a rilievo del Bodhisattva Lokeśvara che guardano verso le direzioni principali dello spazio. Davanti alle porte, lungo il viale di accesso che conduce ad esse, sono due file rispettivamente di cinquantaquattro *asura* e cinquantaquattro *deva* che sorreggono il corpo di un *nāga* a più teste, una innovazione – che sostituisce la classica balaustra di *nāga* – già sperimentata qualche anno prima nel Preah Khan di Angkor (1191 ca.). Alla fila di *deva* su ognuno dei lati corrisponde una fila di *asura* sul lato opposto. È questa la rappresentazione più grandiosa del "Frullamento dell'Oceano". Il corpo del *nāga* indica chiaramente il serpente Vāsuki, la vittima sacrificale. Il Bayon al centro della città simboleggia il Meru o il Mandara che dei ed antidei con movimento alternato fanno roteare nell'oceano di latte per estrarne Śrī, la gemma Kaustubha e l'*amṛta*, tesori che garantiscono l'ab-

[50] J. Filliozat, *Le symbolisme du monument du Phnom Bakheng*, in "Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient", 44 (1954), pp. 527-554.

bondanza, il buon governo e l'invincibilità del regno. Angkor Thom e il Bayon rappresentano il canto del cigno della potenza khmer. La città diviene dunque teatro di un evento mitico non più collocato in un tempo primordiale, ma eterno ed ininterrotto, nell'evidente desiderio di rendere quel potere immortale.

Accanto alla simbologia brahmanica del "Frullamento dell'Oceano" troviamo il motivo dei volti del Bodhisattva scolpiti sulle torri del tempio e su quelle che sovrastano le porte di entrata di Angkor Thom. Lo sguardo del Bodhisattava, forse assimilato a Jayavarman VII stesso, si posa su ogni direzione della terra ed assicura ad essa protezione, stabilità e misericordia. La moltiplicazione di questi volti, se da un lato ricorda il riempimento dello spazio da parte del Buddha, celebrato nel famoso Miracolo di Śravasti, ove si indica con chiarezza che non vi è un luogo ove il Buddha non sia, richiama alla mente la concezione dei quattro volti di Śiva perfettamente raffigurata nell'immagine del *mukhaliṅga,* icona che rappresenta lo stadio intermedio di manifestazione tra il Senza Forma, di cui il *liṅga* semplice è segno, e la piena rivelazione del Principio indicata dalla forma antropomorfa della divinità (v. nota 19). In definitiva qui ci si riferisce all'idea pan-indiana di un asse al centro del mondo – monte, pilastro, *liṅga* o albero che sia –, da cui viene emanato il *continuum* spazio temporale. I volti del Bodhisattva infatti altro non sono che la prima rivelazione verso le quattro direzioni dello spazio dell'Immanifesto. Torna infine con questa immagine quel rapporto di corrispondenza, forse mai rappresentato con tanta chiarezza, tra monte, architettura templare e corpo umano che, come è stato visto, rappresenta una delle idee costanti sottese alla costruzione del tempio.



India, tempio rupestre di Ellora *(S. Ardissone)*



India, Orissa *(G. Lorenzato)*



India, valle del Gange, *sādhu (L. Musso)*

I monti sacri nella tradizione giainica

Carlo Della Casa

Cinque sono le montagne unanimemente considerate sacre dai giaina e sono: il monte Shatrunjaya nel Gujarat, il vicino monte Girnar, il monte Abu nel Rajasthan meridionale, il monte Sammeta nel Bihar e il leggendario Ashtapada, posto secondo alcuni nel Himalaya. La santità dei luoghi è determinata dal fatto che mentre risiedevano su di essi avrebbero raggiunto l'illuminazione o concluso la loro esistenza terrena i profeti della fede, i *tīrthaṃkara*, che di evo in evo annunciano la dottrina della verità, che è eterna e immutabile nella sostanza, ma che deve essere presentata in modo conforme ai tempi e alle condizioni dell'ascoltatore[1].

Molte altre cime montuose o collinari (la cui sacertà è probabilmente dovuta al fatto che le alture trattengono l'acqua e la conservano per il bene degli uomini)[2] sono però meta di pellegrinaggi talvolta imponenti e sono ricche di templi spesso sontuosi, che testimoniano della persistenza e dell'opulenza delle comunità giainiche: anzi, le città di templi costituiscono una caratteristica distintiva dell'antica religione.

Per intendere il valore e il significato, e anche i limiti, di queste espressioni di culto, occorre tuttavia sottolineare alcuni aspetti essenziali dell'identità giainica attraverso i secoli, anzi i millenni.

È noto che i giaina affermano che il ciclo delle esistenze, che si susseguono incessantemente con l'unica certezza della morte, avrà fine quando l'anima si libererà da ogni contatto con la materia. Ciò implica la svalutazione di tutto ciò che è mondano, il logoramento di quanto attiene alla materia e la scelta dell'ascesi, intesa come mortificazione estrema del corpo; ma propedeutica alla rinuncia è una vita moralmente pura, che comporta la pratica dei cinque voti. Questi sono: non mentire, non rubare, castità, rinuncia ad ogni possesso e soprattutto *ahiṃsā*, che è il rifiuto di ogni sentimento di ostilità nei riguardi di tutte le forme di vita e impone da un lato un rigido vegetarianesimo, dall'altro il rispetto per la vita ma anche per le convinzioni del vicino. Una strofe abbastanza antica e diffusa sembra riassumere l'atteggiamento dei giaina di fronte al prossimo:

> Chiedo perdono a tutti gli esseri viventi ed essi possano darmi il loro perdono.
> Possa io essere amico di tutte le creature e non avere ostilità per alcuna[3].

È altresì noto che il giainismo è la sola tradizione non vedica che sia sopravvissuta nell'India, pur senza raggiungere posizioni di predominio se non in determinati luoghi e in determinati periodi. A differenza del buddhismo, coevo quanto alla persona del profeta più noto, il giainismo non si è mai espanso oltre i confini geografici dell'India, e attualmente non conta più di tre o quattro milioni di fedeli[4]: presenza quindi straordinariamente limitata, anche se la storia millenaria, le prestazioni letterarie e artistiche ispirate dalla fede, la potenza economica da sempre propria delle

[1] Per una conoscenza approfondita del giainismo sono indispensabili: P. S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Berkeley 1979; P. Dundas, *The Jains*, Londra e New York 1992. Sempre utili le opere di H. v. Glasenapp, *Der Jainismus*, Berlino 1925 e *Heilige Stätten Indiens*, Monaco 1928. Un primo orientamento è fornito da C. Della Casa in *Il Giainismo*, Torino 1962 (seconda edizione 1993) e in *Storia delle Religioni*, a cura di G. Filoramo, IV, Bari 1996. Sui pellegrinaggi in India mi limito a segnalare: S. M. Bhardwaj, *Hindu Places of Pilgrimage*, Berkeley 1973; J. Ensink, *Problems of the Study of Pilgrimage in India*, in "Indologica Taurinensia", II (1974), pp. 57-79; S. Piano, *Le celebrazioni dei luoghi santi nella tradizione religiosa dell'induismo*, in "Aevum", 53 (1979), pp. 213-229.

[2] Vedi J. Gonda, *Aspects of Early Visnuism*, Utrecht 1954, p. 73; *Die Religionen Indiens*, I, Stoccarda 1960, p. 321; Ensink, 1974, p. 68.

[3] Cfr. R. Williams, *Jaina Yoga*, Londra 1963, p. 207.

[4] Secondo alcuni i giaina sarebbero sei o sette milioni: cfr. P. S. Jaini, *Ahiṃsā: a Jaina Way of Spiritual Discipline*, conferenza del 1995 riportata in P. S. Jaini, *Collected Papers on Jaina Studies*, Delhi 2000, p. 3.

comunità giainiche rendono i giaina stessi assai più importanti e influenti di quanto consentirebbe il ridotto numero degli aderenti all'antica dottrina.

Tra le ragioni della sopravvivenza si possono annoverare: la coscienza della propria specificità e dell'unicità della dottrina ai fini della salvezza, con la conseguente fedeltà alla tradizione; la capacità di adattamento all'ambiente, per la quale si possono accettare cambiamenti e innovazioni che non attentino al cuore della religione; un gradualismo che esclude i salti troppo bruschi; un pragmatismo largamente ispirato al buon senso comune; infine lo stretto legame da sempre esistente tra monaci e laici e l'attenzione sempre vigile rispetto alle esigenze e ai bisogni del laicato stesso.

Esaminiamo da vicino i singoli punti.

I giaina propugnano l'*anekāntavāda*, "dottrina della molteplicità relativa degli aspetti della realtà": i vari "punti di vista" contengono tutti una parte, ma una parte soltanto, di verità. Se ciò può essere di incentivo per la tolleranza delle idee altrui, che non sono totalmente errate, è indubbio che per i giaina soltanto il "triplice gioiello" della loro dottrina, che comprende retta fede, retta conoscenza, retta condotta e trae il valore normativo dall'essere rivelazione dell'ultimo profeta, consente la visione onnicomprensiva della realtà e permette la salvezza. D'altra parte, il concetto stesso di una serie di divulgatori della dottrina introduce il pensiero del necessario adeguamento alla continua evoluzione della realtà visibile. E infatti i maggiori maestri teorizzano: «Ogni regola mondana è valida per i giaina, purché non violi la dottrina e non si infrangano i voti»[5].

Il gradualismo è intinto di pazienza e trova riscontro anche nella descrizione della scala del perfezionamento, che prevede pure l'eventualità di una caduta, dalla quale ci si può risollevare con lo sforzo e l'applicazione costanti.

Il pragmatismo allontana dai voli metafisici, induce a osservare la realtà con spirito scientifico, ammette procedure e atteggiamenti di per sé non decisivi per l'ottenimento della perfezione, ma facilitanti, o per lo meno non pregiudicanti, il processo di purificazione, che è strettamente personale, ma che è psicologicamente aiutato dalla vicinanza, dalla solidarietà, dall'esempio dei confratelli.

Infine, è sempre stato caratteristico delle comunità giainiche lo stretto legame tra monaci e laici. I primi forniscono l'insegnamento della dottrina, che è indispensabile; i laici, che possono sperare soltanto di ottenere in una vita successiva lo stato di monaco, a loro volta si addossano la responsabilità della sussistenza dei monaci e si accollano la colpa di quelle infrazioni al codice di leggi che ricadrebbe sui monaci. Ma appunto per questi motivi devono essere oggetto di attenzione, e infatti si dice che già Mahāvīra si premurò di fissare diritti e doveri, anticipando quei codici di norme per laici che sono una caratteristica del giainismo medievale. Ma soprattutto l'attenzione verso i laici si manifesta nel tener conto dei loro interessi materiali e più spiccioli. Se da un lato il furto è equiparato alla violenza, e quindi duramente condannato in quanto colpisce la vittima in uno dei sentimenti più profondi, il senso della proprietà, se non si deve pronunciare parola pur vera che rechi danno all'immagine o alla reputazione altrui, tipico dei giaina è anche il convincimento che agire in modo moralmente puro non soltanto è conforto dello spirito, ma riverbera il suo effetto sulla vita di tutti i giorni: agire bene è utile immediatamente anche per chi pratica il bene.

Da ultimo occorre ancora sottolineare che il superamento del ciclo delle esistenze, svalutate dalla dannazione della loro inesorabile deperibilità, è questione

[5] Vedi Somadeva Sūri (X secolo), *Yaśastilaka-campū*; cfr. Jaini, 1979, p. 287 e Williams, 1963, pp. 261 sg.

prettamente personale di approfondimento interiore, di progressivo abbandono di ciò che lega al mondo delle illusorie apparenze. Non si può chiedere la grazia a un dio supremo, creatore e reggitore dell'universo, la cui esistenza viene risolutamente negata, né possono intervenire a favore del fedele i *tīrthaṃkara*, i quali, raggiunto il *nirvāṇa*, hanno sciolto ogni legame con il mondo. Solo con se stesso, soltanto in se stesso l'uomo potrà trovare quegli stimoli e quella costanza che gli permetteranno alla fine di liberarsi. Ma esiste pure chi ha superato ogni difficoltà: i *tīrthaṃkara* sono l'esempio evidente della possibilità di vincere la difficile prova.

La teoria e la prassi del pellegrinaggio giainico ai luoghi santi, come del resto succede per ogni pratica di culto, sono in accordo con il complesso di queste convinzioni: non si tratta di atti determinanti o decisivi, ma concordano con la tradizione, concorrono all'inserimento nell'ambiente, inducono a confrontarsi con i confratelli in una dimensione di solidarietà e di comunità, obbligano a uno sforzo e a una fatica che segnano una cesura con la vita di tutti i giorni, consentono la vicinanza con uomini buoni, portano vicino un esempio rincuorante, fanno risaltare il rigoglio e la potenza di un gruppo al quale si è orgogliosi di appartenere.

Non c'è dubbio che il culto risalga ad alta antichità. Esso presuppone luoghi deputati, icone, templi, sacrari e oggetti degni di venerazione. La documentazione è abbastanza ampia.

Se i templi scavati nella roccia, probabile sviluppo delle grotte abitate dai monaci in tempi remoti, non risalgono oltre il VII secolo d.C., più interessanti sono un'iscrizione del I secolo a.C. e i reperti rinvenuti a Mathura e appartenenti alla stessa epoca. In un'iscrizione trovata a Hathigumpha, nell'odierno Orissa, un re Kharavela si vanta di aver sconfitto i nemici e di aver riportato in patria una statua di un *tīrthaṃkara* rapita da precedenti invasori due secoli prima: la presenza di statue di profeti sarebbe così testimoniata a partire addirittura dal terzo secolo a.C.

Alcune tavolette votive, ritrovate a Mathura, recano simboli della fede giainica e figure di *tīrthaṃkara* seduti con le gambe incrociate, mentre è stata pure rinvenuta la raffigurazione di un sacello dedicato ad un profeta. Il culto rivolto ai profeti sembra dunque assai antico e si è venuto sviluppando in una serie di atti rituali che pur non essendo obbligatori sono largamente seguiti. Le cerimonie possono essere effettuate in casa o nei templi e sono compiute direttamente dal fedele laico, aiutato da un ministrante che però non costituisce il tramite tra profeta e fedele, ma assume la figura di tecnico del rito. Soltanto il laico può eseguire la *dravyapūjā*, ossia la cerimonia di venerazione nella quale si usa offrire varie sostanze; il monaco può eseguire soltanto la *bhāvapūjā*, "venerazione interiore", poiché egli nulla possiede avendo a tutto rinunciato. Se l'atteggiamento interiore è indispensabile per la completezza della *pūjā*, non è detto che l'offerta materiale sia espressione inferiore di un giainismo popolare: anzi monaci e monache d'ogni tempo hanno raccomandato l'offerta materiale, che viene interpretata come rinuncia alla cosa che si offre.

La *pūjā* giainica più diffusa comprende l'uso di otto sostanze. Al mattino l'immagine viene lavata, cosparsa di una mistura di canfora e sandalo e adornata di una ghirlanda di fiori. Dopo questo diretto contatto con l'immagine sacra, che ricorda e rinnova la lustrazione compiuta da Indra al momento della nascita di Mahāvīra, il fedele brucia incenso, agita lumi di fronte alla statua, poi presenta l'offerta. Questa consiste di dolciumi, di frutta e di grani di riso, disposti in modo da raffigurare i simboli della fede, che sono lo *svastika* sormontato da tre punti (retta fede, retta conoscenza, retta condotta), al di sopra dei quali una falce di luna con un solo punto

all'interno indica la sede delle anime liberate. Infine il fedele sosta a riguardare il simulacro, mormorando preghiere e formule sacre. La cerimonia viene interpretata misticamente: così l'arsione dell'incenso allude all'eliminazione del *karman* che s'attacca all'anima, e il profumo rinfrescante del sandalo è simbolo dell'acquietamento delle passioni. Generalmente prevale l'idea che si rinuncia alle cose offerte, secondo quella tendenza all'astensione che è alla radice della scelta monastica.

In ogni modo è escluso che proposito della *pūjā* ai *tīrthaṃkara* sia l'ottenimento di qualche grazia o favore. Del resto «ciò che doveva essere dato dai sommi *tīrthaṃkara* in effetti è già stato da loro concesso: l'insegnamento del triplice gioiello, retta fede, retta conoscenza, retta condotta»[6]. La venerazione dell'immagine porta invece a considerare la qualità del rappresentato, che è un uomo che ha raggiunto la liberazione, cosicché il culto è anche un meditare sulle possibilità del proprio io, senza dire che la visione conferisce a chi osserva le qualità dell'osservato[7]. Da questo atteggiamento nei riguardi dell'immagine discende la diversità della sorte delle offerte di cibo nella ritualistica hindu e giaina. Per gli hindu i resti dell'offerta di cibo vengono distribuiti ai presenti come *prasāda*, "benevolenza", della divinità, che in certo modo assimila a sé i devoti facendoli partecipare del cibo che essa stessa ha gustato. Ciò non vale per i giaina, per i quali l'offerta del cibo, che viene diviso come compenso tra i ministranti, simboleggia la rinuncia ad esso, così come rinuncia significa il lancio tra la folla di cibo e denaro, operato dal monaco al momento dell'iniziazione[8].

I luoghi sacri dei giaina non sono collegati con il culto delle reliquie: anzi si afferma che i resti mortali dell'ultimo *tīrthaṃkara* non furono divisi tra le genti come accadde per i resti del Buddha, ma furono portati direttamente in cielo, e quindi sottratti a ogni contatto umano. Sono sacri invece i luoghi dove si verificarono fatti importanti della vita dei profeti, quali il conseguimento dell'illuminazione o il definitivo trapasso nel *nirvāṇa*. Si tratta di luoghi che possono essere notevoli per la loro bellezza (del resto anche per l'ortodossia brahmanica gli dei amano luoghi piacevoli e ricchi di acque)[9] ma che generalmente sono posti fuori dalla frequentazione delle folle e difficili da raggiungere. L'idea che sia necessario uno sforzo per raggiungere il luogo sacro sembra sia comune ai pellegrinaggi di tutte le etnie, come pure comuni sono il senso del distacco dalla vita di tutti i giorni e l'elezione di uno spirito comunitario, nel quale si annullano le differenze sociali nell'affrontare rischi e pericoli di un viaggio in zone difficili, per toccare una meta che appare di rigenerazione e in ogni caso diversa da ciò che è usuale.

Per quel che riguarda l'India, il concetto della necessità dello sforzo è antichissimo. Già in *Aitareya Brāhmaṇa*, 7, 15, 2, si dice: «Di chi cammina le gambe sono come piante fiorite, egli è destinato a crescere e a raccogliere il frutto. Tutte le sue colpe si estinguono, infrante dalla fatica nel cammino». E poco prima: «grande è la fortuna per chi è rotto dalla fatica […] malvagio diventa chi sta fermo tra gli uomini»[10].

Ma ben chiara è anche la convinzione che i gesti esteriori non bastano: del resto, se pratiche purificatorie come il bagno fossero decisive, i pesci sarebbero i primi a essere liberati.

La trattazione più completa del pellegrinaggio per i giaina è contenuta nello *Śrāddhavidhi, Norme per le cerimonie*, scritto nel 1506 da Ratnaśekhara[11]. Il pellegrinaggio è importante per il singolo, ma anche per l'immagine che un evento del genere veicola all'esterno. Da ciò una caratteristica che, se non esclusiva dei giaina, è fra essi certamente comune: voglio dire il gareggiare di personaggi eminenti nel

[6] Così afferma Vaṭṭakera (II secolo d.C.), *Mūlācāra*, 570 (cfr. Dundas, 1992, p. 180).

[7] Da ciò la singolare frequenza delle statue erette in modo tale che siano visibili da grande distanza.

[8] Vedi Dundas, 1992, pp. 180 sg.

[9] Vedi ad es. Varāhamihira (VI secolo d.C.), *Bṛhatsaṃhitā,* 56, 3-4: «gli dei frequentano le località, artificiali o naturali, ricche di acque e di giardini, gli stagni dove i raggi del sole giungono attenuati dall'ombrello delle ninfee e le acque biancheggiano per le file di gigli agitati dalle ali dei cigni». Cfr. anche Gonda, 1960, pp. 314 e 321.

[10] Vedi anche Bhardwaj, 1973, pp. 3 sg.; 32 sg.; 94.

[11] Vedi Williams, 1963, p. 235.

farsi promotori di pellegrinaggi, addossandosi le spese ingenti del trasferimento di monaci e laici in località spesso lontane. Questo mettere all'asta il patronato del pellegrinaggio è testimoniato sia per il passato sia per il presente, quando i pellegrinaggi sono facilitati dai moderni mezzi di trasporto, che non possono però essere utilizzati da monaci e monache.

Per Ratnaśekhara il pellegrinaggio deve essere preceduto e accompagnato da un'intensa attività spirituale, che segnali l'intenzione di cambiare, almeno temporaneamente, costumi e vita. Da ciò l'enfasi preparatoria, che comprende astensioni, mortificazioni e digiuni, mentre durante il pellegrinaggio occorre compiere opere religiose, come il ripristinare templi e sacelli disusati, o fare elemosina non soltanto ai correligionari, anche se i più rigoristi assegnano valore superiore unicamente al dono dell'insegnamento, essendo le erogazioni di cibo e di altri beni soltanto atti sociali. Raggiunta la destinazione sacra si compiono ulteriori atti di mortificazione, si venerano immagini dei *tīrthaṃkara* titolari del tempio, si fanno doni ai poveri e ai ministranti. Infine si ha il ritorno alla vita quotidiana, contenti di una esperienza sostanziata di comunione di intenti di fronte a pericoli e novità.



1. *I templi giaina del monte Shatrunjaya, Palitana, Gujarat* (S. Piano).

Non sono mancati nei secoli gli oppositori di ogni forma di culto, ostili quindi anche alla costruzione di templi, la cui edificazione potrebbe comportare violenza nei riguardi di insetti o bestiole. Gli *sthānakavāsi*, "abitanti in case private", fanno risalire la propria origine a uno scrivano del XV secolo, che dichiarò non canonica ogni forma di culto e nociva l'esistenza di templi, sempre a rischio di distruzione da parte dell'iconoclastia musulmana. Contrastò gli argomenti di costoro già Haribhadra (VIII secolo), per il quale succede come per lo scavo dei pozzi: il danno è superato dai vantaggi dell'operazione, in quanto il tempio è indispensabile per le necessità dei laici e permette ai monaci una sosta e un modo di vita che può anche recar danno alla loro austerità, ma è certamente giovevole alla diffusione della dottrina. Nella storia delle comunità giainiche prevalsero certamente i sostenitori dei templi e dell'iconografia: quest'ultima finì per riguardare non soltanto i *tīrthaṃkara* ma anche le divinità, prese talvolta dall'ambiente hindu, considerate occupare temporaneamente, per effetto delle virtù praticate, una posizione eminente, ma destinate a ritornare, una volta esaurito il *karman* favorevole, in una posizione inferiore. Nella visualizzazione rituale tali divinità sono raffigurate di dimensioni inferiori ai *tīrthaṃkara*, ma possono esaudire richieste di grazie e di favori riguardanti esclusivamente la sfera temporale.

Ricorderemo ora qualche monte e qualche luogo sacro particolarmente notevoli.

Il monte Shatrunjaya (fig. 1), "Collina della vittoria", alta 600 metri, è la più importante montagna sacra dei giaina. Sorge nel Gujarat, nelle vicinanze di Palitana, ed è oggetto di esaltazioni che la glorificano come «l'anticamera nuziale per coloro che vogliono congiungersi per sempre con la pace suprema» e assicurano che anche



2. *Il monte Girnar, Gujarat* (S. Piano).

gli animali selvaggi viventi sul monte hanno abbandonato le loro abitudini carnivore. Le più antiche presenze giainiche risalgono al 1006 e riguardano una stele con un monaco orante; nel 1311 i musulmani distrussero quanto trovarono, cercando dopo due anni di porvi rimedio. Ma fu soltanto a partire dal secolo XVI che il monte fu impetuosamente edificato, sì da raggiungere l'odierna cifra di 863 templi, sacelli, edicole talvolta assai piccole, testimonianze comunque della sacertà attribuitagli.

Sulla sommità del monte Girnar (1100 metri), sempre nel Gujarat (fig. 2), che si raggiunge salendo una scalinata di 10.000 gradini, vi sono due templi risalenti ai secoli XII-XIII, dedicati al ventiduesimo e al diciannovesimo *tīrthaṃkara*, rispettivamente Nemi e Malli. Di Nemi, che era nipote di Kṛṣṇa, si dice che fosse fortissimo. Un giorno entrò nella sala delle armi dello zio, prese il corno e lo suonò. La cosa era riservata al solo Kṛṣṇa, che, per timore di perdere la supremazia, indusse il nipote a dedicarsi ai piaceri e a sposarsi. Quando tutto era predisposto per le nozze, Nemi si imbattè in un convoglio che portava al macello per la festa gli animali rinchiusi in gabbie. Sconvolto dallo spettacolo delle loro sofferenze, si ritirò allora dal mondo, si fece monaco e raggiunse il sommo grado di perfezione. Anche la promessa sposa, Rajimatī, si fece monaca e fu insidiata da molti pretendenti, che essa seppe però ricondurre alla ragione e al dominio dei sensi.

Malli sarebbe l'unico *tīrthaṃkara* di sesso femminile. In una vita precedente era un sovrano che si diede all'ascesi con alcuni compagni, con i quali aveva stabilito forme e modi di determinati digiuni. Adducendo vari pretesti, come la salute instabile, Malli riuscì però a saltare un numero di pasti superiore a quello dei compagni, conseguendo maggior merito, ma contravvenendo a ciò che era stato stabilito. Per la sua condotta rinacque come creatura destinata alla santità, ma la colpa commessa doveva essere punita: da ciò la sua condizione di donna, collegata all'evidenza con i concetti di inganno e di imbroglio.





3. *Monte Abu, Rajasthan. Interno della cupola di un tempio.*

4. *Monte Abu, Rajasthan. Interno di un tempio.*

Il monte Abu, nel Rajasthan meridionale (1200 metri), è celebre soprattutto per due templi marmorei di raffinatissima esecuzione (figg. 3 e 4), costruiti uno nel 1031, l'altro due secoli dopo per opera e a spese di vari ministri di sovrani locali. Si dice che il primo, dedicato al primo *tīrthaṃkara*, Ṛṣabha, poté essere costruito soltanto dopo che il luogo destinato al tempio fu coperto di monete d'argento; del secondo, dedicato a Nemi, si narra che due fratelli vollero impiegare il loro tesoro in modo tale che fosse visto da tutti, senza che alcuno potesse portarlo via, e che la costruzione fu condotta a termine attraverso difficoltà enormi sia per il trasporto del materiale sia per la durezza del clima. Il risultato fu che "il sogno di pietra" è paragonabile soltanto al Taj Mahal di Agra[12].

Ṛṣabha è figura interessante per più di un aspetto. Fu il primo *tīrthaṃkara*, ma prima di rinunciare al mondo fu il primo re e il primo legislatore: insegnò agli uomini, in previsione dei tempi cupi che sarebbero sopravvenuti allontanandosi dall'età dell'oro, le arti e i mestieri, la pratica dell'agricoltura e l'uso del fuoco per la cottura dei cibi, istituì il matrimonio, inventò la scrittura. Operò anche la divisione in caste, dapprima limitate a tre: *kṣatriya*, affidatari del potere, *vaiśya*, mercanti, e *śūdra,* lavoratori (la classe sacerdotale fu creata dopo, scegliendo chi fosse più degno per condotta e rigore). Giunto al sommo del potere, avvertì la vanità delle cose terrene, rinunciò a tutto e si fece monaco errabondo. Affrontò un digiuno di sei mesi o forse di un anno, anche perché nessuno sapeva quali fossero le regole di una nutrizione corretta. Finalmente un re si ricordò che in sogno aveva offerto succo di canna da zucchero a un asceta per rompere il digiuno. Lo stesso fece con Ṛṣabha e questo fu il primo atto di *dāna*, "donazione", destinata a essere pietra miliare nei rapporti tra monaci e laici. Il dono è indispensabile per la sopravvivenza dei monaci, ma è anche fondamentale per il laico che, con l'offerta fatta ai monaci o anche ai bisognosi, consegue un merito religioso; anzi, il *dāna* è considerato il mezzo più accon-

[12] Secondo alcune testimonianze il compenso degli scultori era proporzionato al peso del materiale scultoreo asportato durante l'intaglio. Vedi J.P. Raymond, P. De Wilde, D. Lapierre, *L'India dei Giaina*, Novara 1992, p. 12, che riporta alcune splendide fotografie dei templi qui ricordati.

cio per ottenere merito nella disgraziata era in cui viviamo. Il primo atto di *dāna* è celebrato annualmente e vuole ricordare sia l'esempio di chi affrontò un digiuno eccezionale, sia la generosità del donatore. Alcuni studiosi pensano che Ṛṣabha sia presente nel *Ṛgveda*, in cui il nome, che significa toro ed è titolo onorifico, ricorre spesso, e identificano con il primo *tīrthaṃkara* l'asceta capelluto di *Ṛgveda*, 10, 136 (Ṛṣabha è dotato di folta capigliatura). La cosa è poco probabile, mentre è innegabile la somiglianza delle icone dei *tīrthaṃkara* con le figure nude di asceti ritrovate a Mohenjo Daro, dove si trova raffigurato anche il toro[13].

Ma l'esempio più significativo della *pūjā* giainica è il *mahāmastakābhiṣeka*, "grande abluzione del capo", che si svolge ogni dodici anni a Shravana Belgola, "il lago bianco degli asceti". Questa località del Karnataka è sacra da gran tempo (fig. 5), se è vero che nel 300 a.C. fu il rifugio del patriarca Bhadrabāhu, che qui emigrò per evitare una disastrosa carestia occorsa nel Bihar. A Shravana Belgola si trova una colossale statua, eretta nel 981, alta più di venti metri, di Bāhubali (fig. 6), la cui storia è esemplare. Figlio di Ṛṣabha, doveva ereditare una parte del regno quando il padre si ritirò dal mondo. Ma Bharata, il fratello maggiore, oppose la necessità di non dividere il regno e gli dichiarò guerra. Per non provocare un disastro, i due fratelli si sfidarono a singolar tenzone in tre prove di abilità e di forza: Bāhubali fu il chiaro vincitore nelle tre sfide, ma al momento della consacrazione si rese conto dell'infondatezza delle cose del mondo, ebbe orrore dell'umiliazione che stava per infliggere al fratello e si rifugiò nella foresta, dove affrontò l'ascesi più dura, che gli consentì la liberazione. L'iconografia lo rappresenta immobile, nella posizione di distacco dal corpo, fisso lo sguardo alla meta sperata, incurante delle liane che gli avvolgono le gambe, dei formicai formatisi sui piedi, dei serpenti che minacciano la vita, insensibile ai tori che, scambiandolo per un palo, contro il suo corpo sfregano i fianchi[14]. «Impegnato nella più strenua delle ascesi, Bāhubali sembrava un amante, emaciato per il desiderio dell'amata, l'emancipazione»[15]. La storia di Bāhubali, che è popolarissimo, tanto che spesso viene raffigurato al centro nella cerchia dei 24 *tīrthaṃkara*, traccia il percorso ideale del guerriero giaina, che difende il

[13] Vedi Jaini, 1979, p. 33; Dundas, 1992, p. 34.

[14] Vedi Hemacandra (XII secolo), *Yogaśāstra*, 3, 144 e cfr. Williams, 1963, p. 215.

[15] Vedi Jinasena (IX secolo), *Ādipurāṇa*, cap. 34-36, tradotti da R. Strohl, in Ph. Granoff, *The Clever Adulteress and other Stories*, Oakville (Ontario) 1990, p. 237.



5. *Shravana Belgola, Karnataka. Il complesso sacrale.*



6. *Shravana Belgola, Karnataka. Statua colossale di Bahubali* (S. Piano).

proprio diritto in modo incruento, ma poi s'avvede del valore della rinuncia e della pratica dell'austerità.

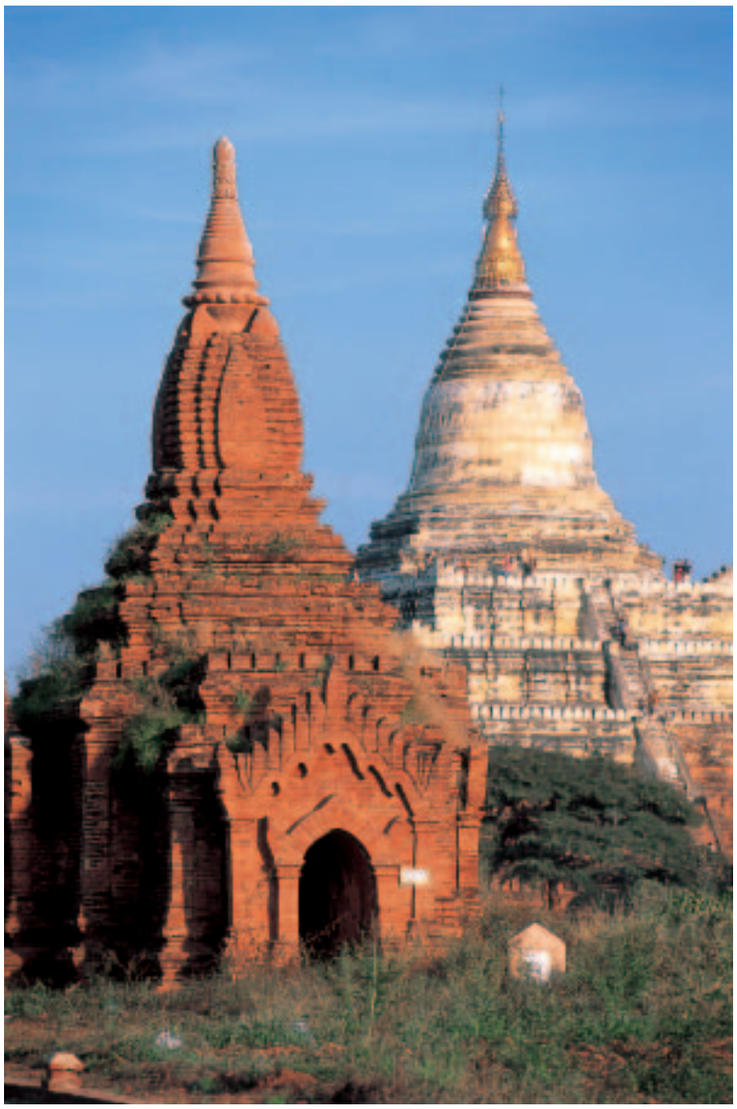
La cerimonia della grande abluzione è attestata dal 1398 ed è seguita da folle imponenti di fedeli che gareggiano all'asta per avere il privilegio di versare, da un apposito ponteggio allestito attorno alla statua, il contenuto di 1008 giare contenenti vari liquidi[16]. Si passa dal color rosso vermiglio al verde pallido, al giallo dello zafferano, al bianco del latte, all'acqua pura, facendo assumere all'icona mutamenti impressionanti che vogliono simboleggiare i gradi diversi del processo di purificazione. Particolarmente interessante è l'abluzione con il latte: in quanto collegato con la vacca, il latte è ovviamente sacro, ma ricorda anche la rilucenza e la trasparenza del sangue che ancora scorre nelle vene di chi sta per liberarsi, privo di ogni impurità materiale. Alla fine si versano petali di fiori (negli ultimi tempi il progresso tecnico ha permesso anche l'uso di elicotteri) e si cantano inni, ma in essi è assente ogni richiesta di grazia o di benevolenza: la grandiosità della cerimonia non fa dimenticare che ogni culto evoca fatti remoti e porta alla riflessione su di essi, ma non può sostituire lo sforzo e l'impegno individuali.

[16] Un vivace resoconto della cerimonia tenutasi nel 1993 è fornito da Sushil Jain, *The Ritual of Abhiseka and Bahubali's Mahamastakabhiseka*, in "Journal of Ritual Studies", 12 (1998), pp. 31-41.



India, Rājasthān *(G. Lorenzato)*





Myanmar, templi di Bagan *(S. Ardissone)*



Nepāl, valle del Khumbu, monte Thamserku *(L. Musso)*



Cambogia, tempio ad Angkor *(S. Ardissone)*



Myanmar, Bagan, tempio di Dhammayangi *(S. Ardissone)*



Laos, Vientiane *(S. Ardissone)*

Peculiarità dell'idea di "Sacro Monte" e di "pellegrinaggio" nel buddhismo dell'India e del sud-est asiatico*

Claudio Cicuzza

I concetti di "sacro monte" e di "pellegrinaggio" compaiono in molte scuole buddhiste, e sono caratterizzati da alcune peculiarità che in questo studio cercheremo di evidenziare e di esaminare, sia facendo riferimento ai testi sia portando esempi di montagne ancora oggi oggetto di venerazione e meta di pellegrinaggi.

La storia del buddhismo si svolge lungo due millenni e mezzo, durante i quali il messaggio del Buddha si è diffuso in buona parte del continente asiatico e, in tempi recenti, in molti paesi occidentali.

Una pur riassuntiva descrizione di tale diffusione e delle articolate dottrine che si formarono e si consolidarono durante i secoli non può essere offerta in questa sede poiché, anche escludendo il Tibet e l'estremo oriente, risulterebbe troppo estesa e complessa; l'argomento che costituisce l'oggetto di questo volume, inoltre, è talmente composito che una sua approfondita trattazione all'interno di ogni scuola buddhista non può essere esaurita in poche pagine.

Riteniamo utile, nello svolgimento di questo tema, adottare la nota suddivisione delle scuole buddhiste in tre grandi correnti, quella del buddhismo Theravāda, quella del Grande veicolo (*mahāyāna*), e quella del tantrismo o Veicolo adamantino (*vajrayāna*).

Pur essendo una suddivisone che non rende giustizia della grande complessità e della sostanziale connessione esistente fra le varie scuole, crediamo sia in questo caso necessaria per aiutare il lettore che non ha familiarità con questa tradizione a seguire il corso della storia del buddhismo in India e nel sud-est asiatico.

* Abbreviazioni: AbhK: *Abhidharmakośa*; AN: *Aṅguttara Nikāya*; Aṭ: *Aṭṭhakathā*; Bv: *Buddhavaṃsa*; Bv-a (*Madhuratthavilāsinī*): *Buddhavaṃsa-aṭṭhakathā*; CSCD: Chaṭṭha Sangāyana CD-Rom; Dhp: *Dhammapada*; Dhp-a: *Dhammapadaṭṭhakathā*; DN: *Dīgha Nikāya*; HT: *Hevajra-tantra*; Ja: *Jātaka*; Kv: *Kathāvatthu*; Laṅk: *Laṅkāvatara-sūtra*; LKC: *Laghukālacakra-tantra*; LTṬ: *Laghutantra-ṭīkā*; MN: *Majjhima Nikāya*; Mp: *Manorathapūraṇī* (ANAṭ); p.: pāli; PTS: Pali Text Society; Ps: *Papañcasūdanī* (MNAṭ); s.: sanscrito; SN: *Saṃyutta Nikāya*; Spk: *Sāratthappakāsinī* (SNAṭ); Sv: *Sumaṅgalavilāsinī* (DNAṭ); t.: tibetano; th.: thailandese; VP: *Vimalaprabhā*; YĀB: *Yogācārabhūmi*. I testi pāli sono citati secondo le edizioni della Pali Text Society o l'edizione elettronica del Vipassana Research Institute (CSCD). Dopo PTS il numero romano indica il volume e il numero arabo la pagina; dopo CSCD il numero fa riferimento al testo dell'edizione birmana. La traduzione dei testi in pāli e in sanscrito, dove non indicato diversamente, è stata elaborata dall'autore. La traduzione di alcuni termini tecnici viene data quando appaiono nel testo per la prima volta; se è indicato un solo termine s'intende che il pāli e il sanscrito coincidono; i titoli delle opere sono stati suddivisi con un trattino per facilitarne la lettura. Le foto inserite nel testo, quando non compaiono indicazioni specifiche, sono state ricavate da siti liberi in Internet. Durante la stesura di questo studio sono stati fondamentali i colloqui avuti con Analayo, Louis Gabaude, François Lagirarde, Peter Nyunt, Peter Skilling e Prapod Assavavirulhakarn: a loro va il mio profondo ringraziamento.

1. *Il buddhismo: sviluppo, diffusione e caratteristiche*

1.1. La storia del buddhismo ha inizio con la nascita del suo fondatore, Siddhārtha Śākyamuni, avvenuta in una regione meridionale dell'attuale Nepal, in un piccolo centro chiamato Lumbinī, intorno al V secolo a.C.[1] (fig. 1). Al termine della sua lunga esistenza terrena, il Buddha, il Risvegliato, aveva percorso buona parte dei territori dell'India del nord-est e visitato i maggiori centri della zona, predicando la sua dottrina e formando una numerosa comunità di monaci. I suoi insegnamenti e le sue direttive riguardanti regole monastiche (*dharma-vinaya*), furono raccolti in un canone che venne tramandato oralmente per alcuni secoli e poi messo per iscritto, in varie recensioni, intorno all'inizio dell'era cristiana. Oggi molte di queste scritture sono purtroppo andate perdute o se ne conservano solo frammenti. L'unico canone sopravvissuto nella sua forma completa è quello in lingua pāli della scuola Theravāda connessa con il monastero Mahāvihāra di Anurādhapura, a Śrī Laṅkā: esso è ancora oggi accettato a Ceylon e nel sud-est asiatico. Molti dei testi scritti nelle lingue indiane che non ci sono pervenuti o di cui possediamo solo parti frammentarie, furono fortunatamente tradotti in lingua cinese e in lingua tibetana[2]: si tratta di una monumentale opera culturale che resta uno degli sforzi intellettuali più grandi compiuti dall'uomo.



1. *Buddha assiso. Gandhāra, I-II secolo d.C.* (Tokyo, National Museum).

La diffusione di questo messaggio spirituale in Asia avvenne grazie ad una complessa rete di canali culturali, spesso in stretto rapporto gli uni con gli altri, che qui sarebbe troppo complesso illustrare nei dettagli. Tale processo, notevolmente articolato, portò il buddhismo nelle regioni dell'Asia del sud-est (Śrī Laṅkā, Myanmar, Cambogia, Thailandia, Laos e Vietnam) e in quelle del nord (Cina, Tibet, Mongolia, Corea e Giappone). Esistono altri rami di questa diffusione, fra i quali uno dei più importanti è senz'altro rappresentato dai centri buddhisti dell'Asia centrale (Khotan, in primis). In questa sua immensa propagazione il buddhismo rappresenta, come scriveva Giuseppe Tucci, il veicolo «col quale l'umanesimo indiano, varcando assai per tempo le barriere dell'Himālaya o percorrendo i mari dell'Insulindia, ha diffuso,

[1] Molto è stato scritto sulla ancora incerta data di nascita del Buddha. Si veda, per esempio *The Dating of the Historical Buddha/Die Datierung des Historischen Buddha*, a cura di H. Bechert, 2 voll., Göttingen 1991-1992. Per precisione e correttezza si dovrebbe dire che la vera nascita del buddhismo si ha nel momento in cui il Buddha decide di rivelare agli altri uomini quanto egli stesso aveva scoperto e realizzato durante la sua ricerca spirituale. Tale momento è caratterizzato dalla volontà di aiutare gli esseri viventi comprendendone le facoltà, le disposizioni mentali e le inclinazioni. Il racconto di quel momento è sicuramente una delle immagini più belle dell'intera esistenza terrena del Buddha e la sua importanza è assolutamente grande se pensiamo che, di fatto, il buddhismo nasce da quell'atto di volontà. Si veda il racconto di questo momento in MN 26.19-24 (PTS I 167-170), SN 1.6.1.1 (PTS I 136-138) e Vin (PTS I 4-7). Si veda, inoltre, la stessa vicenda riferita al Buddha Vipassī in DN 14.3.1-7 (PTS II 35-40). Cfr. la diversa trama del racconto nel capitolo 25 del *Lalitavistara* e in *Buddhacarita* 14.96-103; cfr. inoltre R. Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu*, I, Roma 1977, pp. 127-130.

[2] Esistono anche opere composte *ex novo* in queste lingue: lo stesso Sūtra del cuore (*Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra*) ha con grande probabilità un'origine cinese e fu solo in seguito tradotto in sanscrito. Si veda J. Nattier, *The* Heart Sūtra*: a Chinese apocryphal text?*, in "Journal of the International Association of Buddhist Studies", 15/2 (1992), pp. 153-219.

dall'Iran all'Oceano Pacifico, certe intuizioni e aspirazioni o costruzioni logiche al cui influsso l'esperienza dei popoli tra cui esso giunse, anche di quelli più ricchi di cultura, non ha potuto sottrarsi»[3].

In ogni paese dove è penetrato il buddhismo ha sicuramente assunto caratteristiche diverse[4], rimanendo, però, fondamentalmente stabile nelle sue linee guida e nelle sue idee fondamentali.

1.2. Una delle caratteristiche più rilevanti del primo buddhismo è il suo pragmatismo. Esso ha come principale fine quello di condurre l'uomo verso il cambiamento di atteggiamento nei confronti della sofferenza fisica e mentale che egli sperimenta, a diversi livelli, nell'esistenza terrena. Questo proposito si concretizza con l'enunciazione di una prassi tesa a formare, ispirare e guidare l'uomo verso e attraverso una corretta e vantaggiosa condotta morale (p. *sīla*, s. *śīla*), verso e attraverso una valida pratica meditativa (*samādhi*), verso e attraverso l'acquisizione di una comprensione profonda (p. *paññā*, s. *prajñā*) della realtà dell'esistenza. Anche alcune attività che hanno valenze prettamente religiose[5], come pratiche devozionali e rituali, sono accettate in quanto possono essere comunque utili durante il cammino verso la liberazione dal *saṃsāra*, il ciclo delle nascite e delle morti cui ogni essere vivente è legato[6].

Questo atteggiamento appare chiaro fin dall'esposizione delle quattro nobili verità, vale a dire la sofferenza (p. *dukkha*, s. *duḥkha*), l'origine (*samudaya*) della sofferenza, l'estinzione (*nirodha*) della sofferenza e il sentiero (p. *magga*, s. *mārga*) che conduce al risveglio (*bodhi*)[7]: la dottrina delle quattro nobili verità, con la sua pressante, semplice e diretta richiesta di attenzione alla realtà, di analisi della condizione umana, si rivolge alla comprensione della vita nella sua più profonda concretezza, ma allo stesso tempo rappresenta anche il tentativo di proporre un sentiero per raggiungere la meta della liberazione finale. Il vero scopo del Buddha è quello di offrire una pratica spirituale che sia immediatamente utilizzabile da tutti e una teoria che sia sempre verificabile. Questa caratteristica si palesa anche in alcuni termini usati nella canonica definizione di Dharma[8], l'insegnamento buddhista, quali, per esempio, "visibile" (*sandiṭṭhika*), "verificabile" (*ehipassika*), "che conduce [al Nibbāna]" (*opaneyyika*), ecc. Soprattutto *ehipassika*, termine particolarmente complesso che

[3] G. Tucci, *Asia Religiosa*, Roma 1946, p. 9. Per una esposizione generale dei problemi linguistici e testuali relativi alla diffusione del buddhismo in Asia, si veda U. Pagel, *The sacred writings of Buddhism*, in *Buddhism*, a cura di P. Harvey, London 2001, pp. 29-63. Le più recenti antologie di testi buddhisti sono quelle a cura di Donald Lopez (D. S. Lopez, *Buddhist Scriptures*, London 2004) e di Raniero Gnoli (R. Gnoli, *La rivelazione del Buddha. Volume primo. I testi antichi*, Milano 2001; R. Gnoli, *La rivelazione del Buddha. Volume secondo. Il Grande veicolo*, Milano 2004).

[4] Questa flessibilità ed adattabilità è visibile in tutti i paesi dove il buddhismo è penetrato: ciò non significa che il buddhismo sia sincretistico o – per usare una parola che andrebbe accuratamente evitata quando si parla di buddhismo e, sicuramente, anche di altre religioni orientali – "tollerante", ma solo che non è mai esistito un buddhismo per così dire puro, completamente scevro da ogni altro influsso culturale e religioso. Esso ha sempre convissuto con altre tradizioni e con esse ha interagito con esiti positivi e fruttuosi. Si veda L. Cousins, *Buddhism*, in *A New Handbook of Living Religions*, a cura di J. R. Hinnells, London 1998, p. 372.

[5] Se, ovviamente, ci atteniamo alla definizione di "religione" offerta nei dizionari moderni: «Il rapporto, variamente identificabile in regole di vita, di sentimenti e manifestazioni di omaggio, venerazione e adorazione, che lega l'uomo a quanto egli ritiene sacro o divino». Si veda G. Devoto - G. C. Oli, *Dizionario della lingua italiana*, Firenze 2004.

[6] Si veda R. Gethin, *The Foundation of Buddhism*, Oxford 1998, pp. 65-66.

[7] Si veda, per esempio, SN 5.12.2.1 (PTS V 420-4).

[8] Si veda, per esempio, AN 3.6.5 (PTS I 158). Per una definizione del termine Dhamma (s. Dharma) si veda il *Glossario* in Gnoli, 2001, p. 1337.

letteralmente potrebbe essere tradotto con "vieni e vedi [con i tuoi occhi]", esprime molto bene l'idea della necessità di avere un'esperienza personale e diretta di ogni cosa.

Di particolare importanza, da questo punto di vista, è uno dei discorsi (p. *sutta*, s. *sūtra*) più importanti dell'intero canone pāli, il *Salla-sutta*[9]. In questo breve testo si analizza la sensazione (*vedanā*) fisica di dolore attraverso l'esempio della freccia scagliata contro di noi e conficcata nelle nostre carni. A questo dolore, fisico e obiettivo, si aggiunge un secondo dolore, quello costruito dalla nostra mente che è del tutto secondario, evitabile, ma ciononostante particolarmente insidioso e pericoloso. Si tratta dell'ipertrofica ricerca di ragioni, di colpe e di inutili vendette (assolutamente lontane da un sano desiderio di giustizia), alimentata dal giudizio offuscato, dall'illusione che il mondo dell'immaginazione possa sostituirsi alla realtà e lenirne i dolori. E anche nella seconda verità, l'origine (*samudaya*) del dolore, si individua bene lo spirito con cui viene analizzata la condizione umana: la ricerca è centrata sulle cause della sofferenza e sulla possibilità di eliminare in primo luogo quelle, poiché la loro distruzione rappresenta l'unica garanzia di risoluzione totale del problema. Il Buddha è spesso paragonato ad un medico il quale, però, non elimina solo i sintomi ma risale alla causa della malattia e taglia alla radice i fattori che l'hanno provocata.

Nei paragrafi successivi saranno analizzate alcune delle dottrine buddhiste, con una particolare attenzione per quelle che maggiormente hanno attinenza col tema del volume.

2. *Il rapporto fra mondo esteriore e mondo interiore*

2.1. Prima di affrontare lo studio del concetto di "montagna sacra" nel buddhismo indiano, è necessario accennare all'idea di cosmologia che in esso viene accettata. Il termine italiano "cosmo", utilizzato in riferimento al mondo così come è concepito in queste tradizioni, non sembra essere del tutto appropriato. La parola "cosmo", infatti, ha assunto un'accezione che evoca immediatamente l'immagine mentale di un insieme di elementi esteriori, governati e ordinati da leggi ben precise. In queste tradizioni, invece, tale idea è sicuramente meno netta: quando si parla di cosmo non si pensa mai solo a fattori esterni ma anche ad elementi interiori, non si pensa mai solo ad un luogo fisico ma anche ad un luogo psichico e perfino morale. Come avremo modo di spiegare in maniera più dettagliata nelle pagine seguenti, nelle scuole buddhiste si tende a non operare una separazione netta fra microcosmo e macrocosmo: notiamo come, per il buddhismo, l'aspetto mentale non sia mai del tutto separato da quello più propriamente fisico, non si riscontri mai una netta divisione fra *res extensa* e *res cogitans*, anche se, ovviamente, c'è la consapevolezza che tale divisione è necessaria e funzionale nella vita di tutti i giorni[10]. Sulla base di questa peculiarità dobbiamo, a nostro avviso, guardare al rapporto fra l'uomo e la montagna, che risulta essere non solo esteriore ma anche e soprattutto interiore.

Rupert Gethin afferma che c'è «qualcosa che giace nel cuore del pensiero del buddhismo indiano, una fondamentale ambiguità circa questioni riguardanti la cosmologia e la psicologia, e concernenti il mondo oggettivo esteriore e quello sog-

[9] Si veda SN 4.2.1.6 (PTS IV 207-210).

[10] Sul tema del rapporto fra uomo e mondo fisico si veda C. Cicuzza, *Osservazioni sul concetto di* natura *nel Buddhismo antico. Causalità ed equanimità,* in *Atti del Seminario "La natura nel Pensiero, nella Letteratura e nelle Arti dell'India" in occasione dell'Undicesimo Convegno Nazionale di Studi Sanscriti (Milano 23 novembre 2002)*, a cura di G. Boccali - P. M. Rossi, Torino 2004, pp. 1-19.

gettivo interiore». E a conclusione del suo interessante studio scrive: «La nozione "mondo" è come la nozione "sé": essa non esiste in se stessa come cosa reale, ma è un mero concetto, una costruzione mentale»[11].

Su questo problema è particolarmente significativo il *Kevaṭṭa-sutta*[12]: nel discorso, il Buddha racconta a Kevaṭṭa di un monaco il quale gli ha chiesto dove i quattro elementi – aria, fuoco, acqua e terra – scompaiono senza residuo. Il Buddha gli risponde che la sua domanda va posta in un altro modo[13]:

> Così deve essere posta la domanda: «Qual è il luogo dove la terra, l'acqua, il fuoco e l'aria non si stabilizzano e non si radicano, dove il lungo e il corto, il sottile e lo spesso, il buono e il non-buono, dove il nome e la forma sono totalmente distrutti?». E a questa domanda la risposta è: «Quel luogo è la coscienza senza attribuiti (*anidassana*), senza fine (*ananta*), luminosa ovunque (*sabbato pabhā*)[14]. Qui la terra, l'acqua, il fuoco e l'aria non si stabilizzano e non si radicano; qui il lungo e il corto, il sottile e lo spesso, il buono e il non-buono, il nome e la forma sono totalmente distrutti. Con la cessazione della coscienza, tutto questo è qui portato a distruzione».

Quindi ogni progresso nell'annullamento della potenzialità cumulativa della coscienza (p. *viññāṇa*, s. *vijñāna*) e nella sua purificazione porta all'impossibilità, per gli elementi, di prendere la coscienza stessa come base e di costituire il supporto materiale per una nuova esistenza. La fine della coscienza è la fine del mondo.

Un'ulteriore spiegazione di questo concetto compare nel *Rohitassa-sutta*, dove il giovane dio (*deva*)[15] Rohitassa chiede al Buddha se è possibile, viaggiando in ogni luogo e senza sosta, raggiungere la fine del mondo, lì dove non c'è nascita, invecchiamento, morte, passaggio in una successiva esistenza e rinascita. Il Buddha gli risponde[16]:

> Fratello, io ti dico che la fine del mondo, lì dove non si nasce, non si invecchia, non si muore, non si passa in un'altra esistenza e non si rinasce, non è conoscibile, non è visibile e non è ottenibile neanche viaggiando. […] Ma allo stesso tempo, fratello, io ti dico che non si può porre fine alla sofferenza se non si raggiunge la fine del mondo. Ed è proprio in questo corpo fisico, dotato di percezione e di mente, che io faccio conoscere il mondo, l'origine del mondo, la cessazione del mondo e il sentiero che conduce alla cessazione del mondo.

Rohitassa, il quale possiede in quanto *deva* il potere di volare e di spingersi fino agli estremi limiti del mondo, chiede al Buddha se è possibile raggiungere un luogo dove poter conoscere, vedere e ottenere la fine del mondo fisico, la fine dell'intero universo. Ma Buddha gli risponde non riferendosi più solo al mondo fisico, ormai attentamente esaminato nelle sue innumerevoli vite precedenti, quanto a quello dei

[11] Si veda R. Gethin, *Cosmology and Meditation. From the Aganna-sutta to the Mahayana Buddhism*, in "History of Religions", 36/3 (1997), pp. 183-217. Il concetto è ripreso anche in R. Gethin, 1998, pp. 119-126.

[12] Si veda DN 11 (PTS I 211-223).

[13] Si veda DN 11 (PTS I 223). Si veda anche SN 1.1.2.7 (PTS I 15).

[14] Il senso di *anidassana* è che questa coscienza è "priva di elementi visibili", "che va al di là della sfera della coscienza visiva". Il soggetto di questa stanza, stando al famoso passo che compare nel commento al *Majjhima-nikāya*, è il Nibbāna stesso. Sempre dal medesimo commentario abbiamo tratto la traduzione di *sabbato pabhaṃ* che si avvale della prima delle tre spiegazioni in esso presenti. Su tutto questo si veda Ps (PTS II 413) *ad* MN 49.25 (PTS I 329).

[15] Tutte le scuole buddhiste accettano la presenza di divinità appartenenti al pantheon hindū: questi *deva* hanno ottenuto la rinascita nei paradisi attraverso le buone azioni compiute in vite precedenti, ma dovranno lasciare questa condizione di grande benessere per rinascere come uomini e tentare di ottenere il risveglio (*bodhi*) o, nel caso di eccelsi livelli di purezza, entrare direttamente nel Nibbāna senza passare nella rinascita umana.

[16] SN 1.2.3.6 (PTS I 61-2). Cfr. anche AN 4.5.5 (PTS II 47-9).

fenomeni condizionati, sia materiali sia mentali, spostando in tal modo l'intero discorso da un livello unicamente esteriore ad uno che prevede la presenza combinata di diversi piani, interiori ed esteriori, che interagiscono fra loro in un continuo rapporto dinamico[17]. E la fine del mondo di cui parla è l'unica che può consentire all'uomo di trovare l'uscita dai legami del *saṃsāra*.

Quello che qui si afferma con grande decisione è l'inutilità di andare a cercare fuori di noi la realtà della sofferenza e della sua fine definitiva poiché abbiamo il "mondo" anche dentro di noi, e lo possiamo osservare da un punto di vista privilegiato[18]:

> Il mondo è la verità della sofferenza, l'origine del mondo è la verità dell'origine [della sofferenza], la cessazione del mondo è la verità della cessazione [della sofferenza]. Quanto poi al sentiero [che conduce alla cessazione della sofferenza], esso è la verità della via (*maggasacca*). Fratello, io non ti faccio conoscere le quattro nobili verità in riferimento [a cose esteriori, come] erba, legno ecc., ma le faccio conoscere proprio in riferimento a questo corpo, che è composto dai quattro elementi.

Il modo migliore per comprendere il mondo che ci circonda e le quattro nobili verità in esso incastonate, è quello di guardare in questo nostro corpo, composto dai quattro componenti del mondo, e in questa nostra vita. Il mondo è identificato con i sei organi di senso – i cinque organi sensoriali con l'aggiunta della mente (p. *mano*, s. *manas*) – perché essi sono la necessaria condizione per ogni esperienza cognitiva e quindi, in sostanza, per l'esistenza stessa del mondo: solo quando i sei sensi sono presenti e ci consentono di essere degli individui senzienti, il mondo si presenta di fronte a noi. Ecco perché è inutile andare a cercare la fine del mondo in qualche luogo, poiché in questa ricerca noi continueremo inevitabilmente ad usare i nostri sei sensi, e non potremo mai trovarla. Alle affermazioni contenute nel *Rohitassa-sutta*, lo stesso Buddha offre un commento che riassume mirabilmente il concetto[19]:

> Fratello, ciò che, nel mondo, permette ad un individuo di percepire il mondo, di conoscere il mondo, questo è chiamato "mondo" nelle regole disciplinari (*Vinaya*) del nobile.

2.2. Una delle conseguenze di questo modo di concepire il rapporto fra mondo esteriore e mondo interiore, cioè a dire il fatto di affermare che il "cosmo" sia in stretta relazione con la nostra personale vita fisica, mentale e morale, è che si va inevitabilmente ad affermare che è l'uomo stesso a creare in un certo qual modo non solo la sua esistenza ma anche l'universo in cui essa viene vissuta. Questo si collega alla ben nota idea che l'uomo è, a tutti gli effetti, l'unico responsabile della sua esistenza terrena, dipendendo essa dalle azioni (s. *karman*, p. *kamma*) compiute coscientemente sia nelle vite passate sia in quella presente: la forza dinamica scaturita da queste azioni non viene mai meno e, con conseguenze positive o negative che si accordano con la qualità degli atti compiuti, torna inevitabilmente a colui che le ha prodotte modificandone, nel bene o nel male, l'esistenza. Una famosa stanza che appare più volte nella letteratura buddhista recita[20]:

[17] Si veda Spk (PTS I 116).

[18] Si veda Spk (PTS I 117-8).

[19] Si veda SN 4.3.2.3 (PTS IV 95) e Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville (Ma.) 2000, pp. 393-394, nota 182, e p. 1190. 0

[20] Si veda il testo in R. Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Śayanāsanavastu and the Adhikaraṇavastu*, Roma 1978, pp. 69, e la traduzione all'interno della *Storia di Muktikā*, in Gnoli, 2001, p. 1107.

> Gli atti non svaniscono mai, neanche in centinaia di evi cosmici: quando raggiungono la giusta combinazione delle condizioni e il momento favorevole, essi sicuramente fruttificano per le creature.

Perché l'azione possa generare esistenze future e, al loro interno, possa dar luogo a condizioni favorevoli o avverse, essa deve essere stata compiuta in modo assolutamente cosciente, ossia deve essere il frutto di un atto di volontà. Il fatto che il *karman*, l'azione dell'uomo, sia connesso con un fattore del tutto mentale come l'intenzione o volontà, è chiaramente attestato nell'*Aṅguttara-nikāya*[21], e a questo passo Vasubhandu fa direttamente riferimento nell'*Abhidharmakośa*[22]:

> La varietà del mondo sorge dall'azione, ed essa [azione] è la volizione e ciò che è prodotto dalla volizione. La volizione è l'azione mentale: essa dà luogo a due tipi di azioni, quelle corporali e quelle vocali.

Il *karman* accumulato nel corso delle molteplici vite di ogni uomo ha bisogno, quindi, di una possibilità di dipanare la sua potenza in un'altra vita e, quindi, in un mondo. Così come la conclusione di una vita non può fermare il *karman* di nessun essere vivente, allo stesso modo neanche la fine di uno degli infiniti cicli cosmici, che si susseguono senza soluzione di continuità alternando perenni creazioni a complete dissoluzioni dell'intero universo, è in grado di interrompere la forza delle azioni compiute dall'intera umanità: esse necessitano di un nuovo "campo" che rappresenti il luogo dove mandare a compimento il loro potenziale e la base nella quale attuarsi. Così il mondo fisico si sviluppa – iniziando dal cerchio del vento che a sua volta riposa nello spazio (*ākāśa*) – proprio grazie all'influenza (*ādhipatya*) del *karman* degli esseri[23]. Ecco, quindi, che si formano i vari universi nei quali si raccolgono le esistenze formatesi dall'influsso dei vari *karman* personali.

È interessante notare come, alla luce di quanto detto finora, appaia del tutto infondata l'annosa e forviante idea che il percorso spirituale di un uomo sia, secondo il buddhismo, isolato e assolutamente individuale. La possibilità di evoluzione spirituale di ogni individuo, infatti, è ineluttabilmente legata a quella degli altri e all'esistenza dell'intero universo.

Fatte tutte queste necessarie premesse, apparirà probabilmente meno singolare l'idea che la montagna, così come qualsiasi fattore appartenente al mondo esteriore, possa in qualche modo essere connessa con un aspetto interiore, fisiologico, mentale e perfino morale.

Lo stesso rito del pellegrinaggio che spesso è legato alla montagna, assume valenze anche interiori. A questi due temi, "montagna" e "pellegrinaggio", osservati da questo particolare punto di vista, e agli elementi ad essi connessi, dedicheremo le pagine seguenti.

[21] Si veda AN 6.6.9 (PTS III 415) e Kv 8.9 (PTS 393): «Io dico, o monaci, che l'azione è volontà. Un uomo compie un'azione corporale, vocale e mentale [solo] dopo che vi sia stato un atto di volontà». Insieme alla volontà (*cetanā*) vi sono molti altri fattori mentali connessi con il *karman*, ma l'atto di volontà connota moralmente l'azione che si sta compiendo. Si veda Nyanaponika Thera e Bhikkhu Bodhi, *Numerical Discourses of the Buddha*, London 1999, pp. 173, 302, e P. A. Payutto, *Good, Evil and Beyond. Kamma in the Buddha's Teaching*, Bangkok 1997.

[22] Si veda AbhK 4.1.

[23] Ciò è attestato, per esempio, nell'*Abhidharmakośa* e nella *Yogācārabhūmi*: si veda AbhK 3.45 e la YĀB (edizione di V. Bhattacharya, p. 36) in Y. Kajiyama, *Buddhist Cosmology as Presented in the Yogācārabhūmi*, in *Wisdom, Compassion and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, a cura di J. A. Silk, Honolulu 2000, pp. 190-191.

3. La cosmologia delle prime scuole e l'idea di montagna sacra

3.1. Nella grandiosa opera di Vasubandhu, l'*Abhidharmakośa*, che espone le dottrine da un punto di vista della scuola Sarvāstivāda, il terzo capitolo è in gran parte dedicato al mondo (*loka*). In esso – così come nei testi del canone pāli – l'universo appare diviso in tre sfere di esistenza (*dhātu*): quella legata alla passione (*kāma*), quella legata alla forma (*rūpa*) e quella legata all'assenza di forma (*arūpa*). Queste sfere di esistenza, oltre ad essere dei veri e propri luoghi fisici, rappresentano anche dei luoghi puramente mentali, dove l'uomo può soggiornare e rinascere grazie a pratiche meditative [24]. Esse sono situate all'interno di un complesso sistema cosmologico che prevede, al suo centro, una montagna chiamata Meru (o Sumeru). Soprattutto a questo monte, sacro sia per gli hindū sia per i buddhisti, rivolgeremo la nostra attenzione, tralasciando per ragioni di spazio le molte altre montagne considerate sacre nella tradizione indiana (Kailāsa, ecc.).

Il Meru è la montagna che, nella cosmologia sia hindū sia buddhista, è posta al centro del cosmo [25]: essa è alta, secondo la tradizione, 84.000 *yojana*, vale a dire circa 940.800 chilometri, se riteniamo lo *yojana* di sette miglia [26].

Il monte Meru rappresenta il centro di un universo (*lokadhātu*) concepito come formato da un cerchio di vento (*vāyumaṇḍala*) che fluttua nello spazio (*ākāśa*); su questo cerchio di vento è posto il cerchio di acqua (*jalamaṇḍala*); sul cerchio di acqua troviamo il cerchio della terra dell'oro (*kāñcanamaṇḍala*, *kāñcanacakra* o *kāñcanamayī bhūmi*) e su questa sorta di "cilindro" a più strati vi sono, poi, tutti i successivi elementi. Al centro del cerchio della terra – al cui perimetro troviamo una catena montuosa chiamata Cakravāḍa (p. Cakkavāḷa) che evita alle acque oceaniche che si trovano sul Kāñcanamaṇḍala di cadere nello spazio vuoto – vi è il monte Meru di forma piramidale a base quadrata, con una serie di catene montuose, via via decrescenti, che lo circondano. Nei quattro punti cardinali, nella parte esterna delle catene pre-Meru, ci sono i quattro continenti e a sud si trova il Jambudvīpa, cioè a dire il nostro mondo, di forma triangolare.

Il monte Meru è immerso nelle acque fino alla sua esatta metà. I cosiddetti inferni – nei quali la permanenza non è, però, né definitiva né eterna, non esistendo in questo mondo nulla che possa essere considerato immutabile – sono otto e si situano sotto il Jambudvīpa, dove abitano anche i trapassati (*preta*), governati da Yama. Alcuni fra i *deva* del Kāmadhātu, cioè gli dei appartenenti alle prime due classi divine – *Cāturmahārājika* e *Trāyastriṃśa* (p. *Tāvatiṃsa*) –, sono posti rispettivamente alle pendici e sulla cima del monte Meru; gli altri *deva* del Kāmadhātu e quelli del Rūpadhātu vivono in palazzi aerei (*vimāna*) che sono situati nello spazio sovrastante il monte Meru. I palazzi diventano sempre più grandi perché le dimensioni dei *deva* aumentano con l'innalzarsi del loro livello.

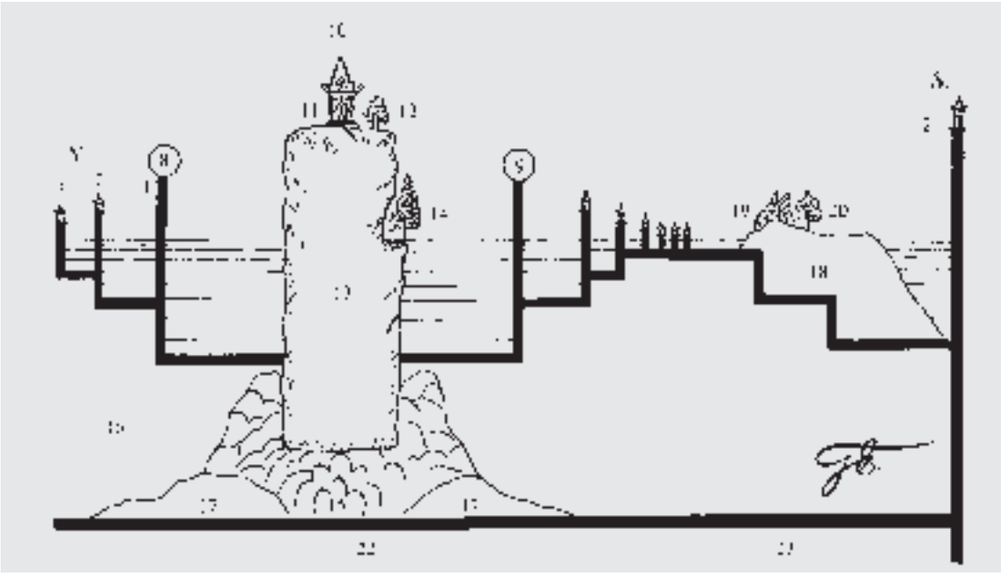
[24] Nella letteratura dell'Abhidhamma viene esplicitamente affermata l'equivalenza fra questi tre livelli cosmici e i tre relativi livelli psicologici (*avacara*), a loro volta corrispondenti al modo in cui gli esseri vivono nei tre mondi. Si veda *Abhidhammāvatāra* 5, vv. 182-290 (PTS 35-42) e Gethin, 1998, pp. 121-122.

[25] Nella cosmologia hindū il monte Meru è anche al centro del Jambudvīpa, il continente dove vive l'umanità, mentre per i buddhisti questo continente, come vedremo poco più sotto, è posto a sud del monte Meru.

[26] Oppure 1.209.600 chilometri, se riteniamo lo *yojana* di nove miglia, misura accettata anche nel Siam (si veda G.E. Gerini, *Chūḷākantamaṅgala or the Tonsure Ceremony as Performed in Siam*, Bangkok 1976^2 [1893^1], p. 67, nota *). L'esatta misura dello *yojana* è oggetto di discussione fra gli studiosi ed è difficilmente quantificabile con precisione. Si veda P. Skilling, *A Note on Dhammapada 60 and the Length of the Yojana*, in "Journal of the Pali Text Society", XXIV (1998), pp. 149-170.

3.2. Questa la cosmologia del buddhismo secondo l'*Abhidharmakośa*[27]. Non sembrano esserci basilari differenze fra questa descrizione dell'universo e quella contenuta in alcune opere appartenenti alla tradizione Theravāda e in altre – di cui ci occuperemo nella parte conclusiva di questo lavoro – appartenenti a scuole tantriche. Per quanto riguarda il Theravāda, possiamo contare su vari testi in lingua pāli, composti in Thailandia, come la *Cakkavāḷa[ttha]dīpanī*, la *Lokapaññatti*[28], il *Loka[ppa]dīpakasāra*, che rivestono un'eccezionale importanza per gli studi buddhisti non solo relativi al sud-est asiatico. Insieme a queste opere possiamo segnalare altri lavori di derivazione birmana quali la *Pañcagatidīpanī*, la *Chagatidīpanī* e la *Candasuriyagatidīpanī*[29].

A questi testi dobbiamo aggiungere il *Trai Phum Phra Ruang*[30], una delle più importanti opere letterarie in lingua thailandese, composta nel XIV secolo, nella Thailandia del nord, da Phya Lithai. Il *Trai Phum Phra Ruang* offre una descrizione del monte Meru molto simile a quella che si trova nell'*Abhidharmakośa*: esso ha le stesse dimensioni ed è circondato dalle sette catene montuose "pre-Meru" che, però, hanno diverse posizioni (fig. 2).



2. *Il monte Meru e le catene montuose che lo circondano, secondo il* Trai Phum Phra Ruang. (Disegno di G.E. Gerini, tratto da G.E. Gerini, *Chūḷākantamaṅgala or the Tonsure Ceremony as Performed in Siam*, Bangkok 1976[2] [1893[1]]. Per gentile concessione della Siam Society).

3.3. In una recente pubblicazione alcuni studiosi delle tradizioni religiose thailandesi hanno mostrato come il concetto di montagna sacra sia legato a vari fattori[31]: al mito, alla leggenda o alla storia[32]; alle divinità di origine bramanica e agli antichi

[27] Non sono molte le opere buddhiste pervenuteci che trattano di cosmologia. Poco sopra si è fatto riferimento al terzo capitolo dell'*Abhidharmakośa* e ad una sezione della *Yogācārabhūmi*: a queste si devono aggiungere, ovviamente, molte opere accessibili in traduzione tibetana e cinese.

[28] L'opera fu composta nell'antico Siam e presenta evidenti legami con la *Lokaprajñapti* in sanscrito, con il *Mahāvastu* e con il *Divyāvadāna*. Si veda E. Denis, *La Lokapaññatti et les Idées Cosmologiques du Bouddhisme Ancien*, 2 voll., Lille-Paris 1977.

[29] Si veda Oscar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, New Delhi 1997, pp. 182-185.

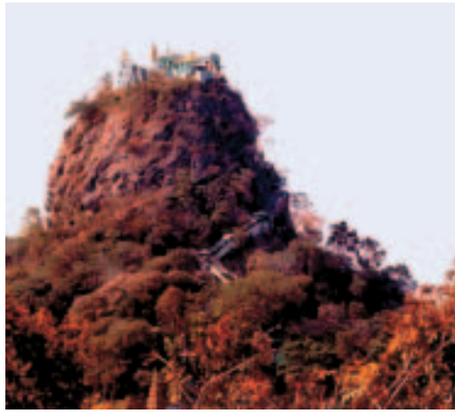
[30] Si veda G. Cœdés & C. Archaimbault, *Les Trois Mondes*, Paris 1973, e F.E. Reynolds - M.B. Reynolds, *Three Worlds according to King Ruang*, Berkeley (Ca.) 1982. Fra i primi occidentali a menzionare e studiare questo testo fu senza dubbio il colonnello G.E. Gerini nel suo lavoro *Chūḷākantamaṅgala or the Tonsure Ceremony as Performed in Siam*, Bangkok 1976[2] [1893[1]], pp. 65-77.

[31] Si veda D.K. Swearer - S. Premchit - P. Dokbuakaew, *Sacred Mountains of Northern Thailand and their Legends*, Chiang Mai 2004, pp. 21-24.

[32] Nel caso della Thailandia abbiamo i *tamnān*, cronache o storie leggendarie, molto vicine ai *nithān* (p. *nidāna*), parola che generalmente indica un racconto mitologico. Si veda D.K. Swearer - S. Premchit, *The Legend of Queen Cāma*, Albany 1998, p. 5.

vati (p. *isi*, s. *ṛṣi*); agli spiriti e alle divinità tutelari (per esempio gli *yakkha* [s. *yakṣa*]); al concetto di regalità; alla figura del Buddha (rappresentata dalle reliquie, dalle impronte dei piedi e da vari tipi di immagini), a quella di monaci particolarmente importanti e venerati; infine al pellegrinaggio. Molti degli elementi messi in risalto in questo studio, incentrato su alcune montagne situate nel nord della Thailandia, possono essere ritenuti validi – a nostro avviso – anche in riferimento ad altri luoghi considerati sacri.

La relazione fra la montagna e gli spiriti o le divinità tutelari, per esempio, è ben esemplificata dal monte Popa[33], nel Myanmar del sud (fig. 3), in cui sono presenti i trentasette spiriti soprannaturali (*nat*)[34], fra i quali il principale è sicuramente Min Mahāgiri, che abita nel più importante tempio di questo monte ma che può essere presente allo stesso tempo in ogni abitazione birmana, simboleggiato da una noce di cocco posta nella parte sud-est della casa[35]. Al pellegrinaggio su questo monte, che si accompagna a complicate celebrazioni (*pwè*), si è aggiunto in seguito anche quello dei buddhisti: infatti il monte Popa è ora anche un centro devozionale dedicato al Buddha e sede di numerosi monasteri Theravāda[36].



3. *Monte Popa (Myanmar).*

Tralasciando gli altri fattori individuati nello studio succitato, i due monti che abbiamo scelto di portare ad esempio sono particolarmente rilevanti per lo studio del rapporto fra la montagna e la figura del Buddha. In questo caso ciò che rende il luogo sacro per i buddhisti è la presenza di reliquie del Buddha (*buddhadhātu*) e quella delle sue orme (*buddhapāda*): tali elementi sono essenziali per l'acquisizione di venerabilità da parte della montagna stessa.

4. Montagna e reliquie: Doi Suthep (Thailandia)

4.1. Il Doi Suthep, letteralmente "la montagna del buon dio"[37], si trova nel nord della Thailandia, a pochi chilometri dalla città di Chiang Mai[38]. La leggenda legata al Doi Suthep è narrata nelle cronache *Tamnam Phra That Doi Suthep*, che offrono informazioni giudicate storicamente attendibili[39]. In questa opera si narra che, nel XIV secolo, alcune sacre reliquie del Buddha furono portate dal monaco Sumana Thera dal regno thai di Sukhothai fino a Chiang Mai, presso il sovrano Kue Na (1355-1385). Le reliquie, appena giunte a Chiang Mai, si divisero miracolosamente

[33] Probabilmente equivalente al sanscrito *puṣpa*, "fiore".

[34] Il fenomeno degli spiriti soprannaturali si riscontra anche fra le popolazioni rurali thailandesi e laotiane (che li chiamano *phī*) e fra quelle cambogiane (che li chiamano *neak ta*). Si veda G. Condominas, *Le bouddhisme au villane. Notes ethnographiques sur les pratiques religieuses dans la société rurale lao (plaine de Vientiane)*, Vientiane 1998, pp. 97-117, e S.J. Tambiah, *Buddhism and the Spirits Cults in North-East Thailand*, Cambridge 1970.

[35] Sulla leggenda legata a Min Mahāgiri (o Nga tin de) si veda M.E. Spiro, *Burmese Supernaturalism*, Englewood Cliffs (N.J.) 1967, pp. 54, 92-95, e Maung Htin Aung, *Folk Elements in Burmese Buddhism*, London 1962, pp. 61-79. Molto interessante è anche la descrizione di riti e festival in onore dei *nat* che si svolgono su montagne o colline: si veda M.E. Spiro, 1967, pp. 108-125 e Y. Rodrigue, *Nat-Pwe. Burma's Supernatural Sub-Culture*, Gartmore 1992. Si veda, inoltre, il classico R.C. Temple, *The Thirty-Seven nats. A Phase of Spirit-Worship Prevailing in Burma*, London 1906.

[36] Si veda M.E. Spiro, 1967, p. 249.

[37] Probabilmente il nome è legato a quello di un saggio, Vāsudeva, che su quella montagna, allora chiamata Ucchupabbata, si appartò a vita eremitica. Si veda D.K. Swearer - S. Premchit, 1998, pp. 5, 42, 137.

[38] La zona fu abitata, prima ancora delle immigrazioni delle popolazioni Tai, all'inizio del XIII secolo, da una popolazione chiamata Lawa, di origine Mon-Khmer.

[39] Il monte viene nominato anche nella *Jinakālamālī* (PTS 72 e sgg.). Si veda anche N.A. Jayawickrama, *The Sheaf of Garlands of the Epoche of the Conqueror being a Translation of Jinakālamālīpakaraṇaṃ of Ratanapañña Thera of Thailand*, London 1978, p. 97.





4. *Monumento dedicato all'elefante bianco che portò le reliquie del Buddha sul Doi Suthep, Thailandia* (L. Gabaude).

5. *Il principale* stūpa *presso il Wat Phra Doi Suthep, Thailandia* (L. Gabaude).

in due: una parte fu conservata nel Monastero del giardino fiorito (Wat Suan Dok), situato nella città, l'altra fu posta sul dorso di un elefante che venne lasciato libero di andare ovunque volesse. L'elefante si diresse verso la montagna e si fermò una volta giunto sulla cima. Quando le sacre reliquie gli furono tolte dal dorso, l'elefante spirò, cadendo al suolo proprio nel punto dove si era fermato (fig. 4). La divisione delle reliquie indica la stretta correlazione esistente fra l'aspetto religioso e quello politico, poiché esse rendono sacro sia il palazzo del re (luogo dedicato alla conduzione delle vicende mondane) sia la montagna (luogo dedicato alla vita spirituale).

Per contenere queste reliquie, sul sito fu costruito uno *stūpa* (p. *thūpa*) ed edificato un monastero chiamato Wat Prathat Doi Suthep (fig. 5). Il luogo è ancora oggi oggetto di venerazione e di pellegrinaggio, ed è sicuramente fra i più importanti dell'intera Thailandia. L'esempio offerto dal Doi Suthep ci permette di analizzare due importanti elementi connessi con la montagna: le reliquie del Buddha e lo *stūpa*.

4.2. Già nel *Mahāparinibbāna-sutta*, alla fine del discorso, c'è una chiara attestazione della presenza degli *stūpa* costruiti per conservare le reliquie del Buddha[40]:

> Venerabile, cosa dobbiamo fare con i resti mortali del Tathāgata?

[40] DN 16 (PTS II 141-142). Il testo è stato leggermente riassunto ed alcune ripetizioni sono state eliminate.

> Non preoccupatevi di organizzare funerali, Ānanda. Orsù, impegnatevi per lo scopo più alto, dedicate voi stessi allo scopo più alto, dimorate con vigile sollecitudine, con ardore instancabile, con ferma volontà, nello scopo più alto. Ci sono saggi *khattiya*, *brāhmaṇa* e capifamiglia che sono devoti al Tathāgata: essi si occuperanno dei funerali[41].
>
> Venerabile, cosa dobbiamo fare con i resti mortali del Tathāgata?
>
> Ānanda, essi dovrebbero essere trattati come i resti di un monarca universale (*cakka-vattin*).
>
> Venerabile, come dovrebbero essere trattati i resti di un monarca universale?
>
> Ānanda, i resti mortali di un monarca universale vengono avvolti in un telo di lino nuovo. […] Quindi, dopo aver fatto una pira funebre con ogni tipo di profumi, si fa ardere il corpo del re e si erige uno *thūpa* ad un crocicchio. Così, Ānanda, dovrebbero essere trattati i resti di un monarca universale. Così come, Ānanda, sono trattati i resti di un monarca universale, allo stesso modo dovrebbe essere trattato il corpo del Tathāgata. Uno *thūpa* dovrebbe essere eretto ad un crocicchio per il Tathāgata. Coloro che vi deporranno serti di fiori, profumi o polveri colorate, l'onoreranno e renderanno pacifica e serena la loro mente (*cittaṃ pasādessanti*), raccoglieranno benefici e felicità per lungo tempo.
>
> Ānanda, esistono quattro persone degne di uno *thūpa*. Quali sono queste quattro persone? Un Tathāgata, Arahant, un Buddha pienamente risvegliato è degno di uno *thūpa*. Un Paccekabuddha[42] è degno di uno *thūpa*. Un discepolo del Tathāgata è degno di uno *thūpa*. Un monarca universale è degno di uno *thūpa*. Perché ognuna di queste persone è degna di uno *thūpa*? Perché, Ānanda, pensando: «Questo è lo *thūpa* di un Tathāgata, di un Paccekabuddha, di un discepolo di un Tathāgata, di un monarca universale», una grande moltitudine di persone rendono pacifica e serena la loro mente (*cittaṃ pasādenti*), ed avendola resa serena e pacifica, dopo la morte, dissoltosi il corpo, essi vanno verso un destino buono e risorgono in un mondo celeste. Questa è la ragione, e quelle sono le quattro persone degne di uno *thūpa*.

Sebbene l'elemento devozionale non sia escluso dalle ragioni per le quali si può erigere uno *stūpa*, una grande importanza è data soprattutto agli effetti benefici che si ottengono, a livello mentale, nel momento in cui si è di fronte al luogo ove sono conservati i resti di un Buddha e se ne percepisce in un certo qual modo la presenza fisica[43]: il rasserenamento e la pacificazione della mente che derivano da questa visione sono particolarmente importanti perché, a loro volta, hanno come conseguenza sia quella di condurre verso una rinascita in un'esistenza positiva o addirittura in un paradiso, sia quella di portare la persona ad agire in modo costruttivo e moralmente corretto ai fini del risveglio.

Nel *Mahāparinibbāna-sutta* non si parla di alcuna "grazia" che deriverebbe dalla visione di uno *stūpa*, ma solo di un miglioramento obiettivo della condizione della mente: ogni forma di pellegrinaggio, quindi, ha caratteristiche essenzialmente attive, mai passive, ed è animata da una concreta attenzione ai fattori che realmente possono condurre un uomo al risveglio (*bodhi*).

[41] In questa prima parte del *sutta* osserviamo che l'attenzione del Buddha è posta immediatamente sulla pratica meditativa e l'importanza dei funerali e della conservazione dei suoi resti è sicuramente inferiore rispetto a quella dell'effettivo impegno nel cammino spirituale.

[42] Ovvero un maestro che, pur avendo raggiunto il risveglio ed essendo divenuto un *buddha*, non insegna il Dhamma. Su questo tema si veda R. Kloppenborg, *The Paccekabuddha. A Buddhist Ascetic. A study of the paccekabuddha in Pāli canonical and commentarial literature*, Leiden 1974.

[43] Si veda G. Schopen, *Ritual rights and bones of contention: more on monastic funerals and relics in the Mūlasarvāstivāda-Vinaya*, in "Journal of Indian Philosophy", 22 (1994), pp. 31-80.

Una montagna, un *cetiya* (s. *caitya*) o uno *stūpa*, sono considerati "sacri" per il fatto di contenere delle reliquie del Buddha o una testimonianza fisica del suo passaggio, come l'impronta del piede; ma questi elementi sono considerati, a loro volta, "sacri" poiché essi sono ritenuti in grado di produrre degli evidenti vantaggi nella vita del fedele, apportando serenità mentale, grandi benefici nell'accumulo di meriti spirituali e, di conseguenza, frutti positivi nella vita attuale o in quelle future.

Non entreremo nella complessa discussione sul termine "sacro" e sulla possibilità che esso possa essere usato in ambito indiano. Per quanto riguarda il buddhismo, o perlomeno alcune scuole buddhiste, il termine "sacro" può essere considerato valido solo se si esclude ogni possibile legame con un dio. Il concetto di "sacro" è esemplificato molto bene dall'esempio del monte Meru, che è sacro non tanto per la presenza delle divinità quanto per la presenza di reliquie del Buddha conservate nel Cūḷāmaṇicetiya (del quale si parlerà più sotto) e per il fatto che il pellegrinaggio svolto su di esso – fisico o mentale che sia – porta dei concreti vantaggi nel processo di liberazione del pellegrino. In aggiunta al fatto che la sacralità del posto è essenzialmente dovuta alla presenza di reliquie o di immagini del Buddha, essa può essere causata dalla presenza anche momentanea, in quel luogo, di un Buddha che lo ha reso in un certo qual modo "sacro". Ricordiamo, per esempio, che esistono delle leggende nelle quali si narra la peregrinazione del Buddha nel nord della Thailandia grazie alla quale il suolo è divenuto "sacro" in quanto trasformato in territorio del Buddha (*buddhadesa*)[44].

Nel mondo moderno, così come accadeva probabilmente anche in quello antico, il modo di intendere la sacralità di un luogo varia non solo da cultura a cultura, ma anche da regione a regione. A questo proposito è interessante notare come la parola maggiormente usata in Thailandia per tradurre "sacro", *saksid*, esprima un'idea di sacralità caratterizzata da una forma molto accentuata di "potenza", "intensa capacità di realizzazione"[45].

Uno dei termini più usati in Myanmar, *mraṅ mrat*, dà invece maggiore enfasi all'idea di purezza. Un aiuto fondamentale per la comprensione dell'idea di "sacralità" nella tradizione buddhista, può venire sicuramente dall'analisi dei testi canonici e dallo studio delle pratiche devozionali e rituali – appartenenti al passato o svolte anche nel mondo contemporaneo – che hanno una qualche correlazione con elementi o persone ritenute sacre.

La sacralità può anche essere trasmessa attraverso alcune pratiche connesse con l'idea di purificazione della materia operata dalla stessa parola del Buddha: questo argomento ricopre, come vedremo più avanti, un ruolo fondamentale nel buddhismo tantrico. Di grande interesse è la presenza, nella letteratura buddhista lānnā e laotiana, dell'idea secondo la quale una persona che salvaguarda i versi della Perfezione della saggezza deve essere riverita e rispettata da tutti gli uomini e da tutti i *deva* come se fosse egli stesso una vera e propria reliquia in un *cetiya*. Possibili paralleli sono rintracciabili anche in testi mahāyānici, dove viene esplicitamente affermata la capacità della parola del Buddha di trasformare delle zone della terra e di renderle sacre e venerabili come fossero a tutti gli effetti dei *caitya*[46].

[44] Si veda D. K. Swearer - S. Premchit - P. Dokbuakaew, 2004, p. 24.

[45] Il termine deriva dalla radice pāli *sak* (s. *śak*), "avere potere", "essere in grado di". La parte conclusiva della parola, *-sid*, deriva dal pāli *siddhi*, "realizzazione", "facoltà soprannaturale".

[46] Su tutto questo si veda P. Skilling, *Pieces in the Puzzle. Sanskrit Literature in Pre-modern Siam* [di prossima pubblicazione].

4.3. La struttura basilare dello *stūpa*[47], la costruzione di cui si parlava nel *Mahāparinibbāna-sutta* destinata a contenere i resti mortali del Buddha, è formata da un "recinto sacro", una balaustra (*vedikā*), che si apre generalmente ai quattro punti cardinali con quattro portali (*toraṇa*) i quali permettono l'accesso alla struttura vera e propria. Lungo la circonferenza della costruzione si possono trovare immagini sacre o bassorilievi con scene delle vite passate del Buddha raccontate nei *Jātaka*, che i devoti osservano e meditano durante la *pradakṣiṇā,* la deambulazione in senso orario. Sulla cima dello *stūpa* si trova un'altra piccola balaustra (*harmikā*) con gli ombrelli della regalità (*chatra*), di solito sette, infissi nella parte finale dell'asse centrale (*yaṣṭi*). Esistono delle evidenti connessioni fra lo *stūpa* e il monte Meru, di cui esso può rappresentare la "copertura" (*aṇḍa*)[48], ma in tutto il sud-est asiatico quasi ogni monumento e tempio è considerato la rappresentazione di una "montagna", generalmente il monte Meru[49]. Ci sono inoltre ragionevoli ipotesi che potrebbero portarci a leggere lo *stūpa* come una rappresentazione fisica dello stesso Buddha[50]. Gli *stūpa* vengono generalmente suddivisi, sulla base della loro forma esteriore, in tre diversi gruppi: quelli a forma di duomo, quelli a piani decrescenti e quelli a torre. Le funzioni che lo *stūpa* può avere sono essenzialmente tre: quella di reliquiario; quella di memoriale (edificio eretto in particolari luoghi importanti in relazione alla vita del Buddha); quella di offerta votiva (edificio eretto come atto meritorio).

4.4. Come già attestato nel *Mahāparibbāna-sutta*[51], lo *stūpa* non viene costruito solo per contenere le reliquie del Buddha, ma anche quelle di santi buddhisti, vale a dire di maestri particolarmente venerabili[52]. Nei testi pāli in luogo di *stūpa* compare soprattutto il termine *cetiya*[53], che sembra essere usato per comprendere ogni tipo di costruzione contenente elementi venerati dai religiosi e dai laici, compreso lo stesso *stūpa* che conserva reliquie. In un testo del canone pāli leggiamo[54]:

> Il *cetiya* è di tre tipi: il *cetiya* rappresentato dagli strumenti [usati dal Buddha o dai santi] (*paribhoga*), il *cetiya* commemorativo (*uddissaka*) e il *cetiya*-reliquiario (*dhātuka*). Il primo indica [, per esempio,] l'albero della *bodhi*, col secondo s'intendono le immagini del Buddha, e col terzo ci si riferisce agli *thūpa* dotati di reliquie (*dhātu*), cioè quelli che contengono al loro interno delle reliquie.

[47] Prendiamo come esempio la struttura degli *stūpa* di Bhārhut e di Sāñchī, in India. Si veda B. Rowland, *The Art and Architecture of India. Buddhist, Hindu, Jain*, New York 1984, pp. 77-111.

[48] P. Mus, *Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme fonde sur la critique archéologique des textes*, Hanoi-Paris 1935[1] (New York 1978[2]), pp. 107 sgg.

[49] A. B. Griswold, Ch. Kim e P. H. Pott, *Burma, Korea, Tibet*, London 1964, p. 34.

[50] Si veda sotto, § 8.4, e A. Snodgrass, *The Simbolism of the Stupa*, Delhi 1992, pp. 226-233, 360-365. A nostro avviso il pur pregevole lavoro di Snodgrass può, di tanto in tanto, accentuare in modo eccessivo l'aspetto simbolico dello *stūpa*, che rimane comunque una chiave di lettura sicuramente valida.

[51] Vedi sopra, § 4.2.

[52] Il concetto di "santo" nel buddhismo è un argomento particolarmente complesso. Spesso l'idea di santo coincide con quella di asceta, probabilmente per il fatto che l'asceta è quello che maggiormente può avere ripetuto accesso alle pratiche meditative, cioè a quelle pratiche che portano al risveglio. Si veda L. Gabaude*, Where Ascetics Get Comfort and Recluses Go Public. Museums for Buddhist Saints in Thailand*, in *Pilgrims, Patrons, and Place. Localizing Sanctity in Asian Religions*, a cura di P. Granoff e K. Shinohara, Vancouver 2003, p. 109.

[53] Il termine *cetiya* è pāli e corrisponde al sanscrito *caitya* e al thai *cedī*. Sul significato di *cetiya* si è molto dibattuto: il termine deriva da *ci* "accumulare", "costruire sovrapponendo" ma si può anche ritenerlo derivato da *cit* "pensare", "ricordare". Si veda *Khuddakapāṭha-aṭṭhakathā* 8.7 (PTS p. 222) e Dhp-a 14.9 (PTS III 251), Sv (PTS II 596) *ad* DN 16.6.21 (PTS II 160). Si veda anche J. S. Strong, *Relics of the Buddha*, Princeton 2004, pp. 19-20, nota 50.

[54] *Khuddakapāṭha-aṭṭhakathā* 8.7 (PTS 222). Si veda inoltre Dhp-a 14.9 (PTS III 251) dove si parla di *sarīracetiya* in luogo di *dhātucetiya*.

L'uso codificato nei testi trova riscontro nelle tradizioni di vari paesi del sud-est asiatico, sia in epoche antiche sia in quella contemporanea. Per quanto concerne la Thailandia, il *cedī*, corrispondente al pāli *cetiya*, diviene il termine più usato per indicare la costruzione che conserva gli oggetti degni di venerazione. L'utilizzo del termine *cedī* in luogo di *stūpa*, quand'esso contiene le reliquie corporee, è attestato in Thailandia soprattutto nella zona centrale, mentre sia nel nord e nel nord-est del paese sia in Laos il termine usato è *that*[55]. Il tradizionale elenco delle funzioni del *cetiya* riveste una particolare importanza, in quanto mostra l'ampiezza e la varietà degli elementi che possono essere in esso conservati[56]: *dhātucetiya*, che contiene le reliquie, spesso cristallizzate e contenute a loro volta in piccoli *stūpa*; *paribhogacetiya*, che contiene oggetti usati dalla persona venerabile; *dhammacetiya*, che contiene parti di testo o libri; *uddesikacetiya*, immagini (commemorative o indicative) ecc. della persona venerabile. In tempi moderni, alcuni di questi *cetiya* sono divenuti dei veri e propri musei, talvolta talmente costosi da suscitare l'indignazione dei monaci più vicini ad uno stile di vita sobrio[57].

4.5. Un elemento interessante che è in relazione con il monte Meru e che ne mostra la sacralità non tanto per la presenza delle divinità quanto per il fatto di essere il luogo dove si conservano le reliquie del Buddha, è quello che si riscontra in Thailandia, dove sia il padiglione che ospita il funerale di un membro della famiglia reale (e, in tempi moderni, di ogni persona defunta) sia la vera e propria pira funebre sono chiamate "Meru" (th. *men*)[58].

La connessione fra il monte Meru e la pira funebre ha un'origine lontana. Nel XV secolo, quando il regno di Ayutthaya controllava buona parte del territorio del

[55] Si veda L. Gabaude, *A New Phenomenon in Thai Monasteries: the stūpa-museum*, in *The Buddhist Monastery: A Cross-cultural Survey*, a cura di P. Pichard e F. Lagirarde, Bangkok-Paris 2003, p. 171. Una connessione fra lo *stūpa* e il *caitya* può essere rappresentata dal fatto che la tradizione indiana prevede che entrambi i monumenti possano accogliere reliquie del Buddha. In ambito cinese, invece, solo lo *stūpa* può contenerle. Si veda *Mahāsaṃghika Vinaya* (T 1425, 33:498b); G. Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaelogy, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu 1997, p. 90; J. S. Strong, 2004, p. 20, nota 50; A. Snodgrass, 1992, p. 221.

[56] Si veda l'importante *Paṭhamasambodhidesanā* nella traduzione di P. Skilling e P. Assavavirulhakarn, *Tripiṭaka in Practice in the Fourth and Fifth Reigns: Relics and Images according to Somdet Phra Saṅgharāja Pussadeva's Paṭhamasambodhi Sermon*, in "Manusaya. Journal of Humanities", Special Issue No. 4, 2002, pp. 1-6. Il concetto di *stūpa* come luogo di conservazione di reliquie (*dhātustūpa*) si trova anche in testi mahāyānici come il *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* (2.77 e sgg.).

[57] Si veda Damrong Rajanubhab, *Monuments of the Buddha in Siam*, Bangkok 1973, e L. Gabaude, *Where Ascetics...*, 2003, pp. 108-123.

[58] Su tutto questo si veda K. E. Wells, *Thai Buddhism. Its Rites and Activities*, Bangkok 1975, pp. 221-224, e S. Vallibhotama, *Meru. A Symbol of Continuity and Change in Thai Society*, in "Varasan Mahavidyalay Silpakon Chabap Phiset", 8/1-2 (2530 [1987]), pp. 113-125. La cremazione tradizionalmente non era svolta all'interno dei monasteri della Thailandia del nord e neanche all'interno delle mura della città di Bangkok, ma in appositi cimiteri; oggigiorno invece si trovano crematori anche all'interno dei monasteri sebbene siano sistemati in una zona separata. Il crematorio è costituito da un'alta ciminiera unita ad alcuni padiglioni nei quali sono celebrati i riti funebri. Si veda P. Pichard, *The Thai Monastery*, in *The Buddhist Monastery: A Cross-cultural Survey*, Bangkok-Paris 2003, p. 110. Connesso al monte Meru è anche il *prāsāda* (p. *pāsāda*, th. *prāsāt*). Il *prāsāda* indica normalmente il palazzo centrale del re, costruito a terrazze, che sta al centro della città così come il monte Meru è al centro dell'universo. In Thailandia *prāsāt* può indicare una provvisoria struttura in legno che viene costruita attorno e sopra la bara come una pira (si veda L. Gabaude, *A New Phenomenon...*, 2003, p. 176), anche se il termine continua a significare anche il palazzo regale o l'abitazione dei *deva*. Il primo significato si riferisce probabilmente all'uso finale che ha assunto nella tradizione regale in questi ultimi secoli, mentre il secondo è quello classico, di origine Khmer (e prima ancora indiana) che connette il re sia ai *deva* (in quanto dio egli stesso) sia al concetto di *cakravartin*, vale a dire di sovrano universale posto (come il monte Meru) al centro del suo reame. Su tutto questo si veda S. Vallibhotama, 2530 [1987], pp. 113-125.

Siam poiché aveva assorbito quello di Sukhothai e aveva a più riprese conquistato il vicino regno khmer di Angkor, si fece strada una nuova concezione della sovranità in cui il re non era più considerato solamente un difensore del buddhismo (*dhammarāja*) come era stato nel periodo di Sukhothai, ma veniva in un certo qual modo divinizzato[59].

Questa nuova idea di sovranità traspare in maniera specialmente evidente nei riti legati alla sua incoronazione e in quelli funerari[60]. I primi, in particolare, includono nella loro complessa struttura una vera e propria rappresentazione del cosmo e di tutto quello che di non umano è collegato al monte Meru, come animali mitici, divinità hindū (Śiva, Umā, Viṣṇu), *nāga*, *asura*, ecc.[61]. Dopo un'articolata liturgia che dura per ventuno giorni il re riceve l'iniziazione (*indrābhiseka*) e diviene un Cakravartin, un sovrano universale. In modo analogo, sempre in connessione con Indra che ha la sua dimora proprio sul monte Meru[62], si celebra il rito funebre del re.

La differenza fondamentale fra la complessa liturgia di incoronazione e funeraria realizzata nell'antica civiltà Khmer e quella eseguita in Thailandia, è che il principale intento del rito siamese era quello di enfatizzare l'aspetto sociale e il prestigio politico, mirando soprattutto a mostrare la grandezza del sovrano attraverso una pira funebre di grande sfarzo, nel cuore della città[63]. Il luogo in cui avviene la "divinizzazione" del re, è proprio il monte Meru, lì dove mondo umano e mondo divino sembrano entrare in contatto. È necessario, però, ricordare con chiarezza che, in ambito buddhista, questo rito ha importanza non tanto perché sul monte Meru vi è la presenza delle divinità, quanto perché sul monte Meru esiste un *cetiya*, detto Cūḷāmaṇi, nel quale sono conservate le reliquie del Buddha che lo stesso Indra (o Sakka) venera e onora[64]. Una sacralità dovuta, quindi, non alla presenza dei *deva* ma, ancora una volta, a quella delle reliquie del Buddha che il re, concludendo la sua esistenza terrena, "va a visitare" dando alla sua morte un significato di vero e proprio pellegrinaggio.

In questa interpretazione della figura del re, un ruolo particolarmente importante è assunto dalla concezione dei tre livelli del divino (o di ciò che può essere considerato tale) che appare nei più tardi testi canonici in pāli: il livello della convenzionalità (*sammuti*), corrispondente alle figure che vengono convenzionalmente giudicate simili a *deva* – quindi, ad esempio, il re –, quello della purezza (*visuddhi*), appartenente ai Buddha, ai Paccekabuddha e ai santi buddhisti (*arahant*), e infine quello della nascita (*upapatti*) ovvero quello dei *deva* che nascono e vivono temporaneamente nei mondi paradisiaci[65].

[59] Si veda D. K. Wyatt, *Thailand. A Short History*, Bangkok 1999, pp. 54-55, 61-74.

[60] Si veda H. G. Wales-Quaritch, *Siamese State Ceremonies*, London 1931, pp. 122-123.

[61] *Asura* e *nāga* sono demoni e divinità a forma di serpente.

[62] Indra è chiamato Śakra nei testi buddhisti in sanscrito e Sakka in quelli in pāli.

[63] Si veda S. Vallibhotama, 2530 [1987], pp. 118-122: qui si può trovare una dettagliata descrizione del rito funebre.

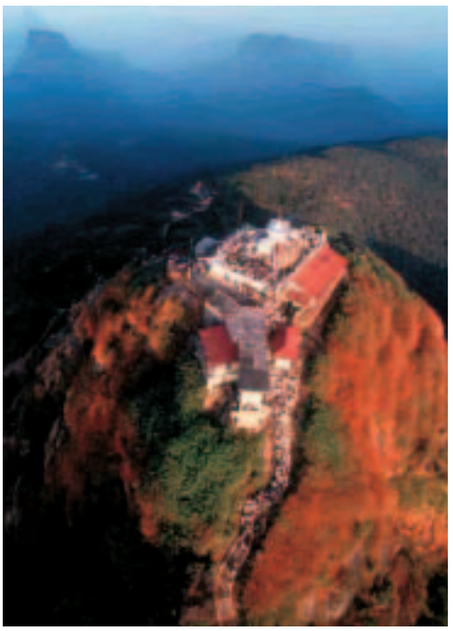
[64] L'episodio narrato nella tradizione Theravāda si trova in Ja (*Nidānakathā*) (PTS I 65) e Bv-a (PTS 283-4). Altre versioni compaiono nel *Lalitavistara* (ed. 186) e nel *Saṅghabhedavastu* (ed. in Gnoli, 1977, p. 91). Sulla questione del dente, sempre conservato nel Cūḷāmanicetiya, si veda sotto, nota 101.

[65] Si veda, per esempio Ps (PTS I 33) *ad* MN 1 (PTS I 2) e *Cūḷaniddesa* (CSCD 92).

5. Montagna e orme: Śrī Pāda (Śrī Laṅkā)

5.1. Un altro esempio di "montagna sacra" particolarmente importante è a Śrī Laṅkā: si tratta del cosiddetto Picco d'Adamo[66], conosciuto nelle fonti classiche come Samantakūṭa ma chiamato oggi anche Śrī Pāda, dove viene venerata un'impronta del piede del Buddha (*buddhapāda*)[67] (fig. 6).

L'idea che un'orma del Buddha possa rappresentare un elemento evocativo molto importante in quanto segno del suo passaggio in un luogo, è già presente nei testi del canone pāli[68]. La venerazione dei *buddhapāda* è attestata in varie località fra le quali le più famose sono: Phra Phutthabat, in Thailandia (nella provincia di Saraburi, non lontana da Bangkok)[69], Wat Pha Baat Phonsan, in Laos (non lontano da Vientiane), Phnom Santuk, in Cambogia (nel distretto omonimo)[70] e nel famoso Wu-tai-shan, la "montagna dai cinque picchi", in Cina[71].



6. *Il monte Śrī Pāda (Śrī Laṅkā) visto dall'alto.*

Alcune fonti in pāli, come il *Mahāvaṃsa*, nominano il monte Sumanakūṭa[72]: in questo stesso testo si narra che, nella sua terza visita presso Śrī Laṅkā, il Beato Buddha lasciò la sua impronta del piede sul monte Sumanakūṭa, dove aveva stabilito la sua residenza il *deva* Mahāsumana[73]. In parti successive della stessa opera si parla del pellegrinaggio che già nel XI secolo veniva svolto in questo sacro luogo. Le parole sono riferite al re Vijayabāhu (1055-1110)[74]:

> Volendo far sì che le persone che si incamminano sul difficile percorso che li porta a venerare l'impronta del Saggio sulla montagna Sumanakūṭa non provino grandi fatiche, egli [il sovrano Vijayabāhu] ha concesso doni al villaggio chiamato Gilīmalaya [od. Gilimale] dove vi erano campi di riso, ecc.

Esistono anche fonti non cingalesi che citano la montagna sacra[75]: quella del monaco cinese Fâ-hien (fine del IV secolo)[76], ma non quella di Hiuen Tsang (VII

[66] Il nome fu dato dai portoghesi che lo chiamarono "Pico de Adam" riferendosi alla tradizione musulmana. Si veda J. E. Tennet, *Ceylon. An Account of the Island Phisical, Historical, and Topographical with notices of its natural history, antiquities and productions*, New Delhi 1996[2] (London 1859[1]), p. 132.

[67] Tradizionalmente nell'isola di Śrī Laṅkā i luoghi sacri per il buddhismo sono sedici (*soḷosmasthāna*) e uno di essi è proprio Śrī Pāda. Si veda J. Clifford-Holt, *The Religious World of Kīrti Śrī*, Oxford 1996, pp. 57-63.

[68] Si veda per esempio il *Doṇa-sutta* (AN 4.4.6, PTS II 37-39), tradotto in E. Conze, *Buddhist Texts Through the ages*, New York 1964, p. 104.

[69] Secondo la tradizione thailandese i siti più venerabili dove il Buddha avrebbe lasciato le sue impronte sono la montagna Suvanamalik, la montagna Suvannabanbot (vale a dire quella che oggi è conosciuta col nome di Phra Phutthabat), la montagna Sumanakūṭa, la città di Yonakapura e il corso del fiume Namadanadi. Si veda L. B. Buribhand, *The Buddha's Footprint in Saraburi Province*, Bangkok 1977, p. 11.

[70] In questo sito si trova l'impronta del solo piede sinistro. Quella del destro sarebbe nei pressi di Ankhor Wat.

[71] Questo sito, nel quale la tradizione vuole abiti Wen-shu, il Bodhisattva Mañjuśrī, sembra essere considerato una sorta di propaggine dell'*āryadeśa*. Si veda D. S. Lopez, *Buddhist Scriptures*, London 2004, pp. 84-89, e M. Aksland, *The Sacred Footprint. A cultural History of Adam's Peak*, Bangkok 2001, pp. 17-23. Per una completa trattazione dei siti in cui sono presenti *buddhapāda* si veda A. M. Quagliotti, *Buddhapadas*, Kamakura 1998.

[72] Si veda *Mahāvaṃsa* 1.33. Altri nomi attestati sono Samantakūṭa, Samantagiri, Sumanagiri e Sumanācala. Si veda G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, Oxford 1997[2] (1938[1]), pp. 1044-1045.

[73] Si veda *Mahāvaṃsa* 1.77-78.

[74] Si veda *Mahāvaṃsa* (*Cūḷavaṃsa*) 58.64-5. Si veda W. Geiger, *Cūlavaṃsa being the more recent part of the Mahāvaṃsa,* parte I, Colombo 1953, pp. 220-221. Per una collocazione storica di questo testo si veda K. R. Norman, *Pāli Literature*, Wiesbaden 1983, p. 140.

[75] Sulle fonti si veda M. Aksland, 2001, pp. 41-55. Le citazioni qui riportate si basano su questo fondamentale e imprescindibile studio.

[76] Nella testimonianza di Fâ-hien troviamo riferimenti a due orme lasciate dal Buddha, una su una montagna e l'altra nella città del re. Si veda J. Legge, *A Record of Buddhist Kingdoms*, Oxford 1886, p. 101-102.

secolo) che indica il monte solo come luogo in cui il Buddha avrebbe rivelato il testo del *Laṅkāvatāra-sūtra*[77]; abbiamo una delle più importanti opere letterarie Tamiḻ, la *Maṇimēkhalai*, che ricorda due volte il monte, chiamandolo Samantam e Samanoi[78]; abbiamo la testimonianza di Marco Polo che lo descrive come il luogo dove sarebbe conservato il sepolcro del Buddha (questo dimostra che non salì mai fino sopra alla cima del monte perché su Śrī Pāda non c'è mai stato alcun sepolcro) ma soprattutto come un luogo sacro anche per i musulmani poiché, secondo loro, le reliquie lì conservate apparterrebbero ad Adamo[79]:

> Seila è una grande isola: è grande come io v'ò contato in adrieto. Or è vero che in questa isola àe una grande montagna, ed è sì diruvinata che persona non vi puote suso andare se no per uno modo: che a questa montagna pendono catene di ferro sì ordinate che li uomini vi possono montare suso. E dicono che in quella montagna si è il monumento di Adam nostro padre; e questo dicono li Saracini, ma l'idolatori dicono che v'è il munimento di Sergamon Borgani.

La testimonianza di Marco Polo è di grande importanza perché rivela che, già in quel tempo, esisteva una tranquilla convivenza di diversi culti, senza alcuna apparente tensione o attrito.

Una delle più antiche testimonianze di cui disponiamo è anche quella trovata in due iscrizioni da Sukhothai che descrivono la richiesta fatta dal sovrano Mahādhammarāja I (circa 1346/7 - 1368/74) di riportare in Siam una copia (*phim*) del *buddhapāda* di Sumanakūṭa per poterne fare ulteriori copie e poterle collocare in varie montagne del territorio[80].

Lo storico Tāranātha (fra il XVI e il XVII secolo) ci conferma che il Picco di Adamo era conosciuto anche in Tibet[81]:

> Anche oggi, nel periodo delle celebrazioni di Śrīpaduka, circa 12.000 monaci (*bhikṣu*), molti dei quali sono Śrāvaka, si riuniscono lì.

Altre tradizioni ritengono che l'orma non sia del Buddha ma di altri maestri spirituali e la venerano in modi diversi[82]. Alcune fonti, come *Il Milione* di Marco Polo citato poco sopra, parlano della devozione islamica al sito, basata sulla supposizione che l'orma sia di Adamo. Ma non è il mercante veneziano a parlare della venerazione cristiana del sito, bensì Oderico da Pordenone, monaco francescano vissuto fra la fine del XIII secolo e l'inizio del XIV. Un altro italiano Giovanni de' Marignolli, anch'egli monaco francescano ma nato a Firenze, ci fornisce altre importanti notizie: egli doveva recarsi a Chennai per venerare il corpo di san Tommaso e invece dovette dirigersi verso Śrī Laṅkā a causa di un'improvvisa tempesta. Giovanni de' Marignolli fu il primo a connettere san Tommaso con il culto del Picco d'Adamo. Esistono, infine, molte opere Tamiḻ che ritengono l'impronta del piede sul Picco d'Adamo essere di Śiva.

[77] Si veda S. Beal, *Buddhist Records of the Western World* London 1884, p. 251.

[78] Si veda A. Krishnaswami, *Maṇimekalai in its Historical Setting*, London 1928, pp. 137-138, 200.

[79] Marco Polo, *Il Milione*, a cura di A. Lanza, Roma 1982, pp. 190-191.

[80] Si veda P. Skilling, *Paṭa (Phra Bot): Buddhist Cloth Painting of Thailand*, in corso di pubblicazione negli Atti del Convegno *Buddhist Legacies in Southeast Asia*, Bangkok 18-20 December 2003.

[81] Si veda *Târanâthae de doctinae buddhicae in India propagatione*, edizione a cura di A. Schiefner, St. Ptersburg 1868, p. 200, linea 19, e *Tāranātha's History of Buddhism in India*, a cura di D. Chattopadhyaya, Calcutta 1980, p. 332. Ringrazio per questo riferimento Peter Skilling.

[82] Si veda M. Aksland, 2001, pp. 118-139.

Nel sito del Picco d'Adamo troviamo una figura divina chiamata Saman, sulla cui vera identità molti studiosi si sono confrontati[83]: la presenza di questa divinità dimostra, ancora una volta, il fatto che a Śrī Laṅkā, così come in India, le religioni siano il più delle volte in grado di compenetrarsi e i loro sentieri spirituali non rappresentino quasi mai reciproci ostacoli. Questa particolarità è messa in risalto proprio dalla descrizione del pellegrinaggio che viene compiuto dai buddhisti per giungere alla vetta del monte e rendere omaggio all'orma del Buddha.

5.2. L'ascesa al monte – facilitata da catene metalliche particolarmente antiche che, secondo le testimonianze di scrittori musulmani[84], sarebbero da associarsi addirittura con Alessandro il grande – è divisa in varie tappe che si svolgono in ordine diverso nelle due vie di salita, sebbene i riti celebrati siano sostanzialmente uguali[85]. Nella prima ci si ferma al tempio della Bodhi e si fa la recitazione dei tre rifugi[86]. Dopo che si è venerato il Buddha si va nel tempio di Viṣṇu dove i meriti positivi acquisiti con la venerazione del Buddha vengono "trasferiti" agli altri *deva* che proteggeranno il cammino e la vita dei pellegrini. Stesso procedimento si effettua nella seconda sosta, a Dondra, dove esiste un altro tempio di Viṣṇu. Altre soste sono fatte soprattutto per ristorare i pellegrini (il dislivello da superare è di circa 2000 metri). La tappa successiva è quella del Mahā Saman Dēvālē, il principale tempio dedicato alla divinità Saman. Poi c'è quella del Makara Toraṇa, la "Porta del drago": essa indica l'entrata nella zona sacra a Saman, con vicino un tempio dedicato a Gaṇeśa. Anche qui, in un luogo che formalmente è sacro per gli hindū, si devono prendere i tre rifugi e recitare i cinque precetti buddhisti. Un'altra sosta viene effettuata lungo un fiume, il Citagaṅgule, dove si compiono le abluzioni. Nella successiva, Geththampane, si fa il rito della "cucitura" che consiste nel fissare una corda ad un albero e nel continuare la salita: se la corda non si rompe questo è considerato un segno di grande auspicio.

All'arrivo sulla sommità, dove si trova l'orma del Buddha, inizia il rito vero e proprio che si svolge all'alba. Esso consiste in una deambulazione (*pradakṣiṇā*) intorno al masso dove è impressa l'orma, alla quale vengono poi offerti fiori, profumi e cibo. A quel punto il monaco fa una breve omelia alla quale segue un'offerta in danaro da parte dei pellegrini che viene utilizzata per il mantenimento del sito.

5.3. La cosa più importante da notare è che l'impronta di un piede, dall'essere un'evidente espressione dell'iniziale aniconismo della tradizione buddhista, rivela nel corso del tempo il suo chiaro significato cosmologico[87]. In un'orma del Buddha è contenuta, sotto forma di simboli[88], la "mappa genetica" dell'intero universo, fisico, psicologico e morale. Esistono dei testi nei quali i centotto simboli rappresentati nei *buddhapāda* più perfezionati vengono spiegati e messi in relazione con le

[83] Un'immagine di Saman è quella che lo rappresenta con un elefante bianco (simbolo regale), con in mano un loto rosso (e uno è tenuto dalla proboscide dell'elefante) e sullo sfondo il monte. Si veda S. Paranavitana, *The God of Adam's Peak*, Ascona 1958.

[84] Si veda J. E. Tennet, 1996[2] [London 1859[1]], p. 139.

[85] Si veda M. Aksland, 2001, pp. 66-89.

[86] I tre rifugi sono il Buddha, il Dhamma e il Saṅgha, cioè la comunità buddhista.

[87] Si veda C. Bautze-Picron, *Some Observations on the Cosmological Buddhapadas at Pagan*, in "Journal of Bengal Art", 8 (2003), pp. 19-68.

[88] Sui simboli presenti sul *buddhapāda* e sulla loro evoluzione si veda P. Skilling, *Symbols on the Body, Feet, and Hands of a Buddha. Part I-Lists*, in "Journal of the Siam Society", 80/2 (1992), pp. 67-79.

varie dottrine buddhiste[89]. È interessante notare come nel Mahāyāna non esistono liste di questi simboli presenti sulle mani o sui piedi del Buddha, ma in genere nei testi mahāyānici si trovano solo le liste delle 32 caratteristiche (*lakṣaṇa*) e degli 80 attributi (*anuvyañjana*)[90].

Nel *buddhapāda*, senza giungere a tali livelli di sottigliezza filosofica, i devoti vedono probabilmente quello che un'orma rappresenta, cioè a dire il passaggio di una persona e la testimonianza della sua presenza passata, la sacralizzazione di un luogo per il fatto che in quel luogo egli ha camminato, ha vissuto, e ha predicato il Dhamma. Anche se non attestato in nessuna fonte a noi conosciuta, possiamo pensare che anche qui sia particolarmente importante l'effetto psicologico che l'orma del Buddha ha nella mente del devoto, rinvigorendo la sua fiducia e le sue motivazioni nel proseguimento del cammino spirituale.

6. *Pellegrinaggio fisico e pellegrinaggio mentale*

6.1. Sia il Doi Suthep sia il Sumanakūṭa ci consentono di prendere in esame il concetto di "pellegrinaggio".

Nel buddhismo, l'idea di viaggio verso un luogo considerato sacro, è assai antica: lo stesso Aśoka, al decimo anno dalla sua consacrazione, compì una spedizione, definita *dhammayātrā*, presso Bodhgayā, il luogo ove Buddha raggiunse il risveglio, e con questo atto istituì la tradizione del pellegrinaggio[91]. Il consiglio di visitare alcuni luoghi legati alla vita del Buddha e considerati particolarmente importanti, è presente già nel *Mahāparinibbāna-sutta*[92]:

> Venerabile, in precedenza i monaci che avevano trascorso la stagione delle piogge in vari posti venivano a vedere il Tathāgata, e noi davamo loro il benvenuto affinché dei monaci così bene addestrati potessero vederti e mostrare il loro rispetto. Ma ora, Venerabile, con l'estinzione del Beato, non avremo più la possibilità di dare il benvenuto a dei monaci così bene addestrati affinché costoro possano vederti e mostrare il loro rispetto.
>
> Ānanda, esistono quattro luoghi la cui vista dovrebbe suscitare un'impellente commozione (*saṃvega*)[93] nel figlio di buona famiglia che ha profonda fiducia (*saddhā*). Quali sono? Vedendo il luogo dov'è nato il Tathāgata[94], il figlio di buona famiglia che ha profonda fiducia dovrebbe provare un'impellente commozione. Vedendo il luogo dove il Tathāgata ha raggiunto il risveglio supremo[95], egli dovrebbe provare un'impellente commozione. Vedendo il luogo dove il Tathāgata ha messo in movimento la ruota del Dhamma[96], egli dovrebbe provare un'impellente commozione. Vedendo il luogo dove il Tathāgata si è estinto definitivamente nell'elemento del Nibbāna senza residuo[97], egli

[89] Si veda *The Buddhapādamaṅgala by Indhajoti. A Romanized and Annotated Edition of the Pāli Text*, edizione a cura di C. Cicuzza, Bangkok [in corso di pubblicazione].

[90] Sulla traduzione di *lakṣaṇa* (p. *lakkhaṇa*, t. *mtshan*) e di *anuvyañjana* (p. *anubyañjana*, t. *dpe byad bzang po*) si veda P. Skilling, *Symbols on the Body, Feet, and Hands of a Buddha. Part II - Short Lists*, in "Journal of the Siam Society", 84/1 (1996), pp. 23, nota 4.

[91] Si veda l'editto numero 8. Si veda inoltre É. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien des origines à l'ère Śaka*, Louvain 1958, pp. 248-250.

[92] Si veda DN 16.5.3 (PTS II 140-41).

[93] Gli esatti termini che si trovano nel testo pāli sono *saṃvejanīyaṃ ṭhānaṃ*, "luogo che provoca un'impellente commozione". Si tratta di una "com-mozione" (*saṃvega*) intensa e attiva, pervasa dal senso dell'urgenza di mettere in pratica gli insegnamenti del Buddha.

[94] Lumbinī, in Nepal.

[95] Uruvelā, ora Buddha Gayā, nello stato indiano del Bihar.

[96] Il parco delle gazzelle, a Isipatana, ora Sarnath, vicino a Varanasi (India).

[97] Kusinārā.

> dovrebbe provare un'impellente commozione. Ānanda, i monaci e le monache, i seguaci laici e le seguaci laiche, visiteranno quei posti. E chi dovesse morire con cuore devoto durante il pellegrinaggio a quei santuari, al disperdersi del corpo dopo la morte, costui rinascerà nel mondo celeste.

Nella spiegazione canonica è ancora una volta il fattore mentale che risulta essere primario: il pellegrinaggio – sia quello svolto in un luogo in cui il Buddha ha realmente vissuto sia quello diretto ad un luogo nel quale sono conservate reliquie o immagini del Buddha o di santi buddhisti – è funzionale perché aiuta colui che lo compie ad acquisire un particolare stato psicologico che gli permette di purificare la propria mente e, nel contempo, di provare una "impellente commozione" (*saṃvega*), vale a dire una spinta a proseguire, con serena fiducia, nel sentiero spirituale. Il *saṃvega* è uno stato di profonda ma non paralizzante commozione, una condizione in cui il cuore (*hadaya*) si riempie di grande compassione, attiva e propositiva[98]: nei testi del canone pāli il *saṃvega* compare, per esempio, nella descrizione dello stato d'animo del principe Siddhārtha nel momento in cui fece i famosi quattro incontri – con il vecchio, il malato, il morto e il rinunciante – che lo spinsero ad abbandonare la sua vita agiata per intraprendere la ricerca spirituale[99]. Tre di questi momenti compaiono anche nella tradizionale lista di quelli che determinano il *saṃvega*, vale a dire la nascita, la vecchiaia, la malattia, la morte, la sofferenza delle condizioni inferiori, la sofferenza del passato, quella del futuro e quella del presente[100].

6.2. Riteniamo di grande importanza accennare anche ad una forma di pellegrinaggio che si svolge su alcune montagne del nord della Thailandia: si tratta di un percorso devozionale che prevede la visita ad alcuni *stūpa*, costruiti proprio su queste montagne, sulla base del ciclo di dodici anni legato ai dodici segni zodiacali cinesi. Ad ognuno di questi segni corrisponde un monte sul quale si trova uno *stūpa* che deve essere visitato da chi è nato proprio in quel particolare anno. Una di queste località è il monte Doi Suthep, di cui ci siamo occupati poco sopra, legato al segno della "capra". Di particolare interesse è il fatto che questi luoghi di pellegrinaggio sono tutti nel nord della Thailandia, e anche quelli che oggi si trovano fuori dal territorio thailandese appartengono comunque alla medesima area culturale e costituiscono una sorta di territorio sacro (*buddhadesa* o *buddhakhetta*) per tutto il buddhismo della zona. Fa eccezione Bodhgayā, in India, lì dove Siddhārtha raggiunse il risveglio e dove in realtà non è conservata alcuna reliquia: la sacralità di questo luogo – particolarmente importante per i buddhisti di ogni scuola – è chiaramente connessa con la storia stessa della vita del Buddha.

Uno di questi dodici siti corrisponde, però, ad un luogo che possiamo definire "ibrido", in quanto può essere considerato sia una meta di pellegrinaggio realmente esistente sia un *locus spiritualis*. Esso è il *cetiya* Cūḷāmaṇi, formalmente situato nel paradiso dei Trentatrè *deva* (s. *Trāyastriṃśa*, p. *Tāvatiṃsa*). La tradizione vuole che in

[98] Si veda Bv-a (PTS 279-280).

[99] Si veda DN 14 (PTS II 21-29), dove il racconto dei quattro incontri è riferito a Vipassī, e Bv-a (PTS 279-280). I tre personaggi (quattro se si comprende anche il rinunciante), che esprimono le diverse condizioni esistenziali di vecchiaia, malattia e morte, vengono chiamati *devadūta*, "messaggeri divini". La tradizione vuole che costoro fossero delle divinità che avevano il compito di aiutare Siddhārtha a compiere il passo decisivo verso la vita ascetica. Si veda Dhp-a (PTS I 85) = Bv-a (PTS 82), e l'intero *Devadūta-sutta* (AN 3.4.6, PTS I 138-142; si veda anche MN 130, PTS III 178-187).

[100] Si veda per esempio DN 22 (PTS III 795).

questo *cetiya* siano conservati i capelli che il Buddha tagliò quando rinunciò al mondo e divenne un asceta. In esso è anche conservato un dente del Buddha che Indra stesso prese dal turbante del *brāhmaṇa* Droha (o Doṇa), il quale era stato incaricato di occuparsi della divisione delle reliquie del Buddha, dopo la sua morte[101].

Appare chiaro il fatto che un eventuale pellegrinaggio da svolgersi presso il *cetiya* Cūḷāmaṇi abbia, evidentemente, caratteristiche del tutto mentali e possa essere svolto solo grazie alla meditazione. Questa modalità di pellegrinaggio compare, con le stesse peculiarità, anche nel racconto del viaggio verso il paradiso Tāvatiṃsa narrato nel *Māleyyattheravatthu*[102], uno dei testi più venerati in buona parte del sud-est asiatico. Si tratta di un'opera probabilmente composta in Thailandia intorno al 1516, ma conosciuta anche a Śrī Laṅkā e in altri paesi del sud-est asiatico: di essa esistono anche molte recensioni in lingue vernacolari. Nel *Māleyyattheravatthu* si narra la storia di Phra Malai (o Māleyya), un *arahant* famoso che compì il pellegrinaggio al Cūḷāmaṇicetiya, dove ebbe modo di giungere fino al cospetto di Metteyya (s. Maitreya), il Buddha del futuro, al quale rivolse varie domande e dal quale ricevette importanti insegnamenti spirituali.

Per dare la possibilità a chiunque di visitare il *cetiya* dove sono conservate alcune delle reliquie più importanti del Buddha e compiere il pellegrinaggio verso il paradiso Tāvatiṃsa – pellegrinaggio che ha caratteristiche del tutto spirituali – il Cūḷāmaṇicetiya è stato anche reso fisicamente accessibile identificandolo con dei *cetiya* effettivamente esistenti. Il Cūḷāmaṇicetiya, pur continuando ad esistere solo nel paradiso Tāvatiṃsa, viene per così dire "sostituito" dal famoso *cetiya* posto sul monte Kyaik htee yoe (la "Pagoda nata sulla testa dell'eremita"), 210 chilometri a nord-est di Yangon, in Myanmar, costruito su un enorme masso posto in bilico su di una rupe[103] (fig. 7). Questa sostituzione rende possibile a qualsiasi persona il pellegrinaggio fisico al Cūḷāmaṇicetiya e la venerazione delle reliquie del Buddha. Nella recente consuetudine thailandese, il monte Kyaik htee yoe viene a sua volta "sostituito" da un altro *cetiya*, il Phra That Cedī Wat Ketkaram, questa volta in territorio thailandese, nella città di Chiang Mai, che rende ancora più accessibile il pellegrinaggio[104].



7. *Il Kyaik htee yoe (Myanmar).*

[101] Si veda DN 16.6.25 (PTS II 166) e il relativo commento (Sv, PTS II 609); un altro episodio legato alla vita del *brāhmaṇa* Doṇa si trova nel *Doṇa-sutta* (AN 4.4.6, PTS II 37-39) e nel relativo commento (Mp, PTS III 75-79), dove si afferma che il personaggio del *sutta* è lo stesso *brāhmaṇa* che suddividerà le reliquie del Buddha dopo il suo *parinibbāna*. Si veda anche Nyanaponika Thera e Bhikkhu Bodhi, 1999, pp. 87-88, 291, e cfr. G.E. Gerini, *A Retrospective View and Account of the Origin of the Thet Maha Ch'at*, Bangkok 1976[2] (1892[1]), p. 22, nota 4. Sul racconto dei capelli del Buddha, conservati nello stesso Cūḷāmaṇi come reliquie, si veda sopra, nota 64. Esiste anche una tradizione che parla del "furto" fatto dal *brāhmaṇa* Droha (o Doṇa): molte delle reliquie conservate in tradizionali luoghi sarebbero derivate proprio dalle varie sottrazioni da lui fatte al momento della spartizione delle reliquie. Su questo argomento si veda J.S. Strong, 2004, pp. 116-121.

[102] L'edizione e traduzione del testo pāli di questa importante opera si deve a Eugène Denis (tesi di dottorato del 1963 non pubblicata). Una revisione del lavoro di Padre Denis è stata curata e pubblicata da K.R. Norman e S. Collins, *Braḥ Māleyyadevattheravatthuṃ*, in "Journal of the Pali Text Society", XVIII (1993), pp. 1-96.

[103] Il nome del luogo riportato dalla tradizione thailandese è quello di Phra That Intra Kwen (il "*dhātu* [*cedī*] tenuto in bilico da Indra"). Nella tradizione thailandese il segno del cavallo è rappresentato da un altro *cetiya* che è ora in territorio birmano, ovvero il Phra That Takong, corrispondente al birmano Shwedagon, nella città di Yangon.

[104] Su tutto questo e sulle leggende birmane legate al Kyaik htee yoe, si vedano Tosapon Changpanichayakun (2547) [2004] *Wai phra that-chedi pra jam pi kert* [La venerazione dei sacri santuari contenenti reliquie sulla base dell'anno di nascita], Bangkok (in thailandese), pp. 48-51, e Virairatana Yangrot - Thavatchai Ongvutivedaya (2547) [2004] *Wai phra that-chedi tam pi kert* [La venerazione dei sacri santuari contenenti reliquie seguendo l'anno di nascita], Bangkok (in thailandese), pp. 84-89.

L'esempio offertoci dai dodici siti del nord della Thailandia mostra, in maniera abbastanza evidente, come una forma di pellegrinaggio legata principalmente all'acquisizione di meriti spirituali e alla sacralizzazione del territorio, possa essere intesa anche in senso mentale, prevedendo al suo interno un luogo da visitare dalle caratteristiche assolutamente interiori come quello rappresentato dal *cetiya* Cūḷāmaṇi[105].

7. Il Grande veicolo: il pellegrinaggio nella vita

7.1. Nelle scuole del Grande veicolo (*mahāyāna*) si viene ad affermare la vacuità (*śūnyatā*) non solo del sé (*ātman*) ma anche dei *dharma* esteriori: essi, così come gli individui, sono privi di una natura propria (*svabhāva*). Questo non deve portarci a pensare che si stia pian piano perdendo l'interesse per la conoscenza della vera realtà delle cose, che si stia indebolendo quel pragmatismo di cui si è parlato in precedenza. Il fine rimane sempre quello di comunicare agli altri il percorso spirituale indicato dal Buddha adattandolo, però, a sempre nuove esigenze e condizioni sociali che nel corso dei secoli si erano pian piano modificate. La capacità di adeguare l'insegnamento alla personalità di colui che lo sta ricevendo era sempre stata un'esigenza sentita dai buddhisti di ogni epoca, e anche nelle scuole del Mahāyāna troviamo una grande attenzione a questo fattore. In uno dei capitoli più interessanti e pregevoli del Sūtra del loto (*Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*), il terzo, il Buddha offre un esempio della capacità di calibrare il linguaggio ed adattarlo alla persona con cui si sta parlando, e di come ciò possa risultare particolarmente utile. La storia narrata è quella di un padre che deve far uscire in breve tempo i suoi tre figlioli da una casa in fiamme[106]:

> L'uomo pensa: «La casa è in fiamme, è arsa da un grande incendio, e sia io sia i ragazzi ci troveremo in grave pericolo di vita a causa di questo grande incendio. E se tentassi di condurre i ragazzi fuori dalla casa facendo ricorso all'abilità nei mezzi (*upāyakauśalya*)?»[107]. L'uomo comprende le disposizioni mentali dei ragazzi e ne conosce le attitudini: essi vorrebbero avere i loro numerosi giochi, di vario tipo, divertenti, ricercati, piacevoli, prediletti, incantevoli e rari. Ecco che allora l'uomo, comprendendo le disposizioni mentali dei ragazzi, dice loro queste parole: «Ragazzi, tutti i vostri giochi, così divertenti e belli, dei quali soffrite tanto la mancanza, […] sono stati da me sistemati fuori dalla porta di casa, cosicché voi possiate giocarci! Venite, correte via da casa, e darò a ognuno di voi tutto ciò che più desidera! Affrettatevi a venire, correte fuori! Presto!». Allora i ragazzi, sentendo parlare, dall'interno della casa in fiamme, dei giochi da loro desiderati e fantasticati, […], acquistano rapidamente vigore e, con forza e rapidità, senza indugiare l'uno con l'altro, escono dalla casa in fiamme in gran fretta spingendosi e gridando: «Chi arriverà primo? Chi arriverà primo?».

[105] Un'altra forma particolarmente importante di pellegrinaggio – che qui, però, sarebbe troppo complesso approfondire – avviene in alcune grotte, situate su impervie montagne, che sarebbero state rifugio di asceti e di santi buddhisti. Anche in questo caso il pellegrinaggio è legato in maniera evidente ad un fattore mentale: prima di entrare, infatti, è necessaria una sorta di purificazione morale (p. *sīla*, s. *śīla*) che consente al pellegrino di poter respingere mentalmente gli attacchi degli spiriti che vogliono renderlo confuso, fargli perdere la strada e non farlo più uscire vivo dalla grotta. Una descrizione di queste pratiche può essere letta nell'interessante ultimo libro di Kamala Tiyavanich, *The Buddha in the Jungle*, Chiang Mai 2003.

[106] Si veda *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*, 3. Si veda anche R. Gnoli, 2004, pp. 211-222.

[107] In questo specifico passo del *sūtra* traspare il tentativo di spiegare, usando il termine *upāyakauśalya*, tradotto qui con "abilità nei mezzi", la volontà del padre di utilizzare una particolare maestria, un'attitudine speciale nel trovare il modo più idoneo, il procedimento e l'espediente più adatto per aiutare i figli ad uscire fuori dalla situazione pericolosa, in accordo con le loro diverse disposizioni mentali.

Il concetto è espresso in maniera mirabile anche in un passo del *Laṅkāvatāra-sūtra*[108]:

> Così come un pittore, oppure anche un apprendista pittore, maneggia i colori per dipingere un'immagine, in analogo modo io espongo i miei insegnamenti: l'immagine non è nel colore [usato per dipingerla], non è nel pennello e non è neanche nella tela sulla quale è rappresentata. Eppure, per attrarre gli esseri, l'immagine deve essere costruita proprio con questi colori.

Nel Mahāyāna si sviluppano, quindi, una grande quantità di scuole di carattere filosofico, logico-epistemologico, devozionale, ecc. nelle quali il messaggio del Buddha viene interpretato e presentato attraverso una nuova terminologia e una nuova formulazione di alcuni dei suoi concetti più importanti. La vacuità del mondo[109], cui si accennava poco sopra, è riferita non tanto alla sua non-esistenza ma all'interconnessione di tutti i suoi elementi[110].

Se il soggetto è pervaso da vacuità, se il suo sé perde ogni pletorico attributo che lo può caratterizzare come entità isolata, anche il mondo esteriore con cui egli si relaziona assumerà tali caratteristiche: se colui che compie un atto di generosità (*dāna*) – si dice in un *sūtra* della *Prajñāpāramitā* – lo fa con una mente pura, senza alcun auto-riferimento, vale a dire senza alcun più o meno cosciente desiderio di vantaggio personale (*upakāra*), egli non solo non vedrà più se stesso fare il dono ma non vedrà neanche più il dono[111]. La consapevolezza dell'assenza di una natura propria in qualsiasi realtà, non nega, tuttavia, il fatto che ogni cosa possegga un'efficienza causale.

Nelle opere appartenenti alla scuola dello Yogācāra si porterà alle estreme conseguenze il continuo riferimento, che appare fin dai testi del buddhismo antico, alla sfera mentale anche quando si parla di mondo esteriore. Il mondo che crediamo di conoscere in maniera oggettiva è in realtà frutto di una costruzione mentale (*parikalpita*) e non corrisponde alla realtà assoluta delle cose così come esse realmente sono (*tathatā*): nessuna realtà esteriore può essere sperimentata indipendentemente dalla nostra mente. Ma questo non deve portarci a pensare che nulla esista perché questo potrebbe essere assai forviante e rappresentare un altro gioco perverso della mente afflitta, un'illusione che non ci consente di vedere le cose secondo realtà assoluta (*pariniṣpanna*)[112].

[108] Si veda Laṅk 2.9, stanze 117-119. Alcuni passi del *Laṅkāvatāra-sūtra* sono stati tradotti in R. Gnoli 2004, pp. 267-295.

[109] Nei testi le vacuità sono in genere sedici. Si veda, per esempio, il commento (*Bhāṣya*) di Vasubandhu al *Madhyāntavibhāgaśāstra* di Maitreya (introduzione alla stanza 1.18).

[110] Si veda *Madhyamakakārikā* 24.18: «La coproduzione condizionata, questa e non altra noi chiamiamo la vacuità. La vacuità è una designazione metaforica. Questa e non altro è il Cammino di mezzo» (tr. in *La rivelazione del Buddha. Il Grande veicolo*, a cura di R. Gnoli, Milano 2004, p. 635).

[111] Si veda l'*Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā* (ed. Conze, pp. 12-13).

[112] Si veda, per esempio, la stanza 27 della *Trentina* (*Triṃśikā*) di Vasubandhu e il relativo commento di Sthiramati. «Colui che, ponendo un qualsiasi oggetto di fronte a sé, pensa: "Ciò è solo mera rappresentazione coscienziale", anche così costui non risiede in quel mero oggetto». Il commento di Sthiramati spiega: «La parte della stanza che recita "Colui che […] pensa: 'Ciò è solo mera rappresentazione coscienziale'" ecc., ha come fine quello di eliminare la percezione propria di alcune persone presuntuose che, immediatamente dopo aver solo ascoltato le scritture, pensano: "Io sto nella pura e mera rappresentazione coscienziale". Così egli ritiene, attraverso una concezione, una conoscenza, una raffigurazione mentale: "Ciò è solo mera rappresentazione coscienziale priva di oggetto, non esiste un oggetto esterno [alla coscienza]". […] Ma egli non risiede in quel mero oggetto perché non vi è ancora stata la distruzione della concezione della coscienza» (cfr. *Triṃśikāvijñaptibhāṣya*, ed. p. 43). La traduzione della *Trentina* di Vasubandhu può essere letta in R. Gnoli, 2004, pp. 1069-1099.

7.2. Fatte queste indispensabili – ma inevitabilmente succinte – premesse, apparirà forse meno singolare l'immagine del mondo così come si presenta in una grande parte della letteratura mahāyānica. I mondi sono, ora, infiniti, i monti Meru sono infiniti, i Buddha che operano in questi mondi sono infiniti, e con essi sono infiniti anche i vari mondi divini: le differenze principali che possiamo rintracciare in questi mondi sono, in linea di massima, derivate non tanto da fattori cosmologici o geografici quanto dal grado di gioia o di dolore che in essi si può provare e che deriva sia dal *karman* dei loro abitanti sia dalla presenza o meno in essi di un Buddha.



8. *Borobudur (Indonesia).*

7.3. Nello sterminato ed eterogeneo corpus di testi del Grande veicolo, ai fini del tema trattato in questo volume risulta particolarmente interessante l'*Avataṃsaka-sūtra*. Quest'opera monumentale è andata purtroppo perduta nella sua versione originale in sanscrito, ma disponiamo delle traduzioni cinese e tibetana. Il capitolo conclusivo dell'*Avataṃsaka-sūtra*, che costituisce un'opera a sé stante dal titolo *Gaṇḍavyūha-sūtra*, ci è fortunatamente pervenuto anche nella sua versione in sanscrito[113]: proprio al *Gaṇḍavyūha-sūtra* rivolgeremo la nostra attenzione in quanto esso può essere particolarmente utile per comprendere il concetto di mondo e quello di pellegrinaggio. Il *Gaṇḍavyūha-sūtra* è molto importante non solo per la sua rilevanza letteraria e filosofica ma anche perché è legato a Borobudur, il complesso monumentale situato nell'isola di Giava, Indonesia (fig. 8), in cui compaiono 488 rilievi che illustrano varie parti del testo. La forma dell'immensa opera architettonica indonesiana è quella dei *prāsāda*, ovvero dei palazzi reali a piramide che servivano a riprodurre il concetto di monte Meru all'interno della residenza del re[114]. Il significato fondamentale espresso nel complesso monumentale di Borobudur è stato esaminato da molti studiosi e il dibattito è ancora aperto[115]: quello che è forse il monumento buddhista più famoso al mondo, esprime probabilmente l'idea di una montagna con delle tappe di ascesi spirituale. Da questo punto di vista il *Gaṇḍavyūha-sūtra* rappresenta senza dubbio un testo di fondamentale rilevanza.

Il *Gaṇḍavyūha-sūtra* descrive il viaggio compiuto da Sudhana per incontrare cinquantatré personaggi: costoro si riveleranno per lui "amici spirituali" (s. *kalyāṇamitra*, p. *kallāṇamitta*) che lo guideranno lungo il cammino verso il risveglio (*bodhi*).

Quello che Sudhana compie per ricevere gli insegnamenti da questi maestri è, a tutti gli effetti, un pellegrinaggio non solo esteriore, svolto in vari luoghi geografici (per esempio a Śrī Laṅkā, per incontrare Supratiṣṭhita, o in luoghi legati alla stessa vita del Buddha, come Lumbinī), ma soprattutto interiore, intimamente legato alle esperienze della sua stessa vita. Fra le persone da lui incontrate troviamo sovrani e divinità, ma soprattutto uomini dalle comuni sembianze e condizioni, appartenenti ai più disparati gruppi sociali, facilmente equiparabili agli incontri che ogni uomo può fare nella sua vita: questi *kalyāṇamitra* sono, infatti, monaci, asceti, sapienti, laici, donne, prostitute, uomini comuni, ecc.

[113] Un altro capitolo dell'*Avataṃsaka-sūtra* di cui ci è pervenuto il testo sanscrito è il *Daśabhūmika-sūtra*.

[114] Si veda S. Vallibhotama, 2530 [1987], pp. 113-125, e A. Snodgrass, 1992, pp. 73-74, 226-228, 238, 329 e sgg.

[115] Si veda R. L. Brown, *Places in the Sacred Biography at Borobudur*, in P. Granoff e K. Shinohara, *Pilgrims, Patrons, and Place. Localizing Sanctity in Asian Religions*, Vancouver 2003, pp. 249-263.

È lo stesso Bodhisattva[116] Mañjuśrī che incoraggia Sudhana ad intraprendere il suo viaggio spirituale[117]:

> Tu vedrai infiniti Buddha nelle dieci direzioni del mondo e conserverai, con la forza della memoria, le nuvole dei loro insegnamenti sul Dharma.

Il pellegrinaggio inizia proprio con l'ascesa ad una montagna: il Bodhisattva Mañjuśrī, infatti, esorta Sudhana ad andare a visitare il monaco Meghaśrī, che abitava sul monte Sugrīva, nel paese chiamato Rāmāvarānta. Questo sarà il primo degli incontri di Sudhana. Egli, dopo aver raggiunto la vetta della montagna, trascorrerà lì sette giorni prima di incontrare il monaco. Nel corso del suo pellegrinaggio Sudhana avrà modo di raggiungere e scalare varie altre montagne: la montagna dove viveva il brāhmaṇa Jayoṣmāyatana, il monte Sulabha dimora del rinunciante Sarvagāmī, il monte Potalaka dove Sudhana incontra il Bodhisattva Avalokiteśvara e il Bodhisattva Ananyagāmī, ecc. Qui offriamo un breve passo del *Gaṇḍavyūha-sūtra* nel quale si descrive la visita di Sudhana al monte Sulabha, dove viveva l'asceta Sarvagāmī[118].

> Entrando nella città di Tosala al tramonto e partendo dall'incrocio centrale della città, Sudhana si mise a cercare l'asceta Sarvagāmī andando di strada in strada, di crocicchio in crocicchio, di vicolo in vicolo; riuscì a vederlo solo a notte fonda, quando tutto taceva e regnava la pace, su di una montagna chiamata Sulabha, a nord della città. La cima della montagna era ornata da boschi e giardini, da vari tipi d'alberi e piante, e da prati; essa era inoltre illuminata come se fosse sorto il sole. Avendo visto quel bagliore, Sudhana fu colto da una grande gioia e da una forte emozione: «Io incontrerò sicuramente un amico spirituale (*kalyāṇamitra*) sulla cima di quella montagna!». Così Sudhana lasciò la città, si incamminò verso la montagna e dopo essere giunto ai suoi piedi, iniziò a scalarla dirigendosi verso il picco luminoso sul quale aveva visto da lontano l'asceta Sarvagāmī. [Quando lo raggiunse vide che] il suo aspetto esteriore era di gran lunga più incantevole di quello del grande Brahmā ed emanava una luce sfavillante in virtù della sua gloria: egli camminava circondato da decine di migliaia di divinità.

L'ultimo incontro di Sudhana è quello con il Bodhisattva Maitreya, il Buddha del futuro, il quale gli mostra la "Grande torre (*mahākūṭāgāra*)[119] di Vairocana": essa rappresenta il *dharmadhātu*, l'essenza ultima dei *dharma*, il principio causale che governa l'intero universo così come è visto dai Buddha. Per Sudhana la Torre di Vairocana è l'ultima tappa del suo cammino spirituale e possiamo immaginare che essa simboleggi anche la sommità di quella montagna rappresentata dalla sua stessa vita, raggiunta dopo un faticoso pellegrinaggio ed un lungo tirocinio interiore. In questa torre, come in un gioco di specchi, si trovano altre torri e molti altri Buddha

[116] Il *bodhisattva*, è un essere che ha raggiunto un tale livello di maturità spirituale che rinuncia all'uscita dal mondo del *saṃsāra* – che pur potrebbe mettere in atto proprio in virtù dell'acquisizione di questo altissimo grado di perfezione interiore – e rimane fra gli uomini per aiutarli a raggiungere a loro volta il risveglio (*bodhi*).

[117] Si veda *Gaṇḍavyūha-sūtra*, ed. p. 46.

[118] Si veda *Gaṇḍavyūha-sūtra*, ed. p. 137.

[119] La traduzione di *kūṭāgāra* è particolarmente complessa ed è con buona probabilità da adattare di volta in volta ai particolari contesti in cui compare. Qui si accetta quella data da T. Cleary, *The Flower Ornament Scripture. A Translation of the Avataṃsaka Sūtra*, Boston 1993, pp. 1453 sgg. e da Conze, *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo 1967, p. 154. Il termine è stato studiato da De Vreese, *Skt. Kūṭāgāra*, in *India Antiqua. A Volume of Oriental Studies presented by his Friends and Pupils to Jean Philippe Vogel, C.I.E. on the Occasion of the Fiftieth Anniversary of his Doctorate*, Leyden 1947, pp. 323-325 e da A. Coomaraswamy, *Indian Architectural Terms*, in "Journal of the American Oriental Society", 48 (1928), pp. 262-263; molti riferimenti a testi pāli possono essere trovati in *A Dictionary of Pāli. Part I, a-kha*, a cura di M. Cone, Oxford 2001, p. 724.

che emettono infiniti mondi dai pori della loro pelle. Si tratta di una visione paragonabile solo a quella avuta da Arjuna nel capitolo XI della *Bhagavadgītā*[120], che rende completamente attonito Sudhana[121]:

> «Anche tu, figlio di nobile famiglia, domandi come un Bodhisattva possa essere istruito nella condotta dei Bodhisattva e come possa praticarla. Entra, figlio di nobile famiglia, entra nella Grande torre (*mahākūṭāgāra*) che contiene gli ornamenti di Vairocana e guarda! Qui tu comprenderai come poter essere istruito nella condotta dei Bodhisattva, e di quale natura sia la perfezione delle qualità per colui che è istruito in tale condotta». Allora Sudhana girò intorno al Bodhisattva Maitreya in forma di rispetto e così parlò: «Ti prego, Nobile, apri la porta di questa Torre in modo che io possa entrare». Dunque il Bodhisattva Maitreya si avvicinò alla porta della Grande torre che contiene gli ornamenti di Vairocana, schioccò le dita della sua mano destra facendo così aprire la porta, ed ordinò a Sudhana di entrare. Sudhana, pervaso da supremo stupore, entrò nella Torre e, non appena vi fu entrato, la porta si richiuse alle sue spalle. Fu allora che egli poté vedere la Torre: le sue dimensioni erano immense, pari a molte centinaia di migliaia di *yojana*[122]; essa era immensurabile così come il cielo, immensa come l'etere infinito, ed era adornata con innumerabili padiglioni, stendardi, bandiere e gioielli. […] Dentro questa Grande Torre egli vide centinaia di migliaia di altre Torri, abbellite in modo simile ed aventi le stesse caratteristiche. Egli vide che queste altre Torri, anch'esse di estensione immensa e colme di immensurabili tesori come solo l'etere può esserlo, erano sparse in ogni dove, ma, ciononostante, esse erano ben distinte e, pur essendo simili fra loro, non si confondevano le une con le altre, e la loro immagine si rifletteva in ogni singolo oggetto. […] Fu allora che il Bodhisattva Maitreya, entrando nella Torre e arrestando l'emissione di questo [suo] potere sovrannaturale (*adhiṣṭhāna*), schioccò nuovamente le dita e disse a Sudhana: «Alzati, figlio di nobile famiglia! Questa è la legge naturale (*dharmatā*) che governa gli elementi fisici e mentali (*dharma*). Tutti questi elementi, caratterizzati da un'assenza di staticità, sono stati potenziati dal potere sovrannaturale della conoscenza dei Bodhisattva. In tal modo la loro natura non è assoluta e sono simili ad una magia, ad un sogno, ad un riflesso».

Qui, nel *Gaṇḍavyūha-sūtra*, l'universo appare chiaramente come una creazione della mente. Il mondo dell'esperienza umana cambia in base alle rappresentazioni mentali dei Bodhisattva e dei Buddha, che lo modificano in accordo con le diverse esigenze spirituali degli esseri, dando ad esso varie forme per aiutarli nel loro percorso verso la liberazione ed attrarli fuori dal *saṃsāra* così come – nella parabola narrata nel *Sūtra del loto* – fa il padre con i tre figli imprigionati nella casa in fiamme. Il pellegrinaggio di Sudhana è un pellegrinaggio nella sua stessa vita, all'interno delle esperienze e degli incontri che costituiscono la sua storia di uomo, diretto a sacralizzare i tanti frammenti della sua esistenza terrena che sono, a bene vedere, momenti di un progetto salvifico globale. Qui appare evidente come la sottile separazione esistente fra un pellegrinaggio esteriore e un pellegrinaggio interiore sia del tutto scomparsa.

8. Il Veicolo del diamante: il pellegrinaggio e l'armonia

8.1. Nell'ultima fase del buddhismo indiano, il cui inizio può essere collocato intorno al VII-VIII secolo, assistiamo alla produzione di un'enorme quantità di testi, chiamati *tantra*, che, per i particolari argomenti affrontati e la diversa interpre-

[120] Si veda S. Piano (a cura di), *Bhagavad-gītā (Il canto del glorioso signore)*, Milano 1994, pp. 203-212.
[121] *Gaṇḍavyūha-sūtra*, ed. pp. 407-415.
[122] Sulla esatta misura dello *yojana* si veda sopra, nota 26.

tazione di molti concetti di base del buddhismo, vengono considerati costituire un veicolo a parte – chiamato il Veicolo del diamante (*vajrayāna*) –, anche se esso formalmente non può essere ritenuto separato dal Grande veicolo (*mahāyāna*). I concetti, le pratiche, le tecniche di meditazione e le liturgie legate a questa nuova corrente del buddhismo (e a tutte le scuole che ne fanno parte) vengono chiamate globalmente "tantrismo".

Le scuole tantriche più importanti sono spesso connesse ai nomi delle opere che ne costituiscono la base testuale (*mūlatantra*), ed esse, a loro volta, fanno frequentemente riferimento al nome delle ipostasi del Buddha considerate fondamentali nei loro rituali e nelle loro teorie. Fra i *tantra* più importanti ricordiamo quello che probabilmente è il più antico, il *Guhyasamāja-tantra*, e poi il *Hevajra-tantra*, legato a Hevajra, il *Cakrasaṃvara-tantra*, legato a Heruka[123], e il *Kālacakra-tantra*, che pone al centro delle sue pratiche Kālacakra.

Molte sono le caratteristiche dottrinarie e rituali di queste scuole che andrebbero messe in luce[124]: qui, per ragioni di spazio, tratteremo solo alcune di queste dottrine, quelle attinenti al tema del volume, e nel fare questa breve presentazione ci baseremo sulle concezioni proprie del *tantra* della "Ruota del tempo", il *Kālacakra*, l'ultima scuola buddhista sviluppatasi in India. Essa è particolarmente importante poiché rappresenta la sintesi ultima dei molti temi religiosi e mistici della tradizione tantrica del buddhismo indiano: come tutte le opere che concludono un'epoca e preludono a nuove evoluzioni, il Kālacakra ha carattere enciclopedico e affronta e riassume una grande quantità di argomenti, quali la geografia, l'astronomia, la fisiologia, l'alchimia, la meditazione, ecc.[125].

8.2. Uno degli aspetti più importanti, e spesso meno compresi, delle scuole tantriche è il fatto che i maestri di questa tradizione sentissero un forte desiderio di connettere ciò che è considerato distante, di amalgamare le posizioni apparentemente contrapposte e di unire ciò che la mente arbitrariamente separa. Molti concetti peculiari degli insegnamenti buddhisti sono riletti e interpretati sotto questa nuova luce. La consapevolezza della vacuità delle cose (*śūnyatā*) e l'attiva compassione (*karuṇā*) verso le creature immerse nel *saṃsāra* – due concetti che pur paiono antitetici poiché ci si aspetterebbe l'assenza totale di azione di fronte ad un universo avvertito come "vuoto" – trovano una unione nelle teorizzazioni di queste scuole. Per rendere più comprensibile l'enorme portata di questa "fusione" fra concetti apparentemente contrapposti, in queste scuole vengono usate espressioni relative all'esperienza dell'amore umano (*kāma*). L'uomo e la donna sono concepiti come delle divinità e il loro congiungimento è visto come un vero e proprio matrimonio sacro, in grado non tanto di produrre un piacere terreno, quanto il diletto innato (*sahajānanda*) o piacere immoto (*akṣarasukha*), che in queste tradizioni è considerato corrispondere al raggiungimento della condizione di Buddha (*buddhatva*). Si tratta, dunque, di un'unione mistica per mezzo della quale l'individuo realizza la sua propria totalità, molto simile alla *coniunctio* degli alchimisti.

[123] Sia Hevajra sia Heruka (o Cakrasaṃvara) sono ipostasi del Buddha Akṣobhya.

[124] Per una introduzione alle scuole tantriche e una lettura delle opere principali si veda R. Gnoli - G. Orofino, *Nāropā. Iniziazione (Kālacakra)*, Milano 1994, pp. 13-103, e R. Gnoli, 2004.

[125] Per un'introduzione alla scuola del Kālacakra si veda il saggio introduttivo di Gnoli in R. Gnoli, 1994, pp. 13-103.

8.3. Ai fini del nostro lavoro è specialmente importante vedere quali sono le caratteristiche della "cosmologia" secondo il Kālacakra, per poi affrontare il tema del pellegrinaggio e della sacralità di alcuni luoghi. L'universo, così come leggiamo nei *tantra* della "Ruota del tempo", è creato dal cosiddetto vento karmico (*karmavāta*)[126] appartenente collettivamente ad ogni essere: l'intero cosmo, quindi, esiste in virtù delle stesse cause che determinano la nascita e la vita degli esseri. Il cosmo del Kālacakra presenta alcune differenze rispetto a quello descritto dall'*Abhidharmakośa*[127]: la forma del monte Meru non è più piramidale, a base quadrata, ma molto simile ad un cono, avendo esso una base tonda; i cerchi (*maṇḍala*) che vanno a comporre l'universo, posti sopra la base rappresentata dall'etere (*ākāśa*), sono rispettivamente il cerchio del vento, quello del fuoco, quello dell'acqua e quello della terra. Essi sono posti uno sopra all'altro e, sotto il cerchio della terra, si trovano *asura* e *nāga*. Sul *maṇḍala* della terra troviamo sette continenti (*dvīpa*) di cui uno solo, il Grande Jambudvīpa (*mahājambudvīpa*), corrisponde al Jambudvīpa descritto nell'*Abhidharmakośa*: il resto della superficie del cerchio della terra accoglie elementi ed estensioni che troviamo nei *Purāṇa*[128].

Nelle tradizioni tantriche e nel Kālacakra, in particolare, assistiamo alla meticolosa manifestazione e alla forte affermazione di legami e di punti di contatto fra il mondo esteriore e il mondo interiore. Tale concetto, come abbiamo visto, appariva in filigrana anche nelle scuole precedenti, ma nel Veicolo del diamante ciò diviene in maniera palese il nucleo dell'intero sistema teologico e mistico: il tantrismo porta alle estreme conseguenze questa idea, giungendo ad affermare che «ciò che è fuori equivale a ciò che è nel corpo» (*yathā bāhye tathā dehe*)[129].

Anche le differenziazioni esistenti fra "interiore" ed "esteriore" all'interno dei due concetti di "spazio" e di "tempo", sono totalmente annullate. Spazio e tempo, non più separati da rigide dicotomie, sono poi a loro volta uniti a formare un cronotopo che ha valenza nel mondo esteriore, in quello fisiologico e in quello mentale. Tenteremo una breve analisi di questi concetti.

Per quanto concerne il tempo (*kāla*), che tanta importanza ricopre nel Kālacakra, esso è scandito esteriormente, nel mondo, dal movimento degli astri e, interiormente, nel corpo umano, dal movimento del soffio vitale (*prāṇa*) che avviene all'interno dei canali (*nāḍī*) i quali, secondo le dottrine fisiologiche della medicina e della mistica indiana, solcano il nostro corpo. Leggiamo nella *Laghutantra-ṭīkā*[130]:

> A questo proposito, il tempo è duplice: esso ha un aspetto esteriore ed uno interiore, rispettivamente corrispondenti alla durata dell'anno e del giorno. […] Dal punto di vista esteriore, cioè durante un anno solare, le speciali [partizioni] di tempo sono i 360 giorni, le 24 quindicine, i 12 mesi, ecc. […]. L'insieme di queste differenziazioni forma

[126] Si veda VP *ad* LKC 5.165 (ed. III 117).

[127] Si veda V. A. Wallace, *The Inner Kālacakratantra. A Buddhist Tantric View of the Individual*, Oxford 2001, pp. 68-108. Alcune raffigurazioni del *lokadhātu* secondo il Kālacakra, elaborate tridimensionalmente al computer, si possono vedere in M. Brauen, *The Mandala. Sacred Circle in Tibetan Buddhism*, London 1997, pp. 18-50.

[128] Si veda V. A. Wallace, 2001, pp. 69-70.

[129] Si veda VP *ad* LKC 3.52 (ed. II 55).

[130] Si veda LTṬ (ed. pp. 61-62). Il rapporto fra tempo esterno ed interno era oggetto d'indagine anche nello śivaismo del Kaśmīr. Nel capitolo VI del *Tantrāloka* di Abhinavagupta troviamo intuizioni assai simili: «Nello spazio di un atto respiratorio che occupa, come abbiamo visto, trentasei dita, è contenuto, nell'espirazione e nell'inspirazione, ogni periodo di tempo, quelli di ventiquattro minuti, i giorni lunari, i mesi, gli anni, ed i periodi di molti anni» (*Tantrāloka*, 6.63; traduzione di R. Gnoli, in Abhinavagupta, *Luce dei tantra. Tantrāloka*, Milano 1999, p. 141).

> un singolo anno: questo è il tempo (*kāla*) esteriore. Dal punto di vista interiore, vale a dire durante un giorno di 24 ore, le speciali partizioni di tempo sono i 21.600 atti respiratori (*śvāsa*), ecc. […]. L'insieme di queste differenziazioni forma un singolo giorno: questo il tempo (*kāla*) interiore. Così come nella realtà esteriore il tempo è regolato dalla rotazione del sole, allo stesso modo nella realtà interiore il tempo è regolato dal movimento del soffio vitale.

8.4. Se nella concezione del tempo è ben chiara la connessione fra quello esteriore e quello interiore, ancora più evidente risulta il legame fra lo spazio esteriore e quello interiore. Il monte Meru è equiparato al corpo del Buddha e allo stesso *stūpa*: il cosmo (*lokadhātu*) è un'immagine (*pratimā*) del Buddha, ed è come se fosse il suo corpo di fruizione (*nirmāṇakāya*)[131]. Molti elementi del mondo esteriore sono messi direttamente in relazione con elementi psicofisici dell'uomo[132]. I *maṇḍala* che formano il cosmo – di cui si è parlato poco sopra – hanno uno stretto legame con i *cakra* dell'uomo, posti lungo la colonna vertebrale secondo la fisiologia sottile dello Yoga[133].

I tradizionali luoghi sacri (*pīṭha*)[134] che rappresentavano mete di pellegrinaggio in territorio indiano sia per i buddhisti sia per gli hindū, sono associati a precise zone del corpo umano, lì dove passano le *nāḍī* in cui scorre il soffio vitale (*prāṇa*); essi sono equiparati anche alle dodici terre dei Bodhisattva (*bhūmi*)[135] in cui gli elementi purificati assumono forma di divinità[136]. Perfino i campi di cremazione (*śmaśāna*) dove sovente i monaci praticano la meditazione sull'impermanenza, sono equiparati a parti del corpo umano, in questo caso particolare ad otto delle nove "porte" – bocca, narici, orecchie, occhi, genitali e ano[137]. Queste località geografiche sono ritenute sacre in virtù della presenza di divinità, spesso terrifiche, che rappresentavano probabilmente il frutto del tentativo di sincretismo fra idee religiose popolari e speculazioni mistiche e ritualistiche dei dotti *yogin* buddhisti. Tali divinità sono spesso rappresentate con la parte superiore del corpo a forma di animale:

[131] Si veda VP *ad* LKC 5.184 (ed. III 127).

[132] Si veda VP *ad* LKC 5.236 (ed. III 146).

[133] La forma speciale di Yoga accettata in questa scuola è quella detta a "sei membra" (*ṣaḍaṅgayoga*). Su questo argomento si veda F. Sferra, *The Ṣaḍaṅgayoga by Anupamarakṣita with Raviśrījñāna's Guṇabharaṇīnāmaṣaḍaṅgayogatippaṇī*, Roma 2000.

[134] Letteralmente "guado". I *pīṭha* sono, secondo alcuni Purāṇa e *tantra* hindū del primo periodo medievale, i luoghi ove caddero le parti del corpo di Satī, moglie di Śiva: dopo la morte della sua consorte, Śiva vagava per il mondo in preda alla follia danzando sul corpo privo di vita di Satī, e così Brahmā e Viṣṇu decisero di suddividere il corpo della dea e di spargerlo in tutta l'India per farne reliquie da venerare. In ambito buddhista i *pīṭha* sono connessi con le leggende riguardanti l'adorazione delle reliquie corporali del Buddha. Si veda D. C. Sircar, *The Śākta Pīṭhas*, in "Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal", XIV/1 (1948), pp. 1-108.

[135] Le *bhūmi*, letteralmente "terra", sono degli stadi di progressione spirituale che segnano il cammino compiuto dai Bodhisattva per raggiungere la perfezione.

[136] Si veda V. A. Wallace, 2001, p. 77.

[137] L'importanza dei campi di cremazione come luogo di pellegrinaggio non è data tanto dalla presenza di reliquie del Buddha, come nel caso di uno *stūpa*, quanto piuttosto da quegli elementi di carattere terrifico che popolano l'ultima dimora dell'uomo. A questo proposito Giuseppe Tucci scrive: «Quegli impareggiabili analisti della psiche umana che uscirono dagli ambienti tantrici andavano in cerca di impressioni violente, volevano dar libero gioco alla loro fantasia, evocare nel silenzio di questi paurosi recessi visioni ed allucinazioni di démoni e fantasmi, per poi distruggerli col fuoco dell'ascesi e della meditazione ed acquistare la incrollabile consapevolezza che démoni e dèi non sono realtà obiettive e trascendenti, ma proiezioni effimere della nostra mente non ancora domata e quindi realizzare l'ineffabile verità dell'insostanzialità di tutto ciò che appare; analisi e disintegrazione del complesso psichico per scendere a quell'elemento irriducibile del nostro io, scoprendo il quale essi credevano di ritrovare il fondo stesso dell'essere». Si veda Giuseppe Tucci, *Indotibetica*, vol. III/2, Roma 1936, p. 51.

è forse per questa ragione che ad ogni località sacra è anche associato un animale e vari altri elementi di origine naturale.

La purificazione del corpo del praticante dei *tantra* viene effettuata attraverso la "proiezione" (*nyāsa*) su alcune parti del corpo umano delle appropriate sillabe iniziali dei luoghi sacri esteriori. Per esempio, per purificare la cima della testa si proietterà su di essa la sillaba "pū" perché essa è la sillaba iniziale della località chiamata Pūrṇagiri dove è immaginata risiedere la divinità Pracaṇḍā e che, secondo questa tradizione, è connessa con il cranio dell'uomo. Il rito della proiezione di sillabe (ma anche di semplice pressione digitale) in particolari punti del corpo, ha grande importanza nel tantrismo, non solo buddhista. Attraverso la proiezione sul corpo umano di queste sillabe si vuole purificare il corpo interiorizzando le energie che sono espresse nei suoni di questi fonemi[138].



9. *Il* maṇḍala *del* tantra *Kālacakra* (Benchen monastery, Kathmandu).

8.5. Questa complicata trama trova una raffinata e mirabile illustrazione nella struttura del *maṇḍala*, una rappresentazione simbolica del mondo, interiore ed esteriore, dipinta su stoffa o realizzata con polveri colorate. Il *maṇḍala* è costituito sostanzialmente da una grande circonferenza formata da vari cerchi concentrici: al suo interno trova posto il *maṇḍala* vero e proprio, di forma quadrata ed avente, su ogni lato, un grande portale (*toraṇa*) attraverso il quale si accede al centro dove risiedono le raffigurazioni delle divinità e dei loro simboli. Esse variano, per numero e posizione, da *tantra* a *tantra*: il ciclo del Cakrasaṃvara, per esempio, nella sua forma più comune, ne prevede 62 ma alcune tradizioni, sempre dello stesso *tantra*, contemplano fino a 102 divinità[139] (fig. 9) Questa, per sommi capi, la forma esteriore. Ma cosa è realmente un *maṇḍala*? Giuseppe Tucci lo definisce uno "psicocosmogramma", cioè la rappresentazione grafica unitaria del mondo e della mente, «lo schema della disintegrazione dall'uno al molto e della reintegrazione dal molto all'uno»[140].

Nel *maṇḍala* tutti gli elementi di cui si è parlato, esteriori e interiori, legati al mondo fisico e a quello mentale, sono rappresentati sotto forma di simboli, tutti reciprocamente e indissolubilmente connessi. Come in un armonioso contrappunto, gli eventi cosmici si muovono in accordo con quelli che agitano l'animo umano: in questo dinamico ordito, ogni filo rappresenta un aspetto del fluire della vita nell'universo, indissolubilmente legato a tutti gli altri. Il *maṇḍala*, lo "psicocosmogramma", non è altro che una sua mirabile raffigurazione.

Esso è anche uno dei principali e più completi strumenti per la pratica rituale-meditativa dell'*utpattikrama*, il processo di generazione o emanazione. Si tratta di una pratica di visualizzazione in cui lo *yogin* attua una consustanziazione-identificazione con le divinità presenti nel cerchio maṇḍalico: sulla base di quanto è stato detto finora riguardo all'enorme quantità di elementi simbolici che esse sottendono, si può intendere l'estrema complessità di questa pratica. L'intero universo psichico dello *yogin* viene portato alla coscienza, viene come proiettato e sovrapposto al mondo esteriore rappresentato dalle immagini del *maṇḍala*. L'«informe e tumultuoso groviglio di forze»[141] che governa l'inconscio dell'uomo si conforma alla geo-

[138] Si veda A. Padoux, *Contributions a l'étude du mantraśāstra*, in "Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient", LXVII (1980), Paris, p. 66.

[139] È il caso del *maṇḍala* di Cakrasaṃvara secondo Luīpā e Tsong kha pa: una precisa descrizione di questo *maṇḍala* è stata fatta da Giuseppe Tucci in *Indo-tibetanica*, 1936, pp. 31-41.

[140] Si veda G. Tucci, *Teoria e pratica del maṇḍala*, Roma 1960, p. 40.

[141] Tucci, 1960, p. 40.

metrica e regolare rappresentazione del cosmo ed, assumendone le caratteristiche di impermanenza (*anitya*) dovute al suo incessante ed eterno sorgere-evolversi-estinguersi, anch'esso si mostra in tutta la sua illusorietà. Il risveglio dallo stato di identificazione con le immagini del divino che si attua col successivo processo di adempimento (*utpannakrama*), coincide col risveglio dal non meno irreale stato in cui l'uomo abitualmente trascorre la sua esistenza terrena: in quel momento lo *yogin* realizza la coscienza dell'identità fra *saṃsāra* e *nirvāṇa*. Due stanze dell'*Hevajra-tantra* esprimono bene il concetto[142]:

> Il possessore del voto mediti la proliferazione [materiale e mentale] per mezzo del processo di emanazione (*utpattikrama*). Avendola resa simile ad un sogno, se ne liberi attraverso gli stessi elementi che la compongono. Come un'illusione, come un sogno, come lo spazio fra due vite, così appare il *maṇḍala* grazie al costante esercizio.

8.6. La riunione di tutte le componenti di questo infinito gioco ad incastri avviene in un rito, chiamato la "Ruota del gruppo" (*gaṇacakra*), consistente in una rotazione (*saṃcāra*) delle divinità all'interno del *maṇḍala*, una sorta di danza divina cui, per giungere al risveglio, l'uomo deve partecipare, annullando ogni barriera e ogni pensiero duale. Il tempo (*kāla*), che domina questa rotazione stabilendone i ritmi, mette in un rapporto di stretta interdipendenza tutti gli elementi che alle divinità si riconducono creando una fitta rete di connessioni nella quale ad ogni movimento di una singola divinità corrisponde una modificazione della struttura dell'intero *maṇḍala*. Ora il piano cosmico, il piano fisico ed il piano psichico rivelano la loro vera natura che li mostra come indissolubilmente legati uno all'altro. Ad ogni evento che si verifica in uno corrisponde un effetto negli altri, e da ognuno di questi effetti, in modo analogo, scaturirà un nuovo effetto, e così via. L'intero universo acquista un movimento armonico in cui tutti gli elementi sono interconnessi e si muovono l'uno in dipendenza dell'altro.

Quello che si attua è un vero e proprio "pellegrinaggio" che non è più possibile definire interiore o esteriore perché queste distinzioni hanno perso ormai ogni significato. I luoghi sacri che questa rotazione permette al praticante tantrico (*sādhaka*) di visitare, non sono più solo dei luoghi geografici ma divengono anche interiori; d'altra parte i luoghi interiori, il percorso spirituale e persino il flusso delle energie (*prāṇa*) nei vari canali (*nāḍī*), si connettono ad elementi totalmente esteriori come i movimenti degli astri. Il monte Meru, a questo punto, non esiste solo fuori dell'uomo, ma è immaginato risiedere anche nel suo stesso corpo – un universo a tutti gli effetti –, simboleggiato dalla colonna vertebrale.

Siamo giunti alla conclusione di un processo di connessione fra il mondo fisico e quello mentale che aveva preso le mosse dalle parole del Buddha e si è, con le scuole tantriche sorte quasi un millennio e mezzo dopo, svelato in tutte le sue più estreme conseguenze. Ora il pellegrinaggio mostra in modo palese il suo valore puramente interiore. La montagna, emblema forse più alto dell'idea di sacralità, non è più solamente un luogo distante e separato da raggiungere, ma si incarna nell'esistenza stessa: ogni avvenimento che accade nella vita dell'uomo, ogni esperienza che essa gli consegna e ogni prova che gli impone di superare, rappresentano le tappe di una ascesa spirituale. È l'intera esistenza umana che diviene, in tal modo, una sacra vetta da conquistare e onorare.

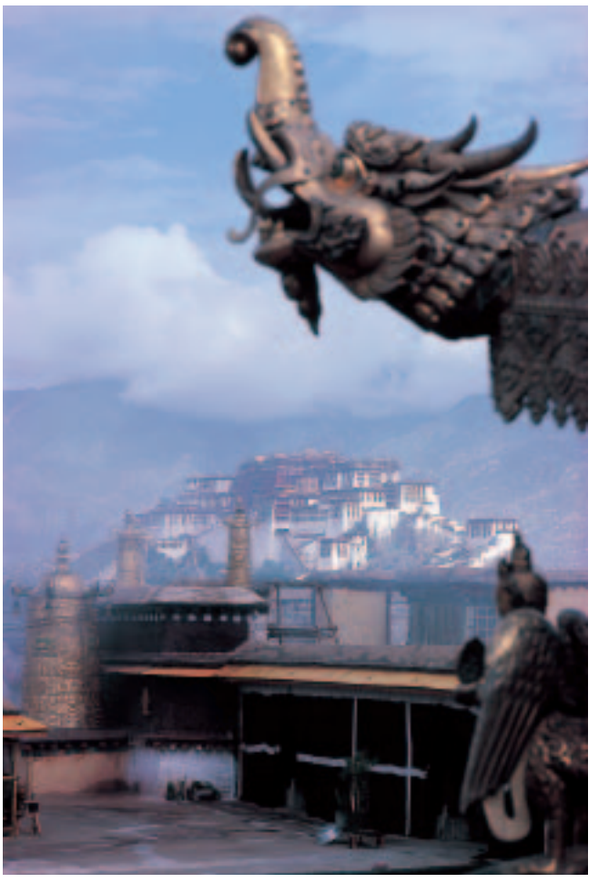
[142] Si veda HT 2.2.28-29.



Myanmar, Bagan, tempio di Manuha *(S. Ardissone)*



Tibet, preghiere *(L. Musso)*



Tibet, Lhasa, palazzo del Potala *(L. Musso)*



India, alta valle del Gange *(L. Musso)*



Bhūṭān, offerte *(L. Musso)*



Myanmar, Bagan, monaca offerente *(S. Ardissone)*



Vietnam, Hoi An, tempio *(G. Franco)*



Vietnam, Hoi An, tempio *(G. Franco)*

Monti sacri e signori della terra. Dai re celesti alle feste di paese in Tibet*

Per Kværne

Non è sorprendente che in Tibet, una regione circondata dalle catene montuose più alte del mondo, vi sia un'abbondanza di monti sacri.

Ciò che potrebbe invece sorprendere coloro che non conoscono la storia e la cultura tibetana è il fatto che in Tibet siano presenti non una sola religione – il buddhismo – bensì due, la seconda delle quali, conosciuta con il suo nome tibetano di *bon* (pronunciato "bön") [1], è tuttora rappresentata da una piccola minoranza della popolazione. In questo testo non sarà discussa in modo specifico la distinzione tra le due religioni, dal momento che nel complesso sono molti di più i punti in comune che le differenze. Tuttavia, poiché tutti i tibetani, sia i buddhisti sia i seguaci del *bon*, sostengono che le due religioni sono completamente distinte, persino opposte, sono opportune alcune parole di chiarimento.

Il buddhismo fu introdotto in Tibet nei secoli VII ed VIII d.C., principalmente per iniziativa dei re tibetani. Per ragioni politiche, i re favorirono il buddhismo nella sua forma indiana piuttosto che cinese. Tuttavia, il buddhismo non si affermò in una situazione di vuoto religioso: una potente classe sacerdotale indigena, insieme ai propri alleati presenti in numerosi clan aristocratici, resistette alla religione indiana con veemenza. Questa religione locale, chiamata a posteriori *bon* [2], era per alcuni aspetti diametralmente opposta al buddhismo. Essa non era focalizzata, come il buddhismo, sulla liberazione ultima dal ciclo delle rinascite, ma sul mantenimento del potere soprannaturale del re, elemento che assicurava a sua volta il benessere e la fertilità per la terra, l'uomo e l'animale.

Successivamente, tuttavia, dopo che il buddhismo raggiunse la supremazia religiosa in Tibet, il *bon* adottò, a proprio modo, molti elementi della cosmologia, filosofia, etica, ritualità, iconografia e delle pratiche di meditazione buddhista, persino della vita monastica, senza tuttavia smettere di affermare di essere l'antica ed autentica fede religiosa della regione. In effetti, gran parte di ciò che gli intellettuali occidentali avevano in precedenza considerato, con visione piuttosto semplicistica, come il risultato dell'influenza buddhista sul *bon*, in anni recenti si è dimostrato essere il risultato del processo opposto: fu il buddhismo ad attingere dal *bon* [3]. L'idea che i seguaci del *bon* (conosciuti come *bonpo*) abbiano ricevuto il retaggio di una religione sofisticata ed antica non può, dunque, essere esclusa a priori. Appartenenti a una comunità religiosa limitata nel numero ma dinamica, i *bonpo* sono ancora presenti al giorno d'oggi, specialmente nelle zone orientali del Tibet, e hanno fondato monasteri anche nelle comunità tibetane esiliate in India e in Nepal [4].

Avendo dunque compreso che cosa si intende per "*bon*", possiamo ritornare al Tibet del VII secolo, in cui una dinastia di capi regionali aveva già formato un piccolo regno nella Yarlung Valley, in quello che è attualmente il Tibet centrale. Grazie

* Traduzione italiana a cura di Caterina Pietropaolo.

[1] L'etimologia della parola tibetana *bon* è incerta; cfr. D.L. Snellgrove, *The Nine Ways of Bon*, London 1967, p. 20, n. 2.

[2] C'è da considerare tuttavia che, non solo storici tibetani, a partire dal XII secolo, ma anche intellettuali contemporanei, particolarmente Samten G. Karmay, sostengono che l'antica religione del Tibet fosse già conosciuta come *bon* nei secoli VII e VIII d.C.

[3] Che i testi buddhisti siano, in alcuni casi, copie molto fedeli di testi *bon* fu indicato per la prima volta da A.-M. Blondeau, *Le lha-'dre bka'-than*, in *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris 1971, pp. 29-126.

[4] Per una visione complessiva della religione *bon*, cfr. P. Kværne, *The Bon Religion of Tibet. The Iconography of a Living Tradition*, London 1995, e P. Kværne, *The Bon Religion of Tibet: A Historical Enigma,* in *Facets of Tibetan Religious Tradition and Contacts with Neighbouring Cultural Areas*, a cura di A. Cadonna - E. Bianchi, Firenze 2002, pp. 17-30.

alla rigida organizzazione del potere militare, il regno tibetano si espanse rapidamente e divenne in pochi decenni una delle principali potenze politiche e militari dell'Asia centrale, governato da monarchi a cui si attribuivano poteri sovrumani. L'istituzione di tale sacra sovranità persistette fino alla caduta della dinastia nell'anno 842 e alla successiva frammentazione dell'impero tibetano[5].

La sacralità dei re derivava dalla loro origine nella sfera celeste. La cosmologia dominante tra i tibetani del tempo era tripartita in cielo, spazio atmosferico intermedio e terra, le prime due sfere abitate da esseri divini e la terza dagli uomini. Questa cosmologia, come vedremo, è sopravvissuta nelle credenze popolari fino ai giorni nostri. In particolare, un mito conservato fin dal VII secolo racconta come il primo re venne sulla terra dal cielo, discendendo sulla cima di un monte[6]. Questo mito è chiaramente di ispirazione non-buddhista e potrebbe essere in realtà antichissimo, perché versioni simili sono riscontrabili tra i mongoli, i coreani e i giapponesi[7].

Egli venne dal cielo degli dei là in alto,
Figlio dei Sei Signori, gli dei ancestrali
Che abitano più in alto dell'aria di mezzo…
Egli discese come Padre della Terra, come Signore,
Venne come la pioggia che impregna il terreno.
Quando giunse sul monte divino di Gyang-do,
S'inchinò ripetutamente il grande monte;
Si riconciliarono gli alberi,
Le fontane incresparono le loro acque azzurre,
E pieni di rispetto rocce e massi lo salutarono.
Egli venne come Signore del Tibet,
E quando venne sulla terra per la prima volta
Venne come Signore di tutto ciò che è sotto il cielo.
Egli giunse al centro del cielo,
Al centro della terra,
Nel cuore del mondo,
Circondato da montagne nevose.
E dopo che il figlio degli dei ebbe vissuto
Come governante nella terra degli uomini,
Egli fu visto ritornare al cielo.

Nel testo sopra citato, come in molte fonti successive, il re è di origine divina e giunge sulla terra discendendo sulla cima di un monte situato sotto il centro del cielo, "al centro della terra, nel cuore del mondo". In altre parole, il monte è, almeno implicitamente, ritenuto sacro perché, come mostrato da Mircea Eliade, il concetto di "centro" implica sacralità: il monte è un *axis mundi*, che connette il cielo e la terra[8]. Si dice spesso che il re discese tramite una scala o una corda divina, e che i primi re ritornarono al cielo con lo stesso mezzo al termine delle loro vite terrene, senza lasciare il corpo sulla terra.

Vi è una stretta relazione tra le montagne e il re. Un'opera storica del XIII secolo (che attinge però da fonti precedenti) spiega che nove monti sacri erano cugini del primo re[9]. In questa ed altre fonti – in effetti fino ai giorni nostri – alcuni monti vengono presentati come persone, con i loro nomi preceduti da appellativi di parentela come *a myes*, nonno, *a phyi*, nonna, *jo bo*, fratello maggiore, e *jo mo*, sorella maggiore[10]. Questo può naturalmente rispecchiare i rapporti di parentela tra le montagne stesse, ma potrebbe anche essere «una reminiscenza della parentela genealogica tra gli uomini e gli dei nei miti sull'origine del mondo creati dalla cultura tibetana»[11].

[5] Sul carattere sacro dei re tibetani, cfr. G. Tucci, *The Sacral Character of the Kings of Ancient Tibet*, in G. Tucci, *Opera minora, Parte II*, Roma 1971, pp. 569-583 (originariamente pubblicato in "East and West", VI [Roma 1955/56], pp. 197-205), e R.A. Stein, "*Saint et divin", un titre tibétain et chinois des rois tibétains*, in "Journal Asiatique", CCLXIX (1981), pp. 231-275.

[6] Testo da J. Bacot - F.W. Thomas - C. Toussaint, *Documents du Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*, Paris 1940, p. 81, pp. 85-86 della traduzione inglese. Una traduzione alternativa si può trovare in D. Snellgrove - H. Richardson, *A Cultural History of Tibet*, London 1968, pp. 24-25. La mia traduzione si differenzia in parte da entrambe queste versioni. Il tema della discesa del re sulla cima di un monte viene trattato anche da H. Linnenborn, *Die frühen Könige von Tibet und ihre Konstruktion in den religiösen Überlieferungen*, Wiesbaden 2004, pp. 326-334.

[7] Cfr. M. Waida, *Symbolism of Descent in Tibetan Sacred Kingship and Some East Asian Parallels*, in "Numen", XX (1973), pp. 60-78.

[8] M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, Cleveland e New York, pp. 375-376.

[9] Cfr. S.G. Karmay, *The Tibetan Cult of Mountain Deities and its Political Significance*, in *Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*, a cura di A.-M. Blondeau - E. Steinkellner, Wien 1996, pp. 59-75; il riferimento è alla p. 60.

[10] Karmay, 1996, p. 61.

[11] Karmay, 1996, p. 61

Il grande tibetologo italiano Giuseppe Tucci (1894-1984) espresse il rapporto tra monte, re e territorio nel seguente modo [12]:

> […] il monte […] diventa il centro e il tempio del clan e del territorio, su cui il popolo vive la propria esistenza nomade e conduce le greggi in pastura. Il territorio non è soltanto un'unità sociale, ma anche e soprattutto un'unità sacrale. Idealmente esso ruota attorno alla montagna da cui il progenitore è disceso, santifica e garantisce la coesione del gruppo e la sua identità, in stretta relazione con il suolo. Molto spesso il re e il monte sono una sola cosa.

La relazione tra il re e la montagna è, in effetti, ancora più stretta. «Nei primi testi l'anima del re viene chiamata *sku bla*, "anima del corpo"» [13]. Ma anche i monti sacri sono *sku bla* e l'anima stessa del re viene identificata con la montagna, o vi risiede. Questo tipo di rapporto non esisteva soltanto tra il re e un monte in particolare, ma anche tra i capi feudali e le montagne locali. Il tema dell'origine celeste del primo re, che appare sulla sommità di un monte, fu mantenuto anche per dinastie successive e locali. Di conseguenza, il resoconto genealogico del XVIII secolo sui re di Derge, un principato nel Tibet orientale, racconta come il progenitore della dinastia fosse un giovane di origine divina che discese sulla cima di un monte nell'est; poiché era venuto dal cielo, fu chiamato dalla gente *gNam-tsha-'brug*, "Drago, Nipote del Cielo" [14].

Come abbiamo visto, i primi re tornarono al cielo senza lasciare il corpo sulla terra. Tuttavia questa consuetudine terminò quando il servo malvagio di uno dei re riuscì, con un espediente, a tagliare la corda divina. Da allora i re furono seppelliti in enormi tombe costruite in terra, situate nella Yarlung Valley vicino al monte sulla cui sommità si credeva fossero discesi i loro antenati. Queste tombe, che furono descritte sistematicamente per la prima volta da Giuseppe Tucci nel 1948 [15] e che dominano tuttora la vallata, avevano nomi specifici, alcuni dei quali contenevano termini come "montagna" o "montagna nevosa". Monumenti funerari simili ma meno imponenti sono stati recentemente identificati anche in altre regioni del Tibet [16].

Il consolidamento del buddhismo fu, se non completo, perlomeno garantito entro l'XI secolo, quando ricevette nuovo slancio grazie ai contatti tra il Tibet e il subcontinente indiano. Fu anche in questo periodo che il *bon* assunse la forma – molto simile al buddhismo, ma solo in apparenza – che ha mantenuto fino ad oggi. Il buddhismo che raggiunse il Tibet dall'India era una religione estremamente complessa, dopo un'evoluzione di quasi quindici secoli nella sua terra di origine, e in Tibet assorbì ulteriori elementi nuovi. Una delle caratteristiche più importanti del buddhismo indiano, all'epoca del suo consolidamento in Tibet nell'XI secolo, era il culto di divinità intensamente numinose, che si manifestavano assumendo sembianze terrificanti, con numerose braccia, gambe e teste, impugnando varie armi ed altri elementi simbolici minacciosi, circondati da fiamme e fumo e spesso tenendo una consorte in un abbraccio erotico. Queste divinità, conosciute in Tibet come *yi dam* (in sanscrito *iṣṭadevatā*, "divinità prescelte" ovvero scelte dal singolo fedele come destinatarie di particolari atti di culto), si riteneva venissero al mondo come diretto risultato e per la durata di specifiche pratiche rituali e di meditazione, rappresentando al tempo stesso processi mentali o psicologici. Si trattava tuttavia molto più che di semplici personificazioni, e queste divinità era considerate molto potenti, dall'esistenza reale e terrificante.

Queste divinità potevano tollerare la presenza dei più antichi esseri spirituali autoctoni che popolavano il paesaggio tibetano soltanto subordinandoli a se stesse

[12] Tucci, 1971, p. 579.
[13] Karmay, 1996, p. 61.
[14] J. Kolmas, *A Genealogy of the Kings of Derge*, Praga 1968, p. 25.
[15] G. Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings*, Roma 1950.
[16] Monumenti simili sono stati trovati, ad esempio, nelle vicinanze del Bon-ri. Cfr. S.G. Karmay, pp. 535-536 di *A Pilgrimage to Kongpo Bon-ri*, in *Tibetan Studies. Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Narita 1989*, II, a cura di I. Shoren e Z. Yamaguchi, Naritasan Shinshoji 1992, pp. 527-539.

o fondendosi con loro, adottandone le funzioni e gli attributi. Per quanto riguarda le divinità montane, entrambi i processi ebbero luogo, poiché, mentre alcune di queste non subirono in modo rilevante l'influenza del buddhismo e, come vedremo, mantennero il loro antico carattere fino ai giorni nostri, altre furono soppiantate o vennero assimilate allo *yi dam* buddhista.

Quando il buddhismo divenne la religione dominante in Tibet, alcune di queste divinità buddhiste – tra cui Cakrasaṃvara – presero residenza su alcuni dei monti sacri del Tibet[17]. In tali casi, tuttavia, le credenze e i riti religiosi relativi alle montagne subirono un profondo mutamento. Una delle nuove idee introdotte dal buddhismo consisteva nella rinascita in esistenze buone o cattive a seconda delle proprie azioni passate, e nella salvezza come fuga ultima dal ciclo delle rinascite. Per la gente comune, in particolare, un elemento centrale nella pratica del buddhismo era il tentativo di assicurarsi una rinascita migliore, non attraverso la meditazione o la filosofia, ma accumulando azioni meritorie. Un simile tipo di azione rituale – originariamente un'usanza religiosa indiana – era la pratica di girare intorno a persone o a luoghi sacri. Emerse così l'abitudine di fare pellegrinaggi verso montagne sacre, e, una volte raggiunto il monte, di girarvi intorno. Anche i seguaci del *bon* adottarono questa pratica, talora in relazione a montagne sacre per loro soltanto, come il *Bon-ri* nel distretto di Kongpo, nella boscosa regione sud-orientale del Tibet centrale[18], in altri casi facendosi strada di contro ai buddhisti sullo stesso percorso di circumambulazione, come nel caso del monte Ti-se, il Kailāsa sacro anche nella tradizione hindū, nell'altopiano deserto del Tibet occidentale[19], oppure del monte Murdo sul confine orientale con la Cina, dal momento che i fedeli di ciascun gruppo camminavano sempre nella direzione per loro sacra: i buddhisti in senso orario, i *bonpo* in senso antiorario.

Uno degli aspetti più conosciuti del culto dello *yi dam* è il *maṇḍala*, un diagramma composto da quadrati e cerchi concentrici che simboleggia il palazzo in cui risiede la divinità. È una struttura geometrica e chiaramente visibile, talora permanente e tridimensionale[20], talora costruita con estrema cura nel corso di un rituale, con l'aiuto di polvere colorata, soltanto per essere spazzata via al termine del rito, altre volte dipinta su stoffa o sulle mura di una cappella. Essa può anche essere interiorizzata, come rappresentazione visiva creata nella mente dell'adepto durante la meditazione, e nello stesso modo la divinità può essere costruita mentalmente ed invitata a prendere posto al centro del *maṇḍala*.

Non è sorprendente che un monte sacro, ritenuto la sede di uno *yi dam*, possa essere assimilato ad un *maṇḍala* oppure a una struttura sacra tridimensionale, uno *stūpa* (in tibetano *mchod rten*, pronunciato "chöten"), poiché entrambi sono rappresentazioni simboliche dell'universo: lo schema di base dello *stūpa* viene concepito infatti come un *maṇḍala*[21]. Tra i molti esempi di questa assimilazione è il monte Ti-se (Kailāsa), che, nel seguente passo tratto da un testo *bon*, viene accoppiato con il vicino lago sacro di Ma-phang[22]:

> Il monte nevoso è come uno *stūpa* ben proporzionato,
> Il lago Ma-phang è come un *maṇḍala* disteso….
> Più avanti, il monte nevoso Ti-se,
> Nella maniera di una divinità maschile (*yab*, padre, ovvero maschio, *yi dam*)
> Tiene il lago, come una consorte (*yum*, madre), nel proprio grembo.

Il testo allude ad un antico concetto tibetano del paesaggio sacro: ad un monte sacro corrisponde un lago sacro, il primo in quanto divinità maschile, il secondo in quanto divinità femminile[23].

[17] Un esempio molto calzante è la divinità Cakrasaṃvara, che, secondo le credenze, risiede sul monte Dag-pa Shel-ri nella parte sud-orientale del Tibet centrale. Cfr. T. Huber, *The Cult of Pure Crystal Mountain. Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*, New York 1999.

[18] Sul *Bon-ri*, cfr. Karmay, 1992, pp. 527-539, e C. Ramble, *The Creation of the Bon Mountain of Kongpo*, in *Mandala and Landscape*, a cura di A.W. Macdonald, New Delhi 1997, pp. 133-232.

[19] Sul monte Kailāsa, cfr. J. Snelling, *The Sacred Mountain. The complete Guide to Tibet's Mount Kailas*, London 1990, e K. Buffetrille, *Pèlerins, lamas et visionnaires. Sources orales et écrites sur les pèlerinages tibétains*, Wien 2000, pp. 15-105.

[20] Sulla forma e sul significato del *maṇḍala*, cfr. G. Tucci, *Teoria e pratica del mandala con particolare riguardo alla moderna psicologia del profondo*, Roma 1949 (trad. inglese: *The Theory and Practice of the Mandala. With Special Reference to the Modern Psychology of the Subconscious*, London 1961) e M. Brauen, *Das Mandala. Der heilige Kreis im tantrischen Buddhismus*, Köln 1992.

[21] Sullo *stūpa*, cfr. A. Bareau, *La construction et le culte des stûpas d'après les* Vinaya Pitaka, in "Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient", L (1962), pp. 229-274; *The Stupa*, a cura di A.L. Dallapiccola, Wiesbaden 1980. Sul Tibet, cfr. E. Lo Bue - F. Ricca, *Gyantse Revisited*, Firenze e Torino 1990; E. Lo Bue - F. Ricca, *The Great Stupa of Gyantse*, London 1993.

[22] *Grags pa gling grags*, Biblioteca dell'Università di Oslo, ms. (inedito).

[23] Questa struttura binaria del paesaggio viene ampiamente trattata da J.V. Bellezza, *Divine Dyads. Ancient Civilization in Tibet*, Dharamsala 1997.

Volgiamo ora lo sguardo ad un altro tipo di culto delle montagne sacre, ancora molto vivo in Tibet ai giorni nostri e che, come vedremo, mantiene aspetti significativi dell'antico culto delle montagne. In molte aree del Tibet, ma soprattutto nelle regioni orientali, vi sono montagne che la popolazione locale ritiene essere "divinità del territorio locale" (*yul lha*) o "signori della terra" (*gzhi bdag*). Questi termini si riferiscono al monte vero e proprio, ma anche alla divinità che si crede vi abbia sede e che, in un certo modo indefinito, è identica alla montagna stessa. Nell'iconografia e nelle invocazioni rituali, le divinità montane sono spesso ritratte come guerrieri in armatura, sulla groppa di un cavallo oppure, occasionalmente, di un altro animale. Di solito brandiscono varie armi, e sono talora circondate da un esercito di guerrieri similmente armati e a cavallo. Nonostante la loro natura irascibile ed aggressiva, essi vengono spesso considerati anche protettori della dottrina, *bon* o buddhista che sia.

Un dio conforme a questa categoria è Nyi-pang-sad, specifico della religione *bon*, con l'eccezione che, invece di indossare un'armatura, è vestito, come vedremo, di un abito di seta bianca. La sua sede è la cima del monte Ti-se. Secondo la leggenda, egli fu costretto da uno dei saggi *bon* a prestare il giuramento di proteggere per sempre il *bon*, ed è per tale motivo conosciuto come "Guardiano del Mondo" e "Protettore della Parola della Dottrina". Per quanto non abbia attributi terrificanti o demoniaci, Nyi-pang-sad è anche "il re dei *sgra bla*", divinità feroci e aggressive, rappresentate senza eccezione come guerrieri a cavallo. L'invocazione seguente contiene originariamente elementi onomatopeici, caratteristici di questo tipo di preghiera[24]:

Non dimenticare, non dimenticare, non dimenticare il vecchio giuramento!
Non ignorare, non ignorare, non cedere, mantieni il giuramento!
Re dei *sgra bla*, signore della forza vitale, tu che possiedi magico potere!

Un maschio, bianco come conchiglia, alto come lancia:
Sul corpo una veste di seta bianca ondeggiante, *lhupsé-lhup*!
Alla vita nel fodero di leopardo una spada sferragliante, *tralala*!
Sul capo una treccia di capelli bianca come conchiglia, *demsé-dem*!
In mano uno stendardo di seta bianca in mostra, *charara*!
E la sua bestia – un cavallo dalla bardatura bianca, baldanzoso, *dringsé-dring*!
E la sua corte – una folla di mille vassalli, *bupsé-bup*!

Ti imploriamo di venire come lampo, con magico piede!
Ti imploriamo di venire con mente amorosa, come madre!
Ti imploriamo di venire con mente bramosa, come amico!

Godi! Ogni cosa desiderabile, ogni piacere ed ornamento – godi!
Cibati! Del sacro "dolce-offerta della Parola" – cibati!
Proteggi! La Dottrina del *Bon* Eterno – proteggi!
Adempi! Il pensiero dei saggi che hanno prestato giuramento – adempi!
Respingi! Avverse circostanze ed ostacoli – respingi!
Agisci! Come valoroso, bianco compagno – agisci!
Aumenta! Il seguito, il piacere, il potere – aumenta!
Dona! Lunga vita, salute al bestiame, successo – dona!
Allontana! I dannosi nemici della Dottrina – Allontana via da qui!

Un'altra divinità montana, tuttora oggetto di intensa venerazione, è *rMa-chen sPom-ra*, "Grande (Dio) della (Terra del Fiume) rMa, Campo di Neve", conosciuto anche, soprattutto a livello locale, come *A-myes rMa-chen*, "Nonno, Grande (Dio) della (Terra del Fiume) rMa"[25]. In questo caso la divinità è quasi completamente

[24] Kværne, 1995, pp. 100-111.
[25] Su *A-myes rMa-chen*, cfr. Buffetrille 2000, pp. 107-175.

identificata con il suo luogo di residenza, un massiccio nel Tibet nord-orientale. Tuttavia, essa è anche descritta come un guerriero, fatto usuale per quanto riguarda gli dei montani: un guerriero d'oro, con elmetto ed armatura in oro, una lancia nella mano destra ed un vaso pieno di gemme nella sinistra[26]. Nella breve preghiera seguente, la montagna viene chiamata *rMa-rgyal*, "Re della rMa"[27]:

Lassù, sulla cima del monte *rMa-rgyal*,
I buoni padri e lama hanno eretto una tenda –
Dentro, la tenda è piena zeppa degli insegnamenti del Buddha,
Dentro, i monaci, riuniti, sempre recitano le Scritture.

Sul fianco del monte *rMa-rgyal*
I buoni capi del paese hanno eretto una tenda –
Dentro, la tenda è piena zeppa dei loro figli,
I figli sempre giocano, divertendosi tutti insieme.

Ai piedi del monte *rMa-rgyal*
Le buone madri e zie materne hanno eretto una tenda –
Dentro, la tenda è piena zeppa di cibo,
e se fuori si riuniscono degli ospiti, sono sempre invitati ad entrare.

[26] R. de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, Graz 1975 (prima edizione, s'Gravenhage 1956), p. 211.

[27] Testo e traduzione in Buffetrille, 2000, p. 169; la mia traduzione è leggermente diversa.

[28] S. Karmay - P. Sagant, *Les neuf forces de l'homme. Récits des confins du Tibet*, Nanterre 1998.

Notiamo, anzitutto, che il monte viene descritto nei termini della cosmologia tripartita caratteristica del primo periodo della storia tibetana: cielo (la sommità della montagna), spazio atmosferico intermedio (il fianco) e terra (il piede del monte). Sotto questo aspetto, dunque, non vi è discontinuità, poiché la preghiera è tratta da una raccolta di canzoni popolari contemporanee pubblicata negli anni '80. Questa cosmologia rappresenta un esatto parallelo della gerarchia sociale: i monaci, ovvero l'autorità religiosa; i capi del paese, vale a dire il potere secolare; le donne, che rappresentano l'abbondanza di cibo e, implicitamente, la fertilità. In superficie questo riflette una società in cui il buddhismo, e quindi i suoi rappresentanti, i monaci, occupano l'ordine più alto; ma è ugualmente significativo che i monaci siano associati (o forse identificati) con i "padri", che sono opposti, in una relazione binaria, alle "madri e zie materne", riflettendo così le antiche categorie del maschio e della femmina, che compaiono anche nella coppia costituita dalla montagna sacra (il maschio) e il lago sacro (la femmina) a cui si è fatto riferimento sopra.

In realtà, né i monaci buddhisti né i monaci *bon* ebbero tradizionalmente un ruolo importante nel culto delle divinità montane, ammesso che ne siano stati coinvolti. Il culto delle divinità montane è proprio dei laici della comunità locale, perché esse incarnano il potere militare e fisico che è caratteristico del dio montano e che figura fra le grazie che egli concede alla comunità stessa. Di conseguenza la venerazione della montagna non comporta soltanto invocazioni ed offerte – in alcuni casi, fino ad epoca recente, il sacrificio di un animale, solitamente uno yak – ma anche dimostrazioni di abilità fisica, come le corse a cavallo e le gare di tiro con l'arco[28].

Per questo culto gli uomini si riuniscono non sulla sommità di un monte, ma sul fianco, su una distesa di terreno sufficientemente piano, in altre parole, come abbiamo visto nella preghiera, nel punto in cui "i buoni capi del paese erigono una tenda". Procedere verso la cima significherebbe un'intrusione nella sede divina, una zona tanto carica di sacralità che violarne i confini sarebbe fatale. Soltanto nella cosmologia ideale di un'invocazione i lama – successori di antichi sacerdoti – possono avventurarsi verso la vetta.

La sommità del monte è dunque una zona vietata, ma un sostituto viene eretto nel luogo dove si svolge il rito nella forma di un mucchio di pietre, una costruzione

a tumulo chiamata *tho*, un termine che implica altezza o picco, oppure, più spesso, *lha tho*, "sommità del dio". Da ciascuna casa una freccia, simbolo del maschio, nella forma di un lungo palo, è portata al *lha tho* e là deposta, in modo tale che, da una certa distanza, il *lha tho* ricorda chiaramente un enorme puntaspilli[29].

Anche questo rapido resoconto rende chiaro che il culto del dio tibetano autoctono *yul lha*, il "dio del territorio locale" si differenzia fondamentalmente da quello del dio buddhista, e in ultima analisi indiano, *yi dam*, sebbene entrambi abbiano una stretta relazione con le montagne e nonostante il fatto che talora ad un'unica divinità venga attribuita la natura di entrambe le categorie, caso esemplificato alla perfezione da *A-myes rMa-chen*. Il culto del dio montano del territorio locale è collettivo, coinvolge la comunità in quanto tale, non è, come il pellegrinaggio, un impegno individuale. Il suo scopo è quello di assicurare beni terreni – potere, gloria, successo, fertilità – e non la salvezza dal ciclo delle rinascite. Il culto è – almeno implicitamente – violento, e richiede una rigida separazione dei due sessi (anche le donne venerano la montagna, ma, come abbiamo visto, ai suoi piedi), mentre il pellegrinaggio non accetta discriminazioni di tipo sessuale o sociale e nemmeno distinzione tra clero e popolazione laica. Come ultimo punto, il culto del dio montano è un'impresa collettiva e comune che ha luogo in periodi fissi dell'anno, mentre il pellegrinaggio è – almeno in linea di massima – un'attività individuale, che si può esercitare senza limitazioni di tempo (sebbene alcune occasioni, ad esempio specifici anni, possano essere di migliore auspicio di altre per determinati pellegrinaggi, e sebbene variazioni climatiche stagionali impongano spesso restrizioni).

Samten Gyaltsen Karmay, un importante tibetologo oltretutto originario del Tibet, ha mostrato come il culto delle divinità montane, almeno nella sua regione natia del Tibet nord-orientale, sia divenuto un modo sottile per esprimere un'identità nazionale tibetana. La religione fu violentemente repressa durante i lunghi e disastrosi anni della rivoluzione culturale, e a dire il vero anche negli anni successivi, ma nei primi anni '80 venne cautamente ripresa con l'autorizzazione delle autorità locali. È opportuno citare testualmente Karmay[30]:

> La partecipazione a tale rito […] comporta integrazione totale con la comunità; questa comporta a sua volta obblighi sociali e politici, responsabilità morale e individuale, e un'affermazione di solidarietà comune e nazionale di fronte alle aggressioni esterne […]. Il culto montano nella cultura tibetana ha dunque un ruolo significativo nella costruzione di un'identità nazionale […]. La concezione ha un certo ruolo nel funzionamento delle organizzazioni sociali e politiche nella società tibetana. Ciò rappresenta infatti la sopravvivenza di una religione antica, che la diffusione del buddhismo non eliminò mai del tutto. È anzi profondamente radicata e più evidente tra le comunità tibetane delle zone di confine, ove la religione del *bon* è spesso quella dominante e incontri con culture diverse che ostentano la propria aggressività nazionale costituiscono un'esperienza quotidiana.

In generale – e senza dubbio per l'Occidente – le montagne rappresentano per antonomasia ciò che è fisso, stabile e immutabile. Si sarebbe tentati di dare per scontato questo concetto anche per quanto riguarda il Tibet, terra in cui si innalzano i monti più alti del mondo, ma ciò non corrisponde necessariamente al vero. Esiste infatti la credenza che alcuni monti tibetani siano giunti in volo da regioni esterne e che la loro presenza in Tibet non sia di conseguenza permanente. Tali montagne includono lo rTsib-ri, nel Tibet meridionale, il Ti-se e l'A-myes rMa-chen[31]. In generale, queste credenze sono attestate unicamente come tradizione orale, ma potrebbero anche essere antiche, poiché idee simili sono riscontrabili sia

[29] Il simbolo femminile corrispondente è il fuso.

[30] S.G. Karmay, *Mountain Cults and National Identity in Tibet*, p. 119 in *Resistance and Reform in Tibet*, a cura di R. Barnett - S. Akiner, London 1994, pp. 112-120.

[31] K. Buffetrille, *One day the mountains will go away... Preliminary remarks on the flying mountains of Tibet*, in *Reflections on the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*, a cura di A.-M. Blondeau - E. Steinkellner, Wien 1996, pp. 77-89.

in Cina sia in Giappone[32]. In Tibet esiste la credenza che simili montagne instabili siano state fissate dalla presenza di simboli buddhisti, come gli stendardi di preghiera o le orme del Buddha. In ogni caso, in Tibet, in Cina e in Giappone, si ritiene che il luogo d'origine delle montagne sia l'India, e si racconta infatti che l'antico dio indiano Indra tagliò le ali delle montagne, che in origine si posavano ovunque volessero, rendendo instabile la terra. Le ali divennero nubi temporalesche[33]. È opportuno anche ricordare che, secondo la credenza tibetana, se il buddhismo scomparisse dal Tibet – e molti Tibetani ebbero l'impressione che questo stesse per accadere durante le persecuzioni religiose degli anni '60 e '70 – anche i monti sacri potrebbero riacquisire le ali e ritornare in volo nella loro terra di origine[34].

L'idea di montagne volanti è limitata all'Asia meridionale ed orientale, ma esiste un fenomeno in un certo senso simile che ci riconduce in Europa. Sebbene la cosa fosse stata ridicolizzata da Erasmo, nell'Inghilterra del XVI secolo c'erano ancora folle di pellegrini che si accalcavano verso la "Santa Casa di Nazaret", l'abitazione della Vergine Maria, che si credeva fosse miracolosamente arrivata in volo dalla Terra Santa a Walsingham nel Norfolk[35]. Un esempio famoso è, com'è noto, la "Santa Casa di Loreto", anch'essa casa della Vergine, che, secondo la credenza, gli angeli avevano trasportato in volo dalle sue fondamenta in Galilea fino all'Illiria nel 1291, e da qui in Italia nel 1294[36]. Sebbene in questo caso si tratti di una casa e non di una montagna, ci troviamo comunque, secondo i fedeli, di fronte ad un centro sacro che ha il potere di spostarsi a dispetto delle leggi naturali. La città di Gerusalemme, invece, non poteva essere spostata nello stesso modo dal suo sito in Terra Santa; essa, però, poté essere ricostruita a Varallo, per scopi di fede e pellegrinaggio. Questo ci suggerisce che non solo le montagne sacre, ma invero il sacro – o potremmo dire, da storici della religione, il *concetto* del sacro –, è un fluido, anzi una realtà instabile, fatto che comunque non diminuisce la meraviglia e la soggezione vissute in sua presenza, o la bellezza e la dignità degli sforzi compiuti dall'umanità per esprimere, con parole, con riti o – come in Piemonte – con l'architettura e l'arte, un impulso profondo verso il culto e la trascendenza.

[32] R. Duquenne, *Pérégrinations entre l'Inde et le Japon: du "Mont en Tête d'Éléphant" et d'autres montagnes sacrées*, in *Bouddhisme et cultures locales. Quelques cas de réciproques adaptations*, a cura di F. Fukui - G. Fussman, Paris 1994, pp. 199-223.

[33] Cfr. A. A. Macdonell, *Vedic Mythology. Encyclopedia of Indo-Aryan Research*, Strassburg 1897, p. 62, citato in Buffetrille, 1996, p. 82.

[34] Buffetrille, 1996, p. 80.

[35] *The Oxford Illustrated History of Christianity*, a cura di J. MacManners, Oxford 1990, p. 251.

[36] *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, a cura di P. Sbalchiero, Paris 2002, pp. 460-463.



Cambogia, Angkor *(S. Ardissone)*



Tibet, Kham, *chorten (L. Musso)*



Tibet, monte Kailāsa, pellegrini *(S. Ardissone)*



Tibet, preghiere *(S. Ardissone)*



Tibet, Lhasa *(S. Ardissone)*



Tibet, lago Mānasarovar, monaco *(S. Ardissone)*

Ruolo e iconografia dei monti sacri nella cultura tibetana

Erberto Lo Bue

Lo scopo di questo contributo è quello di illustrare il ruolo religioso e politico dei monti sacri in Tibet, esemplificandone la rappresentazione nell'architettura e pittura tibetane.

La vista di tumuli di pietre imbandierati sui valichi è uno spettacolo comune nel mondo tibetano. Si tratta di altari dedicati alle divinità pre-buddhiste del luogo [1], sui quali i fedeli depositano offerte – generalmente rappresentate da corna o crani di ruminanti e da rami di arbusti – e nei quali fissano bastoni cui sottendono corde cui sono appese bandierine nei colori dei cinque Buddha cosmici, stampate con invocazioni buddhiste. Questi tumuli sono chiamati *lha tho*, un termine composto che significa letteralmente "cippo divino" e che compare nel nome di uno dei re preistorici tibetani, Lhatho Thori Nyèntsèn (Lha tho tho ri gnyan btsan), il quale significa letteralmente "Divino Cippo Monte Sacro Possente" [2]. Fin dalla preistoria tibetana appare evidente l'equivalenza monte-divinità-sovrano, e quindi monte-religione-potere politico, che – come vedremo – troverà la sua espressione più compiuta nel palazzo edificato sulla collina del Pòtala a Lhasa.

Attraversando i valichi su cui sorgono i *lha tho*, i tibetani esclamano «gli dei son vittoriosi, i dèmoni son vinti» e concludono tale esclamazione con un grido di guerra [3] che non lascia dubbi sulla natura bellicosa delle divinità montane [4] e che esprime la difficoltà dell'attraversamento di un luogo strategico o di difficile passaggio, rappresentato dallo stesso dio del sito. I *lha tho* possono essere innalzati anche sulle cime [5] e vengono allora chiamati "castelli di eroi" (*dpa' mkhar*), con riferimento a una categoria di divinità guerriere pre-buddhiste [6] (fig. 1).



1. *Leh (Ladakh).* Lha tho *tra le rovine di fortificazioni reali* (R. Celi).

[1] *Yul lha*, "dio del territorio"; cfr. R. Stein, *La civilisation tibétaine*, Paris 1981, pp. 177, 180 e 193.

[2] Cfr. Stein, 1981, p. 177.

[3] *Lha rgyal lo… ki ki so so*; cfr. Stein, 1981, p. 181. La natura fondamentalmente bellicosa di queste divinità si rifletterebbe anche nella presenza di pietre bianche utilizzate nelle tombe di re o di guerrieri morti in combattimento (cfr. Stein, 1981, p. 180).

[4] Uno dei due padri sovrannaturali di Ge sar di Gling, l'invincibile eroe guerriero protagonista dell'epopea nazionale tibetana, è un monte sacro (Stein, 1981, p. 186).

[5] Qualora accessibili: l'essenziale non è il concetto di altezza in assoluto, ma semplicemente quello di elevazione.

[6] *Dgra lha*; cfr. Stein, 1981, p. 177.

In quanto divinità guerriere, i monti sacri vengono designati con epiteti quali "potente" (*btsan*) o "sovrano" (*rgyal*); più spesso ci si riferisce a loro con termini maggiormente specifici, quali "dio del territorio" *(yul lha*), "signore del suolo" (*gzhi bdag*) oppure "signore della terra" (*sa bdag*); vengono inoltre definiti "pilastri del cielo" (*gnam kyi ka ba*), ma anche "picchetti della terra" (*sa yi phur bu*)[7], concepita dai tibetani come un'immensa dea feroce e irrequieta – con la testa rivolta a oriente e i piedi a occidente – corrispondente al vasto altopiano del Tibet, che è ad alto rischio sismico ma che, in base a tale concezione, viene a essere stabilizzato dagli stessi monti.

Nella religione indigena – non si allude qui al *bon*, il cui fondatore, secondo la stessa tradizione tibetana, non era tibetano – il monte sacro viene propiziato – da un monte o un altro luogo elevato, anche il tetto di una casa – mediante l'offerta di fumo di rami di ginepro (*bsang*) che accompagna l'invocazione al dio corrispondente; in tal modo gli officianti forzano l'apertura della porta del cielo[8]. Secondo la tradizione, fu proprio mediante questo genere di propiziazione che, in epoca preistorica, i capi tibetani, privi di monarca, ne avrebbero chiesto uno al dio del cielo; un figlio di quest'ultimo sarebbe allora sceso sulla montagna, diventando il primo re del Tibet. I tibetani ritenevano dunque che i loro sovrani fossero di origine divina; inoltre concepivano il monte su cui era sceso il loro re ancestrale come una scala collegante il cielo alla terra[9]. Questo monte viene identificato talora con il Gyang tho, nel Tibet centro-orientale, talaltra con lo Yarlhashampo (Yar lha Sham po o Sham po gangs btsan), nella valle dello Yarlùng (Yar klungs); il secondo, in particolare, era considerato dio guardiano del più antico castello reale tibetano, la torre fortificata di Yumbulakhar (Yum bu bla mkhar), ricostruita negli anni Ottanta del secolo scorso dopo essere stata rasa al suolo durante la Grande Rivoluzione Culturale Proletaria.

Ogni regione del Tibet possiede un proprio monte sacro legato all'iniziatore del lignaggio ancestrale del clan o della famiglia nobile del luogo; e col tempo le montagne diventarono una sorta di blasone di famiglia. Il clan si riuniva talora sulla montagna stessa per onorare sia quest'ultima sia il proprio sovrano mediante prove di destrezza: corse di cavalli e gare di tiro con l'arco[10]. Così al Kangchenjunga (Gangs chen mdzod lnga, 8598 m), la montagna sacra del Sikkim, veniva indirizzato un inno che esaltava sia il monte, concepito come dio guerriero, sia i sovrani che governavano il piccolo regno buddhista in cui esso sorge. Il legame della divinità montana con il clan locale è talmente intimo che quest'ultimo venera il monte sacro designandolo talora con l'epiteto di "avo"[11] e consacrandogli feste che ne riflettono la natura bellicosa; in particolare, durante gli intermezzi che scandiscono le tradizionali danze sacre buddhiste (*'cham*), danzatori vestiti da guerrieri e divisi in due gruppi si sfidavano in tenzoni poetiche, cantando a turno le lodi del lignaggio del signore o della famiglia nobile locale e dei suoi antenati.

Il culto delle divinità montane è ancora fortemente sentito in tutto il Tibet, dalle regioni orientali a quelle occidentali, ed è anche praticato in ambito nomade, per esempio in Ladakh[12]. Non stupisce quindi che, a conclusione di un saggio dedicato al rapporto fra culto dei monti e identità nazionale, lo studioso tibetano Samten Karmay affermi che in Tibet «elementi fondamentali quali la cultura religiosa, la letteratura secolare e le credenze popolari hanno contribuito non soltanto a generare l'identità tibetana, ma anche a esercitare una forza politica nella sua aspirazione a riottenere l'indipendenza»[13].

[7] Stein, 1981, p. 177.
[8] Cfr. Stein, 1981, p. 186.
[9] Stein, 1981, p. 22.
[10] Cfr. Stein, 1981, p. 185.
[11] *A myes*; cfr. Stein, 1981, p. 182. Altri epiteti utilizzati per designare le montagne sono *jo bo* ("signore" o "fratello maggiore") e *jo mo* ("signora" o "dea").
[12] Si veda P. Dollfus, *Mountain Deities among the Nomadic Communities of Kharnak (Eastern Ladakh)*, in *Ladakh: Culture, History, and Development between Himalaya and Karakoram*, a cura di M. van Beek - K. Brix Bertelsen - Ph. Pedersen, New Delhi 1999, pp. 92-118.
[13] S. Karmay, *Mountain Cult and National Identity in Tibet*, in *Les neuf forces de l'Homme. Récits des confins du Tibet*, a cura di S. Karmay e P. Sagant, Nanterre 1998, p. 429: «Basic elements such as religious culture, secular literature and popular beliefs have not only helped to engender Tibetan identity but also to exert a political force in its aspiration to regain independence»; il saggio di Karmay venne originariamente pubblicato in *Resistance and Reform in Tibet*, a cura di R. Barnett - S. Akiner, London 1994. Sulla medesima tematica si veda anche S. Karmay, *The Cult of Mount Murdo in Gyalrong*, in "Kailash", XVIII/1-2 (1996).



2. *Jokhàng (Lhasa). La grotta sotto il monte Sotàngangpò* (G. Vogliotti).

Fin dalla preistoria i monti sacri, assolvendo funzioni religiose e politiche, sono stati oggetto non soltanto di pellegrinaggio e venerazione, ma anche di rappresentazione in ambito sia architettonico sia pittorico.

Il cuore della civiltà tibetana è rappresentato dalla valle dello Yarlung, affluente di destra del Brahmaputra, nel Tibet meridionale. In questa regione si trovano tre luoghi ricchi di particolare significato per l'identità culturale tibetana: la torre fortificata di Yumbulakhar, che abbiamo già citato; la necropoli reale di Chòngyè ('Phyong rgyas), di cui sarà questione più avanti; e il Sotàngangpò (Zo dang gangs po, 4060 m), uno dei quattro più importanti monti sacri del Tibet, che sorge nelle vicinanze della cittadina di Tsethang (rTsed thang), capoluogo del Tibet meridionale (Lho kha)[14].

Al Sotàngangpò, dimora di una divinità e importante meta di pellegrinaggio[15], i tibetani collegano il mito della propria origine, concepito in uno spirito evoluzionistico. In una grotta a una settantina di metri sotto la vetta sarebbero infatti vissuti i loro due progenitori: un pio scimmione – che le versioni buddhiste del mito considerano talora discepolo talaltra emanazione del *bodhisattva* Avalokiteśvara[16] – e un'orchessa delle rocce, la quale – presa da passione per lo scimmione – gli si manifestò in forma umana allo scopo di sedurlo; dopo avere esitato a lungo, lo scimmione chiese ad Avalokiteśvara e ottenne il permesso di accoppiarsi con l'orchessa[17], che partorì poi sei scimmie. Un dipinto parietale (fig. 2) realizzato alla fine del secolo scorso sulla parete in una galleria al primo piano della sala delle adunanze del Jo khang – il tempio buddhista più venerato di tutto il Tibet, a Lhasa – raffigura la coppia insieme alla prole nella caverna sotto la vetta del monte[18]; quest'ultimo appare verdeggiante, coperto da un tappeto erboso e con due file di alberi, mentre in realtà il Sotàngangpò è piuttosto arido e spoglio.

Tutti i re tibetani – compresi quelli che sostennero il buddhismo a svantaggio della religione indigena, basata essenzialmente sul culto delle tombe reali – collegarono le proprie origini ancestrali ai monti sacri. Le loro tombe sorgono nel luogo in cui si localizzava l'origine della stirpe: «toccando il cielo», come recita un testo, si

[14] Cfr. G. Tucci, *A Lhasa e oltre. Diario della spedizione nel Tibet MCMXLVIII*, Roma 1952, p. 152, n. 48.

[15] Il pellegrinaggio intorno a questo monte si effettua in due giorni, partendo dal centro di Tsethàng, in prossimità di un incrocio dove sorge un monumento alla scimmia; una delle sue tappe è il sito di Trandrùk (Khra 'brug), dove venne edificato il primo tempio buddhista tibetano.

[16] Secondo alcuni studiosi (cfr. P. Sørensen, *The Mirror Illuminating the Royal Genealogies*, Wiesbaden 1994, p. 127, n. 326) il mito di questa scimmia eroica deriverebbe da quello indiano di Hanumat.

[17] In maniera analoga una regina preistorica tibetana avrebbe concepito miracolosamente un figlio dal monte sacro Yarlhashampo, manifestatosi sotto forma di yak bianco; il principe nato da tale unione uccise un usurpatore, rimise sul trono il sovrano legittimo – suo fratellastro – e divenne il primo di una serie di sette saggi ministri (Stein, 1981, p. 28).

[18] Il mito narra poi che lo scimmione accompagnò i figli nelle foreste meridionali, quindi sul versante meridionale del Himàlaya, affinché vi si stabilissero; ma, ci dicono i testi, «essi pativano la pioggia e il sole d'estate, la neve e il vento d'inverno; non avevano cibo né vesti» (Stein, 1981, p. 26; cfr. Sørensen, 1994, pp. 127-131). Mosso da compassione, Avalokiteśvara seminò allora sei specie di sementi (orzo, grano, grano saraceno, riso, piselli e senape) per consentire loro di sfamarsi; dopo essersi saziati, questi antropoidi persero la coda e quasi tutto il pelo, impararono a parlare e diventarono esseri umani.



3. *Chòngyè (Tibet). Tombe reali* (G. Vogliotti).

riteneva che favorissero lo sviluppo del lignaggio[19]. Il profilo trapezoidale delle tombe reali (*bang so*; fig. 3) evoca non soltanto quello del monte sacro, ma anche quello della tenda reale[20]: nei testi tibetani le tombe reali vengono chiamate "monti" e anche "palazzi" (*pho brang*) nel senso di "sede della corte", la quale normalmente alloggiava negli accampamenti reali; e a ognuna è assegnato un nome specifico[21].

La sovrapposizione delle funzioni di monte sacro, tomba e palazzo ultraterreno nel contesto religioso e politico[22] di epoca monarchica è esemplificata particolarmente bene dalla tomba del più grande dei sovrani tibetani – Trisong Detsèn (Khri Srong lde brtsan) –, la cui massa si confonde con la cima della collina su cui sorge, nella vallata di Chòngyè: essa è tomba, montagna e dimora regale al tempo stesso. Si noti che, nonostante Trisong Detsèn avesse adottato il buddhismo come religione di stato e fatto erigere il primo monastero buddhista in Tibet, il suo cadavere non fu cremato, ma venne tumulato come quelli di tutti i suoi predecessori, secondo una prassi indigena pre-buddhista consolidata che all'epoca possedeva ancora una valenza emblematica e un valore politico evidentemente irrinunciabili; lo stesso avvenne per i suoi successori: le tombe reali continuarono a essere oggetto di culto fino al crollo dell'impero tibetano, nell'842[23].

Il culto dei monti sacri sopravvisse alla scomparsa di quello delle tombe reali, pur modificandosi in seguito alla progressiva riaffermazione del buddhismo a partire dall'XI secolo; la loro propiziazione venne infatti a basarsi su testi in cui, oltre alle divinità montane, sono invocate anche divinità buddhiste: non a caso i tibetani costruirono talora i loro monasteri nelle immediate adiacenze di monti sacri anche in epoca relativamente tarda. Così il primo monastero fondato nel XV secolo dal-

[19] Stein, 1981, p. 176.

[20] Si vedano J. Bacot, F.W. Thomas e Ch. Toussaint, *Documents de Touen-Houang relatifs à l'histoire du Tibet*, Paris 1940, p. 127. Cfr. Stein, 1981, p. 176 e A. Heller, *Some Preliminary Remarks on the Excavations at Dulan*, in "Orientations", 29/9 (1998), p. 88.

[21] Sørensen, 1994, p. 346 sgg.

[22] Cfr. Stein, 1981, pp. 176-177.

[23] Al significato politico del culto tibetano delle divinità montane, sempre basato sulla nozione di monte ancestrale, Karmay ha dedicato un altro saggio, *The Tibetan cult of mountain deities and its political significance*, in *Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*, a cura di A.-M. Blondeau - E. Steinkellner, Wien 1996, pp. 59-75 (ripubblicato in Karmay, 1998, pp. 432-450), in cui lo studioso tibetano analizza il rapporto di nove località e corrispondenti divinità mon-



4. *Gandèn (Tibet). Sito adibito ai "funerali celesti"* (E. Lo Bue).



5. *Monte Meru (India). Versante nord-orientale* (A.-L. Rochat).

tane con altrettanti signori tibetani in epoca monarchica.

[24] La pratica funeraria di offrire cadaveri a rapaci è quasi certamente di origine iranica (si veda per esempio Stein, 1981, p. 176); in India fu introdotta dai Parsi.

l'ordine religioso Ghelùk (Dge lugs) venne edificato su un'altura a 4300 m nelle vicinanze di un sito sacro alle divinità locali e sede di funerali celesti di origine non buddhista[24] praticati ancor oggi (fig. 4); tuttavia esso fu designato con un toponimo buddhista: Gandèn (Dga' ldan), che designa il paradiso da cui Śākyamuni scese sulla terra per compiervi la sua missione.

L'affermazione definitiva del buddhismo in Tibet comportò l'introduzione di numerosissimi aspetti della cultura indiana, a cominciare dalla concezione stessa dell'universo, al cui centro si erge il monte Meru (fig. 5), un immane castello roccioso caratterizzato da una lunghissima cresta sommitale che collega due cime principali: la Nord (6400 m) e la Sud (6660 m). Il Meru sorge in territorio indiano a ovest del ghiacciaio del Gangotri, a nord-ovest del Sumeru Parbat e a sud-ovest del monte Kailāsa (fig. 6), che si trova invece in Tibet e con cui il Meru viene talora confuso, pur essendo i due toponimi chiaramente distinti anche in tibetano: *Gangs Ti se* è il Kailāsa, paradiso di Śiva, e *Ri rab* è il Meru, paradiso di Indra e Olimpo degli dei indiani, centro della terra e ombelico del mondo.

6. *Monte Kailāsa (Tibet). Versante settentrionale* (M. Spalla).



La rappresentazione del monte Kailāsa – ricorrente nella scultura e architettura indiane, in particolare a Ellora – è praticamente assente dall'iconografia tibetana, dove invece compare regolarmente il monte Meru, raffigurato in base a concezioni cosmogoniche indiane. I pittori tibetani lo dipingono sulle pareti

esterne dei porticati di ingresso alle sale delle adunanze dei loro monasteri come un vero e proprio *axis mundi*, pilastro cosmico circondato dall'oceano, da cui emergono quattro continenti maggiori affiancati da altrettante coppie di continenti minori, tutti riconoscibili dalle loro forme – mezzaluna, scapola, cerchio e quadrato – e colori particolari[25] (fig. 7).

L'attuale pianta di Sàmyè (Bsam yas, "Inconcepibile"), il monastero fondato nella seconda metà dell'VIII sec. dal già citato sovrano Trisòng Detsèn, si configura in base a tale schema cosmogonico, con una costruzione a torre (*dbu rtse*, "sommità del capo") simboleggiante il monte Meru all'interno dell'edificio principale (*gtsug lag khang*)[26], attorniata da una serie di templi che idealmente corrispondono ai vari continenti; il tutto è circondato da un lungo muro perimetrale ellittico schiacciato alle estremità, corrispondente alla catena di montagne che delimita l'universo in base alla cosmogonia indiana (fig. 8). Anche se dalle fonti storiche e iconografiche si evince che la pianta originaria del muro di cinta di Sàmyè non era circolare, l'insieme della struttura venne col tempo a essere interpretato in chiave cosmogonica, com'è dimostrato dalla sua raffigurazione sulle pareti all'interno dello stesso monastero: malgrado il perimetro del muro di cinta sia irregolare, nel particolare del dipinto murale riprodotto nella fig. 9 si distinguono chiaramente due gruppi di templi, rispettivamente in alto e a destra, collocati su forme geometriche colorate corrispondenti ai continenti e subcontinenti occidentali e settentrionali, disposti simmetricamente intorno al corpo centrale del monastero, che viene così a rappresentare effettivamente il monte Meru.



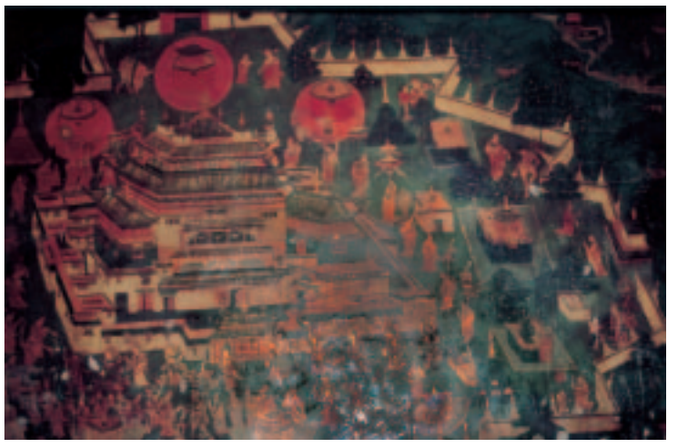
7. *Svayambhū (Nepal). Cosmogonia con il monte Meru* (S. Rigo Righi).



8. *Sàmyè (Tibet). Veduta generale del complesso monastico* (G. Vogliotti).

[25] Bianco, blu, rosso e giallo oppure verde (cfr. L. Waddell, *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, Cambridge 1971, pp. 80-81): i colori dei continenti possono variare a seconda delle diverse tradizioni.

[26] *Gtsug* significa "sincipite", "altezza", "divinità", mentre il composto *gtsug lag* indica i testi religiosi, la morale e anche l'arte del governare (cfr. Stein, 1981, p. 289); *khang* significa "dimora". Sul monastero di Sàmyè si vedano per esempio gli studi di A. Chayet, *Le monastère de bSam-yas: sources architecturales*, in "Arts Asiatiques", XLIII (1988), pp. 19-29, e *Contribution aux recherches sur les états successifs du monastère de bSam-yas*, in *Tibet. Civilisation et Société*, a cura di F. Meyer, Paris 1990, pp. 109-119. Uno schema cosmogonico analogo a quello di Sàmyè venne appa-



9. *Sàmyè. Dipinto raffigurante il complesso monastico* (G. Vogliotti).

Distrutto durante la Rivoluzione Culturale, il monastero di Sàmyè venne riedificato nella seconda metà degli anni Ottanta del secolo scorso a spese del governo cinese. Secondo la tibetologa Katia Buffetrille[27], che effettuò a Sàmyè quattro soggiorni consecutivi, dal 1985 al 1988, questa riedificazione si presta a un'interpretazione di carattere politico: ricostruendo il monastero, le autorità comuniste – pur essendo interessate al monumento unicamente in quanto appartenente al patrimonio artistico della Repubblica Popolare Cinese – avrebbero di fatto riavviato l'antico rapporto tra benefattore laico e ministro di culto che dal XIII sec. in poi ha caratterizzato la storia politica e religiosa del Tibet, condizionandone i rapporti con i suoi potenti vicini.

L'adozione del buddhismo in epoca monarchica comportò una rilettura della geografia sacra tibetana ed ebbe conseguenze anche sulla toponomastica locale; così otto dei monti che circondano Lhasa vennero a essere identificati con gli otto emblemi di buon auspicio (*aṣṭamaṅgala*) del buddhismo del Grande Veicolo[28]. Inoltre il Monte Rosso (Dmar po ri), una collina che sorge a ovest della città, cominciò a essere designato con un termine sanscrito, Pòtala, toponimo che indica la mitica montagna dell'India meridionale su cui dimora il *bodhisattva* Avalokiteśvara secondo la geografia sacra buddhista. Il motivo di questa operazione sostitutiva – per cui un monte tibetano venne ad assumere il nome di quella montagna indiana – è da ricercarsi nel fatto che, sin dalla prima metà del VII sec., Avalokiteśvara era stato adottato dal re Songtsèn Gampò (Srong brtsan sgam po) come divinità tutelare[29]. Su questa stessa collina si trovavano sia una torre fortificata reale sia la grotta di meditazione del medesimo sovrano[30], che finì con l'essere considerato manifestazione di quel *bodhisattva*.

Nel XVII sec. la cappella di Songtsèn Gampò fu inglobata nel Palazzo Rosso, sorto al di sopra del Palazzo Bianco costruito per volontà del V Dalai Lama con una funzione strategica e politica al tempo stesso: il complesso palatino del Pòtala (fig. 10)



10. *Lhasa. Complesso palatino del Pòtala* (E. Orcorte, CESMEO).

rentemente ripreso dal fondatore del monastero di Drathàng (Grwa thang) all'inizio dell'XI secolo.

[27] Cfr. K. Buffetrille, *La restauration du monastère de bSam yas: un exemple de continuité dans la relation chapelain-donateur au Tibet?*, in "Journal Asiatique", CCLXXVII/3-4 (1989), p. 368.

[28] Sørensen, 1994, pp. 257-259.

[29] Il culto di Avalokiteśvara fu probabilmente introdotto in Tibet da Narendradeva, un sovrano nepalese spodestato, che trascorse lunghi anni in esilio alla corte di Songtsèn Gampò prima di ritornare vittorioso – grazie all'appoggio militare tibetano – nella Valle del Nepal, dove dedicò un festival a quel *bodhisattva* (cfr. *Gopālarājavaṃśāvali*, a cura di D. Vajracarya - K. Malla, Wiesbaden 1985, p. 126, folio 23); la principessa andata in sposa al re tibetano era in realtà una congiunta di Narendradeva.

[30] Sulla cappella di Songtsèn Gampò nel palazzo del Pòtala si veda A. Chayet - F. Meyer, *La chapelle de Srong-btsan sgam-po au Potala*, in "Arts Asiatiques", XXXVIII (1983), pp. 82-85.

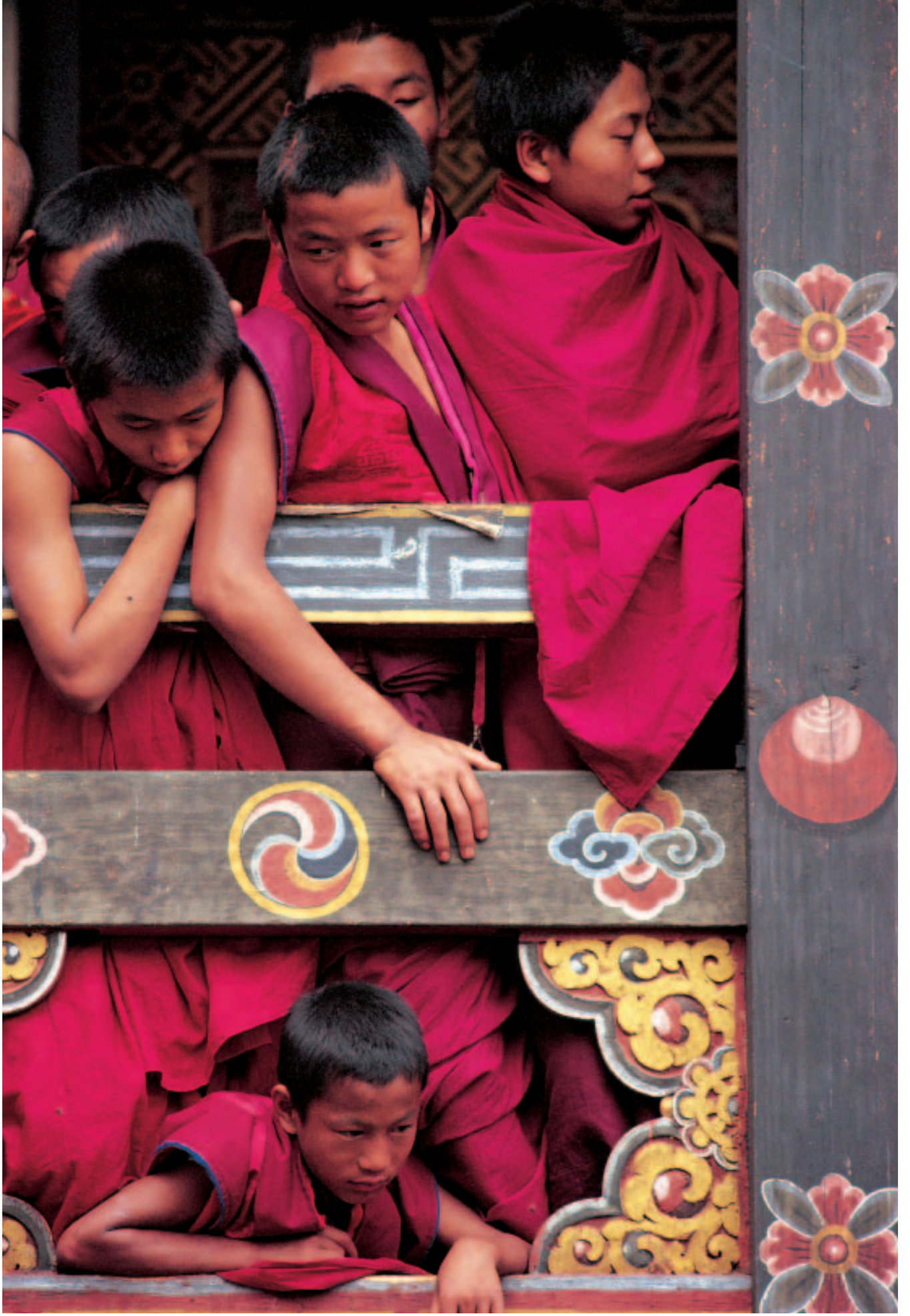
rappresenta la celebrazione del trionfo assoluto dell'ordine religioso dei Ghelùkpa (Dge lugs pa), capeggiato dai Dalai Lama, su tutto il Tibet[31] a conclusione di una guerra civile vinta grazie all'appoggio decisivo di una tribù mongola i cui capi assunsero il titolo di sovrani (*rgyal po*) del paese. Poiché i Dalai Lama, al pari di Songtsèn Gampò, sono considerati manifestazioni di Avalokiteśvara[32], l'identificazione di questa collina con il monte Pòtala venne a essere ulteriormente rafforzata. La sua valenza simbolica è fondamentale sotto il profilo sia religioso che politico, poiché a essa è naturalmente collegata la figura del *bodhisattva* Avalokiteśvara, divenuto patrono del Tibet per avervi svolto tre ruoli importantissimi: quello di creatore del popolo tibetano e della sua civiltà in base al mito cui si è accennato sopra; quello di sovrano che per primo accettò la fede buddhista in Tibet; e quello di Dalai Lama.

Il Pòtala tibetano rappresenta dunque non soltanto la dimora del *bodhisattva* Avalokiteśvara concepito come compassionevole protettore del Tibet, ma anche il passato preistorico e storico del paese: in altre parole, la sua identità religiosa e culturale. I dipinti del suo complesso palatino sono attualmente oggetto di restauro; anche in questo caso, il governo cinese contribuisce – in maniera apparentemente contraddittoria – alla conservazione di un monte sacro che è il simbolo stesso dell'unicità culturale del Tibet e quindi del suo diritto all'autodeterminazione. Ancor oggi i buddhisti tibetani si rivolgono in atteggiamento orante verso il Pòtala; le loro preghiere assumono un significato profondamente simbolico: rappresentano la forza tenace di un'identità religiosa e culturale che la Rivoluzione Culturale tentò di soffocare, ma non riuscì a estirpare. Se ha ragione Samten Karmay nel sostenere che il culto dei monti sacri rappresenta oggi il mantenimento di un aspetto dell'identità culturale e politica tibetana[33], anche il perdurare della venerazione per il Pòtala – a dispetto della trasformazione del suo complesso palatino in museo in seguito all'occupazione e colonizzazione cinese – è interpretabile in chiave non soltanto religiosa, ma anche politica.

[31] A tale proposito si veda per esempio A. Chayet, *Le Potala, symbole du pouvoir des Dalaï-Lama*, in *Lhasa, lieu divin. La capitale des Dalaï Lama au 17e siècle*, a cura di F. Pommaret, Genève 1997, pp. 59-74; l'articolo è stato ripubblicato in *Lhasa in the Seventeenth Century*, a cura di F. Pommaret, Leiden 2002, pp. 39-52.

[32] L'idea di considerare i capi dei grandi ordini religiosi manifestazioni di importanti *bodhisattva* precede di almeno tre secoli la data del conferimento del titolo di Dalai Lama ai grandi abati dell'ordine dei Ghelùkpa (1578); così Phakpa ('Phags pa; 1235-1280), principe abate dell'ordine di Śakya (Sa skya), fu considerato manifestazione non soltanto del *bodhisattva* Mañjughoṣa, ma anche di Avalokiteśvara (cfr. D. Seyfort Ruegg, *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet*, Paris 1995, pp. 23 e 43).

[33] Karmay, 1996, p. 70.



Bhūṭān, monastero di Thimpu, monaci *(L. Musso)*



Tibet, eremo *(L. Musso)*



Bhūṭān, monastero di Taksthang *(L. Musso)*



Myanmar, monte Popa *(S. Ardissone)*



Cina, altopiano del Pamir *(S. Ardissone)*



Nepāl, portatori nell'alta valle del Kangchenjunga *(L. Musso)*



India, valle dello Spiti, monastero di Dangkhar *(L. Musso)*

Le montagne sacre nella tradizione cinese

Maurizio Scarpari

Nel 221 a.C. il potente regno di Qin riuscì, dopo anni di lotte cruente, a sottomettere i suoi avversari e a dar vita a un grande impero che si estendeva non solo sul *tianxia* "ciò che sta sotto il cielo" – termine impiegato all'epoca per indicare il mondo civile – ma anche sui territori periferici abitati da popolazioni a torto o a ragione considerate semibarbare. Mai un dominio così vasto si era trovato sotto il controllo di un unico sovrano: a occidente giungeva sino agli sterminati altopiani del Gansu e del Qinghai, a sud fino alle odierne province del Guangdong e del Guangxi, a nord oltre il Fiume Giallo e la penisola del Liaodong, a oriente fino al mare. Consapevole di aver inaugurato una nuova epoca della storia, il re Zheng (*r.* 246-221 a.C.) di Qin assunse il titolo di *huangdi*, fondendo due appellativi – *huang* e *di* – fino ad allora prerogativa dei mitici sovrani fondatori della civiltà[1], e in aperta sfida alla tradizione si proclamò Primo Augusto Imperatore dei Qin (Qin Shihuangdi), fondatore di una nuova èra e di una dinastia che sarebbe durata per "diecimila generazioni".

Consci delle difficoltà insite nel promuovere l'integrazione di popolazioni e culture che per secoli si erano fronteggiate e combattute, il Primo Augusto Imperatore (*r.* 221-210 a.C.) e il suo primo ministro Li Si (*ca.* 280-208 a.C.) applicarono una serie di provvedimenti miranti a realizzare un sistema di governo fortemente organizzato e centralizzato. Nella prospettiva di consolidare un potere unitario ancora fragile furono progettate e attuate una serie di spedizioni ai confini dell'impero, il cui scopo era rendere solennemente manifesta alle popolazioni che abitavano le terre appena conquistate e alle divinità e agli spiriti da loro adorati l'avvenuta unificazione politica del *tianxia* in un unico impero retto da un uomo dalle qualità straordinarie, da considerarsi a tutti gli effetti il rappresentante in Terra di Tian, il Cielo, la massima divinità di epoca Zhou, e per questo proclamato *Tianzi*, Figlio del Cielo, regnante per esplicito mandato divino (*Tianming*).

Meta finale di questi spostamenti, intrapresi anche per migliaia di km[2], erano le principali montagne dei nuovi territori conquistati: raggiunta la sommità di quei luoghi sacri, il Primo Augusto Imperatore officiò «i sacrifici *wang* agli spiriti delle montagne e dei fiumi» (in realtà sul Taishan e sul piccolo monte Liangfu che si erge ai suoi piedi officiò i riti *feng* e *shan*), recò offerte al Cielo e celebrò solennemente tali eventi facendone scolpire il memoriale su stele di pietra destinate a rendere testimonianza per l'eternità, integrando in questo modo i santuari di quelle lontane

[1] Di o Shangdi era anche la massima divinità durante la dinastia Shang (*ca.* 1576-1045 a.C.), la seconda delle Tre Dinastie pre-imperiali (*sandai*), essendo la dinastia Xia (*ca.* 1953-1576 a.C.) e la dinastia Zhou (1045-256/221 a.C.) rispettivamente la prima e la terza.

[2] La montagna più vicina era Yishan (Shandong), a circa 800 km dalla capitale Xianyang, la più distante Guijishan (Zhejiang) a circa 1200 km.

regioni in un sistema cultuale che univa Cielo, Terra e Uomo[3]. Così agendo sancì la legittimità del suo impero, consacrando le conquiste come perfezionamento di un ordine cosmico superiore, fissando con precisione limiti politici e geografici che stabilissero in ogni direzione i nuovi confini del mondo civile. Le iscrizioni su pietra, collocate a imperitura memoria sulle cime più alte delle montagne sacre di quei territori, annunciavano solennemente al cospetto degli dei la nascita di un nuovo mondo, affermando la stretta relazione tra quel mondo e il mondo divino.

A confermare l'opportunità del rito venne invocata la tradizione, ricorrendo alle imprese del mitico imperatore Shun[4], uno dei padri fondatori della civiltà, al quale venne attribuito un comportamento analogo a quello assunto dal Primo Imperatore. Secondo la leggenda, una volta asceso al trono anche Shun si sarebbe recato a ispezionare l'impero giungendo sino alle vette delle montagne sacre situate nelle quattro direzioni per offrire sacrifici al Cielo ed eseguire i rituali appropriati in onore degli spiriti delle montagne e dei fiumi; anch'egli avrebbe ricevuto l'omaggio sottomesso e deferente dei signori locali, unificato pesi e misure, corretto il calendario, uniformato e messo in ordine il mondo intero, esattamente come avrebbe fatto, secoli dopo, il Primo Augusto Imperatore[5]. Tutto però lascia supporre che la leggenda sia stata elaborata in epoca Qin al fine di legittimare la prassi istituita *ad hoc* per inaugurare l'èra nuova: la menzione di un precedente storico le avrebbe conferito la solennità del rito e un'autorevolezza che solo il richiamo all'antichità era in grado di fornire[6].

L'immenso potere temporale e religioso dei sovrani cinesi era testimoniato dai mausolei imperiali, simbolo di supremazia agli occhi delle popolazioni vassalle condotte a rendere omaggio agli antenati della stirpe imperiale. Per rendere ancor più palese la stretta vicinanza con il mondo divino, in epoca Tang (618-907) i mausolei imperiali vennero costruiti all'interno delle montagne. Purtroppo essi furono in gran parte saccheggiati e distrutti dopo la caduta della dinastia e oggi ben poco rimane del loro originario splendore[7].

La pratica di delimitare lo spazio cosmico assumendo come limiti le montagne sacre situate nelle quattro direzioni cardinali risaliva a epoche remote. L'universo

[3] Prima però si recò nel territorio del suo regno d'origine, Qin, per annunciare i propri successi militari *in primis* ai propri spiriti ancestrali.

[4] Penultimo dei leggendari Cinque Imperatori, vissuti secondo la tradizione prima delle Tre Dinastie pre-imperiali: Huang Di, Zhuang Xu, Yao, Shun e Yu.

[5] Così almeno si evince dal capitolo *Yaodian* (Canone di Yao) dello *Shujing* (Classico dei documenti), la cui redazione finale risale con ogni probabilità all'epoca Qin (221-206 a.C.), dai capitoli *Qin Shihuang benji* (Annali fondamentali del Primo Augusto Imperatore dei Qin) e *Fengshanshu* (Trattato sui sacrifici *feng* e *shan*) dello *Shiji* (Memorie di uno storico) di Sima Qian (*ca.* 145-86 a.C.), e dal capitolo *Jiaosizhi, shang* (Trattato sui sacrifici suburbani al Cielo e alla Terra, Prima parte) dello *Hanshu* (Libro degli Han) di Ban Gu (32–92).

[6] M. Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-Huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*, New Haven 2000, pp. 110-112.

[7] I più celebri sono il complesso di Zhaoling, dove venne sepolto l'imperatore Taizong (*r.* 626-649), e quello di Qianling, dedicato all'imperatore Gaozong (*r.* 649-683) e alla sua concubina Wu Zhao (624-705), divenuta imperatrice nel 690, situati rispettivamente a circa 60 e 80 km da Xi'an (Shanxi). Il complesso tombale di Zhaoling è senz'altro il più imponente, estendendosi su un'area di 200 kmq, con una cinta di mura esterne lunga circa 60 km. Fanno parte della necropoli il mausoleo dell'imperatore Taizong e 167 tombe satelliti appartenenti a principi, principesse, consorti, alti dignitari e generali distintisi per fedeltà e zelo al punto di meritare di riposare accanto al loro signore. La camera funeraria faceva parte di un palazzo scavato all'interno del Monte Jiuzong (1.188 m) ed era raggiungibile attraverso una galleria lunga 230 m. Tutt'intorno all'entrata era stata costruita una vera e propria città, che riproduceva in dimensioni ridotte la capitale, con templi e palazzi, alcuni di dimensioni davvero sorprendenti, solide fortificazioni, e una cinta muraria le cui porte d'accesso erano sovrastate da imponenti torrioni di guardia.

era un tempo immaginato costituito dalla Terra, piatta e a pianta quadrata[8], sovrastata dalla Volta Celeste di forma circolare, sorretta da pilastri-montagne situati ai quattro angoli[9]. Sotto la superficie terrestre era il regno delle tenebre e dei morti, nel cielo luminoso la dimora degli dei. Secondo alcuni studiosi questa concezione cosmologica risalirebbe al Paleolitico: gli sciamani in stato di *trance* erano convinti di ascendere al Cielo per incontrare spiriti e divinità nel corso di cerimonie che prevedevano sacrifici di animali, danze, uso di bevande alcoliche e allucinogeni, officiate in sale a pianta quadrata disposte secondo un preciso orientamento, in ogni angolo delle quali vi era un grande albero che fungeva tanto da pilastro di sostegno della Volta Celeste, quanto da via di comunicazione tra Terra e Cielo (*axis mundi* al pari dei monti sacri)[10].

Tra i tanti miti relativi alla creazione, uno narra della titanica lotta tra due semidei, Zhuan Xu e Gong Gong[11], quest'ultimo intenzionato a usurpare al primo il titolo di Signore Supremo dell'Alto (Di). Nella foga della tenzone Gong Gong abbatté il pilastro di nord-ovest, il Monte Buzhou. La Volta Celeste si inclinò e di conseguenza i corpi celesti scivolarono tutti nella direzione del punto ove era avvenuto il cedimento provocando un enorme squarcio nella Terra dalla parte opposta, a sud-est. Le acque tracimarono dal loro letto risucchiate dalla voragine e inondarono ogni luogo (sarebbe questo il motivo per cui in Cina i fiumi scorrono verso oriente)[12]. Secondo un'altra tradizione che non fa alcuna menzione di Gong Gong,

[8] Nello *Huainanzi* (I Maestri di Huainan; 139 a.C.), cap. 4, e nel *Lüshi Chunqiu* (Primavere e autunni del Signor Lü; 240 a.C.), cap. 13, pur essendo riportati dati discordanti calcolati partendo dai confini estremi del mondo (*siji*), viene affermata la forma quadrata della Terra. Se invece viene considerata soltanto la superficie terrestre all'interno dei quattro mari (*sihai*), allora la forma della Terra risulta essere rettangolare, come si evince dalle misure, tutte concordi, riportate non solo dallo *Huainanzi* e dal *Lüshi Chunqiu*, ma anche dallo *Shanhaijing* (cap. 5) e dal *Guanzi* (Maestro Guan, cap. 23.78; opera composita risalente a un periodo grosso modo compreso tra i secoli VI e II a.C.): 28.000 *li* da est a ovest e 26.000 *li* da sud a nord.

[9] Orientati nelle diverse direzioni di nord-ovest, sud-ovest, sud-est e nord-est. Secondo Sarah Allan, in epoca Shang la Terra veniva immaginata piatta e a forma di croce (più quadrati uniti insieme: uno principale al centro e altri quattro lungo ognuno dei suoi lati), alle otto direzioni cardinali (sud, nord, ovest, est in aggiunta a nord-ovest, sud-ovest, sud-est e nord-est) corrisponderebbero così altrettanti pilastri di sostegno della volta celeste, come riportato da alcune fonti. Si veda S. Allan, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany 1991, pp. 74-111.

[10] K.C. Chang, *Shamanism in Human History*, in "Bulletin of the Department of Archaeology and Antropology", XLIX (1993), pp. 1-6. Nella mitologia cinese l'albero è, al pari della montagna, un perfetto *axis mundi*. La letteratura classica ne ricorda diversi, il più celebre è senz'altro Jianmu, «dal quale sono soliti scendere e salire gli dei del Cielo» (*Huainanzi*, cap. 4).

[11] Zhuanxu è il secondo dei Cinque Imperatori mitici (vedi nota 5). Gong Gong è invece un eroe negativo, un ministro malvagio dalla testa umana (dai rossi capelli) e il corpo di serpente. Esistono vari racconti che collocano Gong Gong in epoche diverse: prima dei Cinque Imperatori (*Guanzi*, cap. 23.78), oppure durante il regno di Zhuan Xu (cap. 3 dello *Huainanzi*), oppure durante il regno di Yao, il quarto dei Cinque Imperatori (cap. *Yaodian* dello *Shujing*). Queste differenze vengono spiegate in vario modo: secondo alcuni studiosi, soprattutto cinesi, si tratterebbe di personaggi diversi, secondo altri invece l'appellativo Gong Gong non si riferirebbe a un individuo preciso quanto piuttosto indicherebbe una carica pubblica (funzionario ai lavori pubblici, come il termine stesso suggerirebbe) ricoperta da persone diverse nelle varie epoche interessate, secondo altri infine Gong Gong sarebbe la personificazione dell'inondazione che lo vede protagonista e Yao, l'imperatore che lo fece bandire dall'impero ristabilendo per sempre l'ordine che era stato gravemente compromesso, impersonificherebbe la montagna sacra come suggerirebbe il suo stesso nome (alla lettera: "vetta maestosa"), che nel racconto mitologico funge da vero e proprio *axis mundi*. Si veda W. G. Boltz, *Kung Kung and the Flood: Reverse Euhemerism in the* Yao Tien, in "T'oung Pao", LXVII/3-5 (1981), pp. 141-153.

[12] *Huainanzi*, cap. 3. Secondo un'altra tradizione, riportata nel capitolo *Zhouyu* (Colloqui del Regno di Zhou) del *Guoyu* (Colloqui dei Regni; secoli IV-III a.C.), Gong Gong modificò il corso dei fiumi causando una terribile inondazione, suscitando così l'ira di Di e delle popolazioni che si rifiutarono di correre in suo aiuto. I racconti mitologici che vedono coinvolto Gong Gong sono molteplici, alla fine prevalse, divenendo la versione più nota del mito dell'inondazione, quello che ha come

non uno, ma tutti e quattro i pilastri-montagne reggenti la Volta Celeste si trovarono a un certo punto a essere seriamente danneggiati. Fu il provvidenziale intervento di Nu Wa (Gua), la Dea creatrice del genere umano, a risolvere la situazione: riparò la Volta Celeste e sostituì i pilastri con le zampe di un'enorme tartaruga, mettendo così fine al disordine cosmico che si era venuto a creare[13]. Le due leggende, riportate in due distinte sezioni dello *Huainanzi* (capp. 3 e 6), giunsero a fondersi nel *Lunheng* (Bilancia delle discussioni) di Wang Chong (27-97), che le narra come un'unica storia (cap. 11): l'inondazione fu causata da Gong Gong nella sua furibonda lotta per la supremazia e solo grazie al provvidenziale intervento di Nu Wa alla fine l'ordine originario venne ripristinato.

Nei più antichi documenti scritti in nostro possesso, le iscrizioni oracolari di epoca Shang, oltre alla parola comunemente impiegata per "montagna", *shan*, si incontra frequentemente *yue*, sia per indicare un determinato monte[14], sia per designare lo spirito divino che animava la montagna, al quale venivano offerti olocausti che potevano prevedere anche vittime umane, al fine di ottenere pioggia in tempi di siccità o un buon raccolto. Nella seconda metà del II millennio a.C. le cerimonie sacrificali venivano rivolte direttamente a Yue, il Dio della Montagna, e a He, il Dio del Fiume, probabilmente il Fiume Giallo. In seguito l'espressione *siyue* "Quattro Montagne Sacre" verrà impiegata sia in riferimento a quelle cime situate ai limiti dell'impero elette a luoghi sacri dove l'imperatore era solito riunire periodicamente i suoi dignitari per compiere sacrifici al Cielo, sia per indicare le divinità locali e gli spiriti ancestrali in esse dimoranti, sia come appellativo onorifico attribuito ai feudatari che nelle quattro direzioni cardinali governavano territori semi-indipendenti legati alla casa reale Zhou da stretti vincoli di alleanza politico-religiosa.

Le montagne sacre venivano designate come punti cardinali: ci si riferiva al Taishan, nello Shandong, con l'appellativo di Dongyue, Montagna Sacra dell'Est; allo Hengshan, nello Hunan, con l'appellativo di Nanyue, Montagna Sacra del Sud[15]; allo Huashan, nello Shaanxi, con l'appellativo di Xiyue, Montagna Sacra dell'Ovest; allo Hengshan, nello Shanxi, con l'appellativo di Beiyue, Montagna Sacra del Nord. In epoca Han (206 a.C. - 220 d.C.) si aggiunse alla serie di quattro il Songshan, nello Henan, per rappresentare il centro (Zhongyue, Montagna Sacra del Centro) in omaggio alle dottrine, allora assai diffuse, dei Cinque Agenti (*wucai* "Cinque Sostanze", talvolta anche *wude* "Cinque Virtù") e delle Cinque Fasi (*wuxing* "Cinque Processi, Fasi") che stabilivano una complessa serie di relazioni di ordine cosmolo-

protagonista positivo Yu il Grande, l'ultimo dei Cinque Imperatori, riportato nel capitolo *Gaoyao mo* (Consigli di Gaoyao) dello *Shujing* (opera composita compilata tra il periodo Zhou e i primi secoli dell'impero), e nel capitolo *Teng Wen gong, xia* (Il duca Wen di Teng, Seconda parte) del *Mengzi* (Maestro Meng, secoli IV-III a.C.): Yu realizzò imponenti opere idrauliche e in questo modo riuscì a incanalare le acque che avevano invaso la Terra, rendendola abitabile e facilmente coltivabile.

[13] *Huainanzi*, cap. 6; *Liezi* (Maestro Lie), cap. 5.

[14] *Yue* si riferisce in genere alla montagna in quanto luogo sacro, dimora di spiriti e divinità. Secondo alcuni studiosi le iscrizioni oracolari farebbero riferimento al Songshan (Henan), noto anche come Songshi per via delle sue due cime (quella orientale chiamata Taishi e l'altra a occidente chiamata Shaoshi), oppure come Songgao, da un'espressione che compare nello *Shijing* (Classico delle Odi) con il significato di "alto e maestoso". Secondo altri, invece, *yue* si riferirebbe allo Huoshan (Shanxi), noto anche come Taiyueshan o Huotaishan. Si veda T. F. Kleeman, *Mountain Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins*, in "Journal of the American Oriental Society", CXIV/ 2 (1994), pp. 226-238, in particolare pp. 226-227.

[15] Alcune fonti indicano come Montagna Sacra del Sud un altro monte, lo Huoshan (Anhui), noto anche come Tianzhushan (da non confondersi con lo Huoshan dello Shanxi, del quale si è accennato nella nota precedente). Ciò dipende dal fatto che in epoca Han l'Imperatore Wu (*r.* 141-87 a.C.) compì dei sacrifici sullo Huoshan e da allora anche questo monte venne chiamato Nanyue, Montagna Sacra del Sud. Talvolta Huoshan viene impropriamente impiegato per indicare lo Hengshan.

gico, naturale ed etico basate sul numero cinque. Fu in quell'epoca che il culto delle *wuyue* "Cinque Montagne Sacre" venne formalmente definito, dando luogo a cerimonie imperiali officiate fino ai tempi moderni. Le Cinque Montagne divennero anche luoghi santi, venerati con devozione, per daoisti e buddhisti, e ancor oggi sono mete di continui pellegrinaggi.

Nei primi tempi a ognuna delle Cinque Montagne Sacre venne attribuita la stessa importanza, e di volta in volta l'influenza di una di esse diveniva preminente in relazione all'alternarsi delle stagioni e delle fasi cicliche cui erano correlate. Con il trascorrere del tempo però questo equilibrio venne meno e fu stabilito il primato del Taishan, la Montagna Sacra dell'Est. La sua cima, alta 1.545 m, è raggiungibile percorrendo suggestivi sentieri e un'imponente gradinata di circa 7.000 scalini intagliati nella roccia. Alcuni templi dedicati a divinità daoiste fiancheggiano la strada che conduce alla vetta, dove si trova un tempio consacrato a Yuhuang, Imperatore di Giada, una delle massime autorità dell'affollato pantheon daoista. Egli risiede nel Cielo della Grande Rete (Daluotian), il supremo di tutti i Cieli[16], da lì governa l'intero universo grazie a un'amministrazione celeste complessa e articolata, copia fedele di quella imperiale, costituita da numerosi ministeri alle cui dipendenze vi è una moltitudine di funzionari divini, il cui compito principale consiste nel creare il massimo benessere spirituale e materiale per l'intera umanità[17].

Il *genius loci* del Taishan è Taiyuedadi, Grande Imperatore della Montagna Sacra dell'Est, dignità conferitagli dall'Imperatore di Giada, dalla cui autorità dipende. Egli regola la vita degli uomini, stabilendone il momento della nascita e della morte, e distribuendo a ognuno ricchezza e prole in base a necessità e meriti. È coadiuvato nelle sue attività dalla figlia, Shengmu, Madre Santa, patrona delle donne e dei bambini, e da un'amministrazione imponente, suddivisa in dipartimenti e sezioni.

Anche se il Taishan è da secoli la più venerata delle Cinque Montagne Sacre, la montagna *par excellence* della religione daoista è il Kunlun, vero e proprio *axis mundi* nell'accezione definita da Mircea Eliade oltre trent'anni fa. Al pari del Monte Olimpo per l'antica Grecia o del Monte Meru per l'antica India, il Monte Kunlun è da sempre considerato dai Cinesi l'epicentro dell'universo, il punto d'incontro e di equilibrio perfetto tra Cielo e Terra, il luogo ideale e paradisiaco dove gli dei amano risiedere quando discendono dalle loro dimore celesti[18]. Viene spesso descritto costituito da nove livelli (secondo alcune fonti solo tre) ognuno dei quali dista 10.000 *li* dal precedente, con vette così maestose da ergersi fin oltre il sole e la luna, e pozzi altrettanto profondi – collegamento ideale tra l'oscuro mondo sotterraneo dei morti e il fulgido mondo celeste degli dei. Sulle sue cime vengono descritti sontuosi palazzi, lussureggianti giardini terrazzati ricchi di corsi d'acqua purissima e miracolosa che irrigano un paradiso fitto di piante e alberi magici, dei quali uno

[16] Il Daoismo religioso contempla l'esistenza di 36 Cieli, ordinati in 6 livelli distinti. Il più alto è costituito dal Daluotian, poi vi sono i Cieli dei Tre Puri (*sanqing*) e, a gruppi di 4, 4, 18 e 6, tutti gli altri.

[17] Una volta l'anno i dirigenti dei diversi ministeri relazionano sul loro operato direttamente all'Imperatore di Giada che, in base ai risultati da ognuno ottenuti, provvede a promozioni o a trasferimenti. In realtà era l'amministrazione degli uomini a occuparsene, attraverso l'opera dei maestri daoisti (*daoshi*), cui era riconosciuta la facoltà di intervenire direttamente presso le divinità, affinché le richieste avanzate venissero esaudite, e di modificare, qualora necessario, la gerarchia celeste in base all'operato più o meno soddisfacente delle divinità stesse.

[18] A esser precisi più che di un monte si tratta di un imponente massiccio montuoso, sito nella Cina nord-occidentale, che si estende per centinaia di km. Esistono altri luoghi paradisiaci destinati agli dei, ma il Kunlun è comunque considerato il più importante. L'iconografia di epoca imperiale è solita rappresentarlo con tre cime che svettano imponenti e una quarta a forma di fungo, scalando la quale si diventa Immortali.

dona vita perpetua e un altro consente agli dei di muoversi tra Cielo e Terra. È inoltre popolato da animali delle specie più varie, da creature fantastiche, talvolta terribili[19], da entità sovrannaturali come gli Immortali, ma anche da esseri umani, eremiti, sant'uomini e sciamani, fedeli custodi delle segrete arti per ottenere pozioni ed elisir che allungano la vita o rendono immortale. Scalando questa montagna ai vari livelli si possono ottenere magici poteri, il controllo sui venti e sulla pioggia, l'immortalità, il raggiungimento dello status di Santo[20].

Il Kunlun è considerata la più splendida delle residenze in Terra di dei e semidei, sui quali Xiwangmu, Madre Regina d'Occidente, regna sovrana, dall'alto del Picco di Giada sul quale si erge il suo fastoso palazzo a nove piani cinto da un lungo muro d'oro purissimo e circondato da uno stupendo parco, nel quale fiorisce il pesco che dona vita perpetua: ogni 3000 anni matura un suo frutto, mangiando il quale si diventa Immortali. Descritta nei testi più antichi come spirito delle montagne dalle fattezze fantastiche – volto umano, zanne di tigre e coda di leopardo –, sovrana dei dèmoni della peste e grande suscitatrice di epidemie, nell'iconografia più tarda ella appare invece nelle più aggraziate ed eleganti vesti di una bella e giovane signora, talvolta raffigurata a cavallo di un pavone o in compagnia di un leopardo o di una volpe a nove code; nella mano sinistra è solita reggere uno scettro, nella destra un cesto di pesche di vita eterna.

La Madre Regina d'Occidente è l'indiscussa patrona degli Immortali, esseri sovrannaturali che hanno perduto la loro originaria natura umana e nutrendosi «del vento e della rugiada»[21] hanno ottenuto la vita eterna, «ascendendo al Cielo, dimora degli dei, a cavallo di una nuvola bianca»[22]. L'Immortale «è leggero, timido, compie il bene senza agire ed è assorbito nell'universo fino al punto di raccogliere entro di sé la creazione intera…»[23]. Nell'iconografia di epoca Han appare munito di grandi ali o interamente ricoperto di piume. La parola cinese che lo contraddistingue, *xian*, è scritta con un carattere ottenuto dalla fusione di due pittogrammi che significano rispettivamente *ren* "uomo" e *shan* "montagna", indizio palese dello stretto legame che si è sempre pensato esistesse tra queste creature divine e i sacri luoghi da loro abitati. Suddivisi in cinque categorie (*wuxian*: *guixian*, Immortali senza corpo; *renxian*, Immortali umani; *dixian*, Immortali terrestri; *shenxian*, Immortali divini; *tianxian*, Immortali celesti), essi dispongono di facoltà magiche, sia che si tratti di Immortali terrestri che divini. I primi, pur avendo ottenuto la vita eterna, hanno rinunciato ad ascendere in Cielo. Giovani d'aspetto, essi posseggono facoltà sovrannaturali e amano ritirarsi nella solitudine delle montagne. I secondi, invece, hanno raggiunto il massimo livello di realizzazione, sanno librarsi leggeri tra le nuvole o fendere le dense nebbie a cavallo di potenti draghi alati sino alle più lontane regioni del Cielo, possono trasformarsi in animali fantastici e vagare per le sterminate distese celesti o tuffarsi nelle profondità dei fiumi e dei mari. Essi vivono in Cielo, o meglio in uno dei Cieli o dei Paradisi della cui esistenza i daoisti erano convinti, o tra gli alti picchi del Monte Kunlun o nelle fantastiche Isole degli Immortali, considerate luoghi sacri alla stregua delle cime del continente.

[19] Il loro compito è proteggere il Kunlun dagli intrusi. Si distinguono serpenti, leoni, uccelli, alligatori, draghi, e il favoloso Kai Ming, feroce felino simile alla tigre, di dimensioni enormi, con nove teste, tutte con volto umano; vi sono poi il guardiano dell'albero che dona perpetua vita, che di teste ne ha tre, e uccelli a sei teste (*Shanhaijing*, cap. 11).

[20] *Huainanzi*, cap. 4.

[21] *Zhuangzi* (Maestro Zhuang), cap. 1.

[22] *Zhuangzi*, cap. 12.

[23] K. Schipper, *Il corpo taoista: corpo fisico - corpo sociale*, Roma 1983, p. 15.

Nell'immaginario collettivo dei Cinesi di ogni epoca queste "montagne sul mare" sono considerate il corrispettivo a oriente di ciò che il Kunlun rappresenta a occidente. Secondo il *Liezi* (opera daoista del IV secolo della nostra èra), se ne annoverano cinque, tutte al largo della costa orientale, lontane tra loro 7.000 *li* e abitate esclusivamente da Immortali che trascorrono il tempo spostandosi in volo da un'isola all'altra per incontrarsi. Secondo la leggenda queste terre si formarono sul dorso di immense tartarughe e quindi si pensava che «non avendo fondamenta solide si spostassero in continuazione, senza tregua, seguendo le correnti o sospinte dalle onde»[24]. Poiché due tartarughe vennero catturate da un gigante, alla fine rimasero soltanto tre isole (*sandao*), la più nota delle quali è Penglai, la quintessenza della beatitudine e della felicità per i daoisti. In questi luoghi sacri posti in mezzo all'infinito mare «i palazzi e le torri sono d'oro e di giada, gli uccelli e gli animali splendenti di un bianco candido come la pura seta, gli alberi di perle e di corallo fitti e lussureggianti di fiori profumati e di frutti dolci e sugosi: chi se ne nutre allontana da sé vecchiaia e morte. Coloro che li abitano sono in numero incalcolabile, tutti Immortali o Santi, e sono soliti incontrarsi in volo in continuazione, per ogni dove»[25]. Le altre due isole sono Yingzhou e Fangzhang, quest'ultima popolata anche da draghi. Gli Immortali che risiedono a Fangzhang non desiderano salire al Cielo e trascorrono il loro tempo coltivando e raccogliendo le piante dell'immortalità. Meta di continue spedizioni marittime alla ricerca di queste sostanze magiche, in realtà queste isole rimangono inaccessibili agli umani; talvolta spariscono davanti ai loro occhi, altre volte invece un forte vento respinge le navi che si avvicinano alle loro coste e, in casi estremi, le fa naufragare. Nessuna spedizione ha mai avuto successo, nemmeno quelle volute dal Primo Augusto Imperatore dei Qin o dal potente Imperatore Wu (*r.* 141-87 a.C.) degli Han, che del desiderio di diventare Immortali avevano fatto una vera ossessione[26].

Numerose altre montagne, sparse ovunque nell'immenso continente cinese, sono diventate nel corso dei secoli oggetto di culto, soprattutto da parte dei fedeli delle religioni daoista e buddhista. Oltre alle Cinque Montagne Sacre e ad altre Montagne Celebri (*mingshan*) venerate anche dai daoisti, i buddhisti attribuiscono particolare importanza a quattro cime considerate veri e propri santuari, sulle quali la tradizione vuole siano apparsi celebri Bodhisattva: il Wutaishan, nello Shanxi, dedicato a Wenshu (san. Mañjuśrī), il Putuoshan, nel Zhejiang, dedicato a Guanyin (san. Avalokiteśvara), l'Emeishan, nel Sichuan, dedicato a Puxian (san. Samantabhadra) e il Jiuhuashan, nello Anhui, dedicato a Dicang (san. Kṣitigarbha).

Testimonianze grandiose di una fede fervente sono inoltre i templi rupestri, prevalentemente buddhisti, scolpiti all'interno di grotte naturali e cavità artificiali scavate nelle pareti delle montagne, per lo più lungo la Via della Seta o nei pressi di antiche capitali. Esse vennero riccamente affrescate e decorate con statue scolpite o plasmate in argilla dipinta. I complessi più imponenti si trovano a Mogao e a Maijishan nel Gansu, a Longmen nello Henan e a Yungang nello Shanxi. Il santuario di Mogao, a 25 km a sud-est dell'oasi di Dunhuang, è costituito da 492 grotte con 2.400 statue e affreschi policromi per una superficie complessiva stimata di 4.500 mq. Maijishan, presso Tianshui, annovera 194 grotte scavate nella viva roccia lungo una parete a strapiombo, raggiungibili solo grazie a un sistema di passerelle di legno saldamente fissate alla roccia. Longmen, a circa 12 km a sud di

[24] *Liezi*, cap. 5.
[25] *Liezi*, cap. 5.
[26] *Shiji*, cap. 28.

Luoyang, è un enorme complesso costituito da oltre 2.000 grotte e nicchie di diversa grandezza e da una quarantina di pagode e pilastri istoriati, dove vennero collocate ben 97.306 statue di Buddha, Bodhisattva e Guardiani Celesti, alcune delle quali alte fino a 17 m. Yungang, a una quindicina di km a ovest di Datong, un tempo custodiva oltre 50.000 statue.

Il numero delle montagne oggetto di culto in Cina è incalcolabile. Secondo lo *Shanhaijing* (Classico dei monti e dei mari), opera risalente grosso modo al IV secolo a.C., Yu il Grande, il mitico regolatore delle acque e fondatore della prima delle Tre Dinastie pre-imperiali, avrebbe affermato che le Montagne Celebri da lui visitate ammontavano a 5.370, mentre le alture meno importanti erano così tante da non poter nemmeno essere conteggiate[27]. Tanto imponente è l'estensione del continente cinese quanto innumerevoli sono le montagne e le catene montuose che fin dalla più remota antichità sono state oggetto di venerazione e hanno ispirato generazioni di letterati, filosofi e artisti persuasi che in quei luoghi più che altrove dimorassero e si concentrassero potenti e misteriose energie direttamente collegate alle ineffabili forze cosmiche che regolano l'universo.

I Cinesi hanno sempre creduto nella natura divina delle montagne che immaginavano abitate non solo da spiriti, dèmoni e folletti in grado di prendere le sembianze di esseri umani o di animali, ma anche da dei, semidei, immortali e santi. I boschi erano popolati da eremiti, sciamani dai magici poteri e da una gran varietà di animali più o meno pericolosi, come tigri, lupi, volpi, cervi e serpenti, che si credeva potessero assumere temporaneamente l'aspetto di funzionari o di dei[28]. Venerate come vere e proprie divinità e consacrate mediante solenni riti religiosi e cerimonie, le montagne divennero luoghi di culto, mete di pellegrinaggi di devoti.

Le leggende e le superstizioni relative alla montagna e ai suoi bizzarri abitanti hanno da sempre trovato ampio spazio nella letteratura di stampo daoista e, in seguito, anche buddhista. Ge Hong (283-343), grande scienziato ed esperto alchimista del IV secolo, ha dedicato un intero capitolo della sua opera, il *Baopuzi* (Maestro che abbraccia la semplicità), alle meraviglie e soprattutto ai pericoli che si possono incontrare vagando per i boschi di montagna alla ricerca delle erbe e dei magici funghi di lunga vita e di vita eterna[29]. Raccomandando la massima cautela, egli suggerisce ai suoi adepti di portarsi sempre sulle spalle uno specchio, secondo l'uso dei maestri daoisti, che avrebbe rivelato loro le autentiche forme degli spiriti che popolano i boschi assumendo sembianze umane, o di avere sempre con sé qualche guida preziosa, ad esempio il *Wuyue zhenxing tu* (Mappe delle Forme Autentiche delle Cinque Montagne Sacre), com'è abitudine dei maestri di rango superiore che ovunque si trovino evocano gli spiriti della montagna, degli alberi e delle pietre e convocano le divinità locali per interrogarle, evitando così di essere messi alla prova durante le loro peregrinazioni. D'altro canto la conoscenza dei boschi di montagna era d'obbligo per chi volesse procurarsi gli ingredienti per preparare le droghe dell'immortalità (*xianyao*), quelle sostanze minerali, vegetali e animali che, se raccolte, preparate e ingerite accortamente, si riteneva favorissero l'acquisizione di facoltà straordinarie e magici poteri, rendendo il corpo così leggero da consentirgli di «librarsi in volo a cavallo delle nuvole», ma soprattutto avrebbero dato longevità e, in casi estremi, l'immortalità[30].

[27] *Shanhaijing*, cap. 5.
[28] *Baopuzi*, cap. 17.
[29] Cap. 17, intitolato appunto *Deng she* "Salire sulle montagne e attraversare le acque".
[30] Sulle droghe dell'immortalità si veda il recente volume di T. Lippiello, *Le droghe dell'immortalità nella cultura cinese e il* Taishang lingbao zhicao pin, Venezia 2006, nel quale sono descritti e

Un discorso a parte merita il rapporto che unisce poeti e pittori alla montagna, fonte perenne di ispirazione per le loro opere. I pittori hanno rappresentato le montagne e i corsi d'acqua per riassumere in un'unica immagine l'intero universo. In cinese il termine "paesaggio" (*shanshui*) è ottenuto proprio dall'unione di *shan* "montagna" e *shui* "acqua, corso d'acqua" e la pittura di paesaggio si dice, per l'appunto, *shanshui hua* "pittura delle montagne e dei fiumi". Metaforicamente le montagne e i fiumi alludono alla permanenza e al cambiamento, la figura umana che vaga per i monti o che naviga un fiume o che, solitaria, contempla il paesaggio allude invece alla brevità e alla caducità della vita[31].

Nella pittura il paesaggio non è mai stato concepito semplicemente come sfondo a vicende umane, ma ha rivestito un'importanza particolare nella raffigurazione di quell'armonia primigenia scaturita dal rapporto tra due elementi complementari e opposti: la montagna e l'acqua, ove la prima ha il compito di arginare la seconda nella sua prorompente discesa, e di congiungersi ad essa nella sua ascesa allo stato impalpabile e quasi immateriale di vapore e nuvole. Gli artisti hanno da sempre enfatizzato quest'unione non trascurando mai di rappresentare le vette circondate da nubi e le gole percorse da cascate, introducendo nelle loro opere un forte contrasto tra tratti verticali, raffiguranti la rapida ascesa verso il cielo dei picchi rocciosi, e le linee e piani orizzontali che suggeriscono la presenza dell'acqua anche dove lo sfondo è semplicemente uno spazio vuoto. L'idea che la primordiale differenziazione

illustrati 127 tipi di *zhi*, sostanze dall'aspetto di funghi miracolosi che si riteneva conferissero all'uomo longevità e, in alcuni casi, l'immortalità. Su questo tema si veda anche, sempre di Tiziana Lippiello, il saggio *Verso l'immortalità: itinerari del Cielo e della Terra*, in *Caro Maestro… Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno*, a cura di M. Scarpari e T. Lippiello, Venezia 2005, pp. 709-722.

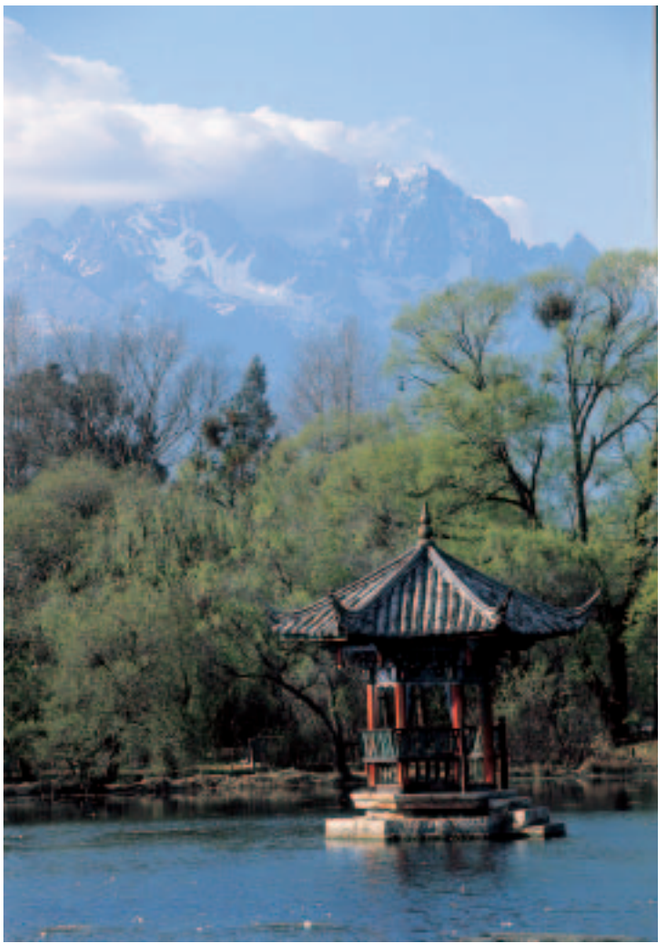
[31] La pittura cinese richiede per la sua comprensione una premessa che prescinde dallo stile e dalle epoche, e che si rende ancor più necessaria se il soggetto raffigurato è la montagna. Siamo abituati a osservare un quadro dando per scontato che l'opera, spesso posta all'interno di una cornice che ne sottolinea il contorno, ci venga presentata in una collocazione ben determinata. Possiamo studiare variazioni di luce, è interessante porci a distanze diverse, cercando di mutare l'angolo di visuale, ma il dipinto rimane fisso, quadro o affresco, e da questa premessa discende che è il pittore stesso, attraverso precise regole prospettiche e scelte di composizione a guidare lo sguardo dello spettatore nella contemplazione della sua opera. Se ci viene automatico riconoscere per tali le opere cinesi è perché istintivamente la percezione privilegia le caratteristiche che le accomunano, con il rischio che, in assenza di una cultura che permetta di apprezzarle, appaiano troppo simili tra loro e monotone nella loro pur raffinata monocromia. Anche quando accediamo agli originali e non a riproduzioni che, differendo per dimensioni e cromatismi dai dipinti, ne modificano non poco la percezione estetica, rischiamo di rimanere condizionati dal nostro modo di presentare le opere d'arte, dal momento che per necessità espositive i lunghi rotoli dipinti vengono srotolati, appiattiti in una cornice. Diversa è la loro funzione, e se un osservatore attento nota in sé una sensazione di confusione, un'inquietudine che lo porta a scorrere velocemente le composizioni quasi non presentassero particolari di rilievo sui quali soffermarsi è perché disconosce le caratteristiche peculiari della pittura cinese. Morbido, risultato di un sapiente montaggio che dà corpo all'impalpabile tessuto di seta preservandolo da danneggiamenti e screpolature, il rotolo da sempre ha richiamato nella sua forma, non meno che nel suo contenuto, alla mobilità, in consonanza con il movimento delle energie del mondo. Arrotolato, trasportato, srotolato, pone al pittore la sfida di coniugare la potenza estetica con la fragilità del supporto, quindi lo strato di pittura non può che essere estremamente sottile, un tratto di inchiostro simile al disegno, mentre all'osservatore, che entra in intimità con l'opera nel momento che la maneggia quasi leggesse un libro, spetta il compito di percorrere con lo sguardo la composizione, alla ricerca della profondità e dell'armonia del paesaggio, le cui variazioni introducono nuovi elementi come in un racconto. L'immagine, non meno della scrittura e della calligrafia, sin dalle prime testimonianze è stata connotata di significati simbolici e mitologici, immediati e complessi nella costante ricerca della verità ultima che anche la più semplice raffigurazione di paesaggio ambiva ad afferrare e rispecchiare. L'aspetto artistico delle montagne sacre è stato recentemente al centro di un'imponente mostra tenutasi a Parigi (Grand Palais, 30 marzo - 28 giugno 2004). Si rinvia al ricco catalogo per l'ottima raccolta iconografica e i saggi introduttivi che esplorano vari aspetti dei temi qui affrontati: *Montagnes célestes. Trésors des Musées de Chine*, Paris 2004.

dei due elementi manifestasse l'armonia scaturente dal caos è immediatamente presente tanto nei dipinti dei letterati, poeti-pittori che privilegiarono l'affinamento nelle diverse discipline dello spirito rispetto a un apprendimento scolastico delle tecniche figurative, quanto nell'attività degli artisti di corte, meno colti ma con maggior padronanza del mestiere, considerati alla stregua di artigiani, che avevano il compito di raffigurare le montagne per il sovrano, essendo prerogativa dell'imperatore intrattenere un profondo rapporto di intimità con le vette, concepite come luogo privilegiato di comunicazione con il Cielo. Idealmente tale vincolo doveva venir rinnovato attraverso sacrifici da compiersi su determinate montagne sacre e la presenza a corte dei dipinti che le raffiguravano assolvevano in parte dagli obblighi ai quali solo gli imperatori mitici sembravano aver perfettamente ottemperato.

Le montagne, meta di pellegrinaggio e a volte d'esilio per i pittori letterati, rappresentarono il fulcro di un'attività di ricerca della verità e dell'armonia sottese alla natura. All'inizio prevalse una visione cosmologica che poneva nei monti la sede del meraviglioso e dell'insolito, accessibile solo con la guida e la mediazione di uno sciamano. L'equilibrio dinamico tra le forze del mondo veniva colto come virtù insita nelle cose, ed era arduo raggiungere la perfezione primordiale nella misura in cui era pericolosa l'ascesa da intraprendersi per contemplarla, giungendo ai luoghi mitici che congiungevano Cielo e Terra. In un secondo tempo, sotto l'influsso del daoismo e del buddhismo, le montagne divennero il luogo ideale per una meditazione che considerava l'armonia e la verità in primo luogo come obiettivi della ricerca interiore, alla quale era indispensabile un allontanamento dalla società, un ridimensionamento della presenza umana nel mondo, ben rappresentato da quei pittori che sono riusciti a riprodurre la calma attitudine contemplativa del saggio, spesso ritratto in meditazione immerso nella natura, minuscolo nello sconfinato scenario che lo circonda. A composizioni di grande respiro raffiguranti i monti e le acque in vasti e aerei paesaggi che suggerivano il sentimento dell'infinito, si affiancarono scorci e vedute più intime, tese a ritrarre "l'attimo poetico", secondo l'estetica della scuola Ma Xia[32], a cui corrispose in poesia una maggior attenzione alle emozioni suscitate dalla natura.

La pittura cinese si è sviluppata con un costante richiamo al passato, potendosi ritenere il suo periodo classico maturato in epoca Tang e già pienamente realizzato nel periodo Song (960-1279). Sono andate perdute le opere della maggior parte degli artisti che divennero maestri per le generazioni successive, per alcune esistono copie eseguite da discepoli e la prassi del riprodurre o del richiamarsi a uno stile anticheggiante non è da intendersi in modo riduttivo come manifestazione di scarsa originalità: la pittura non era mai disgiunta dalla poesia e l'allievo nell'accostarsi al dipinto antico non affinava solo la propria manualità, ma cercava di ripercorrere in tutta la sua complessità l'esperienza spirituale del maestro, riscoprendo le emozioni e le meditazioni che l'avevano guidato nella realizzazione dell'opera. La sensibilità estetica del pittore non era mai disgiunta dall'esperienza letteraria, la contemplazione dell'opera, che si rendeva visibile man mano che il rotolo veniva srotolato, rappresentava quasi un viaggio alla ricerca del senso remoto e religioso del paesaggio, il senso aereo del *qi*, soffio vitale, che la riflessione del maestro aveva saputo rappresentare.

[32] Dai nomi dei due celebri pittori Ma Yuan, attivo attorno al 1189-1225, e Xia Gui, attivo intorno al 1180-1230.



Cina, Yunnan *(S. Ardissone)*



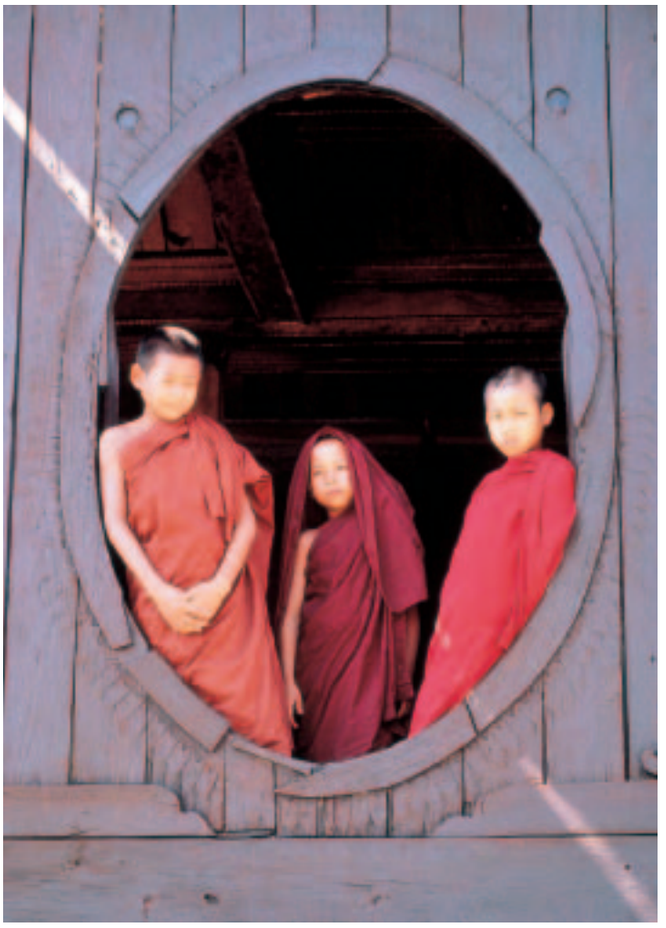
Cina, altopiano del Pamir *(L. Musso)*



Cina, Chengdu *(L. Musso)*



Cina, Yunnan *(G. Franco)*



Myanmar, monastero di Jhwe Yan Pye *(S. Ardissone)*



Cina, Yunnan, tempio isola di Putuo *(G. Franco)*

Paradisi e labirinti: la montagna sacra in Giappone

Massimo Raveri

Uno spazio "altro"

Anche nella cultura giapponese il monte è lo spazio del sacro per eccellenza. Per capirne la sacralità bisogna iniziare dalla risaia, perché è il punto focale su cui si incentrano gli schemi dell'organizzazione tecnica e della logica sociale e simbolica con cui la società giapponese ha interpretato, nel corso della storia, il proprio ecosistema e che hanno portato a individuare proprio nella montagna una dimensione spaziale "separata", uno spazio "altro", con caratteristiche adatte a riassumere le connotazioni del "sacro".

L'adozione della risicoltura costituì una innovazione così incisiva da lasciare un'impronta profonda e duratura nell'ecosistema, determinandone un radicale mutamento. «Simbolo della terra e della società giapponese – scrive Berque – prisma dei sentimenti della natura, campione di misura del territorio e della ricchezza che questo porta, base delle strutture socioeconomiche, la risaia (*ta*) qualifica lo spazio giapponese»[1]. Nel corso dei secoli, l'affinarsi delle tecniche di coltivazione e di irrigazione permise di utilizzare selettivamente una gamma sempre più variata di territorio: dai terreni paludosi delle pianure le risaie presero a occupare, con un sistema articolato di terrazzate, le zone in declivio delle colline, risalendo le pendici più ripide delle montagne. A fondovalle, al centro dei campi di riso, si radicano gli insediamenti umani.

Ma la coltivazione del riso, nella sua opera di ordinamento dello spazio, ha un limite: sulle pendici della montagna, a una determinata altitudine, la temperatura fredda dell'acqua rende le colture antieconomiche. Si stabilisce così una linea di demarcazione, che è tecnica, ma che si carica di significati simbolici. Al di là del limite della risaia si apre un mondo completamente opposto per le caratteristiche naturali e sociali che lo definiscono: è la montagna.

Ai due spazi ecosistemici corrispondono due spazi culturali. La società giapponese tradizionale ha operato una prima generale distinzione: da una parte lo spazio strutturato dall'uomo, *sato*, il villaggio e la campagna coltivata che gli sta intorno, considerati come una dimensione spaziale unitaria e, dall'altra, lo spazio selvatico del monte, *yama*. Essa ha messo a confronto l'ordinato e il disordinato, il regno dell'uomo che controlla la natura e il regno naturale in cui l'uomo non interferisce. Questa distinzione era chiara già all'epoca di Heian (794-1185). I concetti che costituiscono le due polarità erano espressi dagli aggettivi *ara* e *nigi* applicati allo spazio. *Nigi* (pacifico, ordinato, sereno) esprime la coscienza di vivere in armonia con gli altri uomini e con la natura, per questo è abbinato alla casa, al villaggio, ai campi di riso. *Ara* (selvatico, incontrollato, caotico) all'opposto esprime un senso di disartico-

[1] A. Berque, *Vivre l'espace au Japon*, Paris 1982, p. 104.

lazione e di angoscia, un'assenza di relazioni sociali o la percezione di un loro mutamento disordinato e imprevedibile. La montagna è *ara*[2].

In effetti *yama*[3] è un ecosistema complesso, caratterizzato al suo interno da due sottosistemi ecologici: *satoyama* e *okuyama*. *Satoyama* è la porzione di declivio montano e di foresta proprio al di sopra dei campi di riso e che ancora appartiene al villaggio. Può essere considerato uno spazio tecnicamente e simbolicamente intermedio, fra la categoria del coltivato e quella del selvatico, proprio per il tipo di coltivazione che lo caratterizza, basato sull'antica tecnica del "taglia e brucia" a rotazione (*yakihata*). Era un sistema primario e completo di produzione di cibo, ma l'adozione del riso nel corso dei secoli l'ha reso secondario, confinandolo nelle zone periferiche delle alture. *Okuyama* è la zona ancora più in alto che comprende la cima. Qui l'opera dell'uomo non ha senso, è totalmente improduttiva. Ed è sempre stata una porzione di territorio sottoposta a un potere esterno al villaggio (il signore feudale, lo stato) sentito dalla comunità come lontano e inavvicinabile.

Fin dall'antichità, la non-umanità dello spazio di *yama* è stata resa positiva nell'esperienza del divino. Questo mondo "altro", che è *shinkan to shita*, "regno del silenzio", che è *shingenna*, "solenne, che ispira timore", è il regno degli dei (*kami*) e degli spiriti dei morti (*reikon*).

Alla base di famose montagne, come il monte Akagi, Nantai e Miwa, sono stati trovati reperti archeologici di carattere religioso. Si tratta di oggetti rituali quali specchi e gioielli *magatama* usati dalle sciamane. Come narrano le leggende, la *miko*, l'esperta dell'estasi, nel suo sogno iniziatico scala la montagna sacra raggiungendo il terzo, il quinto e il settimo stadio del regno dell'aldilà; sopra la cima si trova la stella polare, centro dell'universo. Il simbolismo della montagna sacra è completato dal tema dell'albero cosmico, *himorogi*, le cui radici sono nel regno dei morti e i cui rami toccano il cielo degli dei.

La sacralità della montagna è ambivalente. Se la cima è il regno degli dei e degli spiriti degli antenati, lo spazio intermedio della foresta è il mondo degli esseri in metamorfosi: è il regno dei mostri, di esseri spaventosi e ambigui come i *tengu*, che guidano gli asceti (*yamabushi*) nel loro cammino verso la solitudine della cima. Abitatori delle foreste sono animali fantastici come il *tanuki*, il tasso ingannatore, o *kitsune*, la volpe bianca, spiriti malvagi che entrano nel corpo dell'uomo e lo consumano fino alla morte. Nell'intrico del sottobosco si nascondono gli *oni*, simbolo degli spiriti dei morti inquieti, e i giovani del villaggio li impersonano durante i riti d'inverno: indossando grandi maschere rosse, abnormi e terrifiche, escono all'alba dalla foresta, silenziosa di neve, e fanno irruzione nel tempio, urlando e seminando scompiglio.

Queste figure di angoscia, dalla fisionomia così indefinita, rivelano tutte le latenti possibilità di trasformazione e la foresta li accoglie nella sua confusione e nella sua incertezza. Rappresentati da maschere feroci, sono paurosi perché la parziale somiglianza con il viso umano mette ancor più in evidenza la forma animale che la sottintende. Coerentemente l'azione rituale li configura sempre in atteggiamenti aggressivi. Assalgono lo spazio pacifico dell'uomo, cercando di sconvolgerne l'ordine e di distruggerlo. Solo dopo essere stati esorcizzati, tornano nella foresta, placati e inoffensivi.

C'è una tensione fra le due dimensioni spaziali e sacrali e si esprime attraverso altri due concetti: *omote* e *ura*. *Omote* indica la superficie, la parte orientata al sole: in una casa è il lato esterno, la facciata; di una persona *omote* indica il viso, ma significa al contempo la maschera, è l'aspetto pubblico, ciò che può essere manifestato. *Ura* è la parte nascosta della realtà e degli uomini; è l'interno, ciò che è dietro, la

[2] Cfr. H. Plutschow, *Space and Travel. An Interpretation of the Travel Poems of the Man'yōshū* in *European Studies on Japan*, a cura di I. Nish e C. Dunn, Tenterden 1979, pp. 272-282.

[3] Il termine *yama* già dall'origine ha due accezioni, di "montagna" e di "foresta" e i due significati sono strettamente interrelati. Un senso mette in rilievo l'aspetto boschivo, l'altro mette in rilievo l'elevazione della vetta, ma per designare una stessa immagine: il mondo selvaggio delle alture. Cfr. Yamanaka J., *Yama*, in *Chimei gogen jiten*, Tokyo 1968.

parte in ombra. *Ura* rimanda al concetto di *oku* che significa la profondità, il cuore delle cose, i recessi più bui, i pensieri più intimi, il limite ultimo.

Lo spazio sacro giapponese esprime sempre un'interazione rituale tra due polarità agli estremi: l'*oku* del villaggio, che è la casa del *tōya*, il capo spirituale della comunità, e, all'opposto, l'*oku* della montagna, il tempietto vicino alla vetta, regno degli dei. Questa dinamica è segnata dalla collocazione del tempio shintoista (*satomiya*) che è costruito alle falde del monte, sul confine simbolico fra coltivato e selvatico, accessibile a tutti, nell'*omote* sia dello spazio umano sia dello spazio divino, perché non è il luogo dove le divinità sono immaginate risiedere stabilmente, ma è il punto focale dove, a date prefissate, la comunità e i suoi dei si incontrano.

Un rito, l'*okonai*, nella sua semplicità esprime bene la percezione culturale dell'opposizione fra le due dimensioni dello spazio e il modo in cui questa è superata e armonizzata. La notte del primo dell'anno, i capifamiglia del villaggio salgono in processione fino alle pendici della montagna. Sul limitare della foresta essi tracciano un perimetro sacro. Solo il capo religioso del villaggio vi entra. Ha in mano due statue di legno rozzamente scolpite: una rappresenta la dea della montagna (*yama no kami*), l'altra il dio della risaia (*ta no kami*). Il celebrante congiunge le due statue, simboleggiando la loro unione sessuale, versa sui loro sessi del *sake*, simbolo del seme, e li dichiara sposi. Tutti allora presentano alle divinità le offerte e l'officiante legge un *norito*, una formula di preghiera. Il *sake* è quindi distribuito a tutti e le offerte sono spartite e consumate[4].

Il capo del villaggio rende possibile l'unione fra le divinità che proteggono i due diversi spazi, del coltivato e del selvatico, e fra queste e gli uomini della comunità. La dicotomia di questi mondi economicamente e simbolicamente distinti non è percepita come un'opposizione rigida, una distinzione che neghi qualsiasi possibilità di rapporto di scambio; essa si esprime nei termini di una necessaria complementarità. Tutto in questo rito è mediazione. Si svolge nel punto di congiunzione fra le risaie e la foresta. Il tempo della cerimonia è il momento che segna il passaggio da un anno all'altro, tra il ciclo di coltivazione trascorso e quello che deve iniziare; sono le ultime ore della notte quando il rito comincia, e quando finisce è l'alba.

L'esperienza dell'asceta nega questa mediazione, perché si basa sulla scelta di vivere in una sola dimensione simbolica, quella della montagna, rifiutando l'altra. L'antica tradizione esoterica dello Shugendō fa del monte il fulcro della propria visione religiosa: i suoi seguaci sono conosciuti come *yamabushi* ("quelli che si sono ritirati a vivere, che si sono nascosti, sulle montagne")[5]. Nell'esperienza dello Shugendō la montagna è uno spazio quasi "trasparente" che può svelare la natura del mondo ultraterreno, ma questa potenzialità non è compresa fino a che l'asceta,

[4] Tanaka Y., *Matsuri no tabi*, Nagoya 1981, pp. 117-128 e il numero 21 (1974), della rivista "Matsuri", dedicato agli *okonai*.

[5] Formatosi dalla sintesi originale degli antichi culti sciamanici con le dottrine, i rituali e il simbolismo del Buddhismo esoterico e del Daoismo, lo Shugendō emerse come un coerente e articolato movimento religioso verso la fine del XII secolo. I suoi precursori furono tutti quegli asceti che cercavano l'esperienza del sacro in solitudine e fuori delle organizzazioni ufficiali: gli *hijiri*, eremiti che praticavano l'ascesi sulle montagne, gli *onmyōji*, "maestri dello *yin* e dello *yang*" e delle pratiche meditative del Daoismo, i *genja*, esperti delle tecniche dell'estasi che comunicavano con i morti. Verso la fine del periodo Heian nelle montagne sacre si organizzarono spontaneamente dei gruppi, sotto la guida di maestri (*sendatsu*), con regole comuni e un corpo più omogeneo di pratiche ascetiche ordinate secondo una progressione iniziatica. Lo Shugendō non ha quindi un fondatore, anche se i suoi adepti si richiamano alla figura semileggendaria di En no Gyōja, un asceta dai poteri miracolosi. Il movimento fu sempre frazionato in centri di culto e templi locali, indipendenti e gelosi delle proprie tradizioni: i più antichi e famosi si trovano tutt'ora sulle montagne sacre di Yoshino, Kumano, Katsuragi, Fuji, Haguro e Yudono. Si distinguono tuttavia due grandi correnti: la Tōzanha, legata alla scuola del Buddhismo Shingon e la Honzanha, più vicina alla tradizione Tendai. Fino al XVI secolo le dottrine e i riti degli *yamabushi* erano segreti e venivano insegnati oralmente da maestro a discepolo, a seconda dei gradi di iniziazione. Ma gradualmente la tradizione esoterica andò scomparendo e il movimento si diffuse, attenuando il suo spirito di rigore ascetico: durante il periodo Tokugawa (1603-1868) nei villaggi gli *yamabushi* svolgevano le funzioni di esorcisti, di guaritori, predicavano e officiavano i riti comunitari. Ogni anno i *sendatsu*, i maestri dei templi di una montagna sacra, in primavera e in autunno, lasciavano il monte, soggiornavano nelle comunità, predicavano, celebravano i riti e guidavano i fedeli in un pellegrinaggio sulla montagna sacra. La loro attività religiosa s'inseriva armoniosamente nel ritmo ciclico della vita economica e sociale delle comunità. Sullo Shugendō si vedano i testi fondamentali di Miyake H., *Shugendō girei no kenkyū* e *Shugendō shisō no kenkyū*, Tokyo 1970 e 1985 e *Sangaku shūkyōshi kenkyū sōsho*, 15 voll., a cura di Gorai S., Tokyo 1975-1984. Vedi anche G. Renondeau, *Le Shugendō. Histoire, doctrines et rites des anachorètes dits yamabushi*, Paris 1965 e B. Earhart, *A Religious Study of the Mt. Haguro Sect of Shugendō. An Example of Japanese Mountain Religion*, Tokyo 1970.

meditando in solitudine nel silenzio delle cime o nel buio delle caverne, non l'intuisce. Il senso dell'ascesi è quello di "aprire" la montagna, di "rivelarne" la struttura simbolica, di viverla. Per questo la montagna è *shide no yama* ("il monte che conduce all'altro mondo"). Esso definisce uno stato di pena, di solitudine, di incubi infernali, ma diventa anche il simbolo della salvezza perché il raggiungimento della cima rappresenta la rinascita in una dimensione di assoluto[6].

L'immagine del regno dei morti

La struttura simbolica fondamentale con cui la tradizione ascetica interpreta la montagna e la vive nella meditazione, è quella del regno dei morti[7]. La montagna come "mondo dell'aldilà" risale alla tradizione dei viaggi estatici degli sciamani per accompagnare le anime dei defunti[8].

Già le tombe a tumulo del periodo Kofun (250-552) erano costruite mantenendo l'iconografia ben precisa di un'altura su cui si lasciava crescere una fitta foresta, impenetrabile all'uomo. Dall'epoca Heian il mausoleo dell'imperatore è detto *yama*. Anche nei villaggi la parola *yama* è spesso collegata alla morte: la bara è *yamaoke*, scegliere il luogo della sepoltura è *yamagime.* Quando inizia il corteo funebre, chi è in testa alla processione esclama ad alta voce "*yama yuki*" (saliamo alla montagna). Talune poesie del *Man'yōshū*[9] descrivono l'angoscioso itinerario che l'anima del morto deve compiere sulle ripide salite del monte per raggiungere infine la cima e la pace[10]. E ancora oggi, in occasione del *bon*, il rito collettivo per accogliere gli spiriti degli antenati che ritornano fra i vivi, si accendono dei fuochi sulla cima e lungo il sentiero che dal pendio porta al villaggio per guidare le anime alle loro case di un tempo.

Nella fede popolare, Osoresan è il monte dei morti. Tutte le anime vi saliranno un giorno. Questo vulcano spento che si erge nella penisola di Shimokita nella regione di Aomori, per le sue caratteristiche morfologiche realizza l'immaginario tradizionale dell'aldilà. Alle sue pendici vi è una foresta profonda e intricata. Salendo, la vegetazione si dirada e apre alla vista una landa desolata, un paesaggio disumano di pietra e di sorgenti sulfuree maleodoranti. Un fiume limaccioso e giallastro sfocia in un grande lago che riempie il cratere del vulcano. Alto sulla pianura circostante, inaccessibile alla gente comune, regno di silenzio e di fantasmi, questo vulcano spento incute paura. Dal venti al ventiquattro luglio è tradizione che le sciamane cieche (*itako*) del nord del Tōhoku si riuniscano nel tempio che è vicino alla cima. Festeggiano il *bodhisattva* Jizō, loro spirito tutelare e protettore delle anime dei morti. Anche i fedeli in questi giorni possono salire al vulcano a incontrare i loro morti.

Il fedele che sale a Osoresan vede negli elementi naturali del vulcano degli scorci del mondo ultraterreno. Prima di avventurarsi nella grande conca sassosa, si trova il cammino sbarrato da un torrente: è il *sanzugawa*, il fiume ultraterreno "delle tre strade" che nelle leggende divide il mondo dei vivi da quello dei morti. Ripercorrendo il cammino di un'anima, passa un ponte, il *taikobashi*, simbolo delle arcate che uniscono i cieli. Nel nome, "ponte del grande tamburo", vi è un riferimento alle pratiche della sciamana che, percuotendo un tamburo, in uno stato alterato di coscienza, accompagna lo spirito del morto nel suo ultimo viaggio. Non è l'unico dato iconografico che si richiama alla tradizione dell'estasi. Una delle cime che sovrastano la distesa di pietre è *tsurugi no yama*, la "montagna delle spade", simbolo concreto di quella che l'asceta, nel sogno iniziatico, scala per raggiungere dio. Fra le pietraie e i dossi vi sono vari percorsi che si intersecano e si confondono come in un

[6] A. Grapard, *Flying Mountains and Walkers of Emptiness. Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religion*, in "History of Religions", 23/3 (1982), pp. 195-221.

[7] Hori I., *Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion*, in "History of Religions", 6/1 (1966), p. 9.

[8] C. Blacker, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London 1975.

[9] La più antica collezione poetica in giapponese giunta fino a noi. Le liriche risalgono al VII e VIII secolo.

[10] Vedi Hori I., *Nihon shūkyōshi kenkyū*, II, Tokyo 1963, pp. 49-93.

labirinto naturale di rocce. Si sale per pendii franosi e si coglie la vista del lago ancora lontano, ma subito dopo si deve scendere in vallette strettissime che sembrano portare nella direzione opposta. Si perde coscienza della direzione. Nell'aria stagnano vapori sulfurei. Ogni tanto una scritta con il nome del luogo riporta la mente al suo viaggio simbolico. Dal *mukenjigoku*, "l'inferno", si scende al *sai no kawara*, la riva di un rigagnolo giallo di zolfo che rappresenta il fiume degli inferi. Le anime dei bambini morti non lo possono passare. Vicino è stata eretta una cappella a Jizō e la sua statua è coperta di bavaglini, berretti, vestitini, caramelle e giocattoli, poveri oggetti che cercano di consolare questi spiriti che non possono trovare pace nella morte. Camminando ancora ci si imbatte in altri elementi naturali interpretati come luoghi ultraterreni di sofferenza: una pozza limacciosa è diventata il *chi no ike jigoku*, "l'inferno del lago di sangue". Si incontrano qui, seduti negli anfratti di roccia, asceti delle montagne, esperti di divinazione, sciamane cieche, guaritori e mendicanti. Attendono silenziosi che il fedele si rivolga loro. Finalmente si giunge alla riva del lago: è il *gokurakuhama*, "la spiaggia del paradiso". Sulla sabbia si piantano dei fiori, si dispongono con cura le offerte su una barchetta di legno. Di fronte agli occhi è la distesa calma di acqua e la mente si concentra nella visione dell'*usōriko*, "il lago del beneficio eterno del paradiso".

L'esperienza di ascesi nella montagna sacra si configura innanzi tutto come un itinerario di morte. La morte è un abbandono del mondo, un addio: si dice "non c'è più" (*naku narimashita*), oppure "è nascosto alla vista" (*okakure ni narimashita*). Anche l'asceta, a un certo punto della sua vita, abbandona il mondo. In modo netto, definitivo. Isolarsi dal mondo, rompere con la società del proprio tempo, pensare, come hanno fatto questi eremiti, che solo lontano dagli uomini si trovi la risposta ai problemi del dolore e del destino, è un'attitudine conosciuta in tante tradizioni religiose. La parola *anachorèsis* significa una partenza, un abbandono: come si dice anche del morire. Vestito di bianco, che è il colore della purezza e della morte, lo *yamabushi* si incammina in solitudine verso la montagna.

Scegliendo di vivere nella montagna, la vita dell'anacoreta non è soltanto antisociale ma antinaturale. Al contrario del mito del buon selvaggio che ha tanto esaltato l'immaginazione dell'Europa del XVIII secolo, la figura dell'eremita fra le rocce significa il rifiuto della natura in tutte le sue forme. Perché vivere in società è connaturato all'uomo, così come lo è mangiare, dormire, procreare. La partenza per la montagna non è dunque il ritorno a una vita "naturale" ma, al contrario, la ricerca di un modo di vita quanto più possibile "altro". Creando intorno a sé un mondo simbolico, tutto mentale, l'asceta in pratica vive in un mondo "al di là". E le tecniche della sua iniziazione estatica sono prove che implicano una lenta, graduale esperienza di morte. Deve vincere sofferenze e visioni d'angoscia per poter rinascere come uomo "nuovo".

Miti e leggende della tradizione giapponese narrano il viaggio del morto nell'aldilà e le prove che deve superare per essere accettato nella società dei morti. Varcata la soglia della morte, la geografia del mondo ultraterreno si apre su panorami selvaggi, luoghi pericolosi, inumani, in cui l'anima ha paura: si narra del fiume degli inferi, di foreste buie, di profonde caverne, ripide discese, scale di spade. Il morto è prigioniero di un continuo movimento: è spinto dal vento, ghermito da uccelli sacri, rapito da esseri mostruosi, risucchiato da un gorgo, trascinato in catene dalle guardie di Enma, il re degli Inferi.

E così l'asceta prende a errare nell'intrico della foresta. In un primo tempo cammina senza sosta, come a caso; poi, lentamente, e non senza sofferenze, egli riesce ad

accettare la nuova dimensione spaziale, e il maestro lo aiuta a riconoscere nella geografia del monte le molteplici sfaccettature dell'aldilà. Nell'aldilà il morto ha fame, ha sete, non può trovare riposo, e in un mondo d'ombra che non conosce rischia di smarrirsi. E così lo *yamabushi* riduce sempre più il mangiare e il bere, vive in solitudine nel buio delle grotte, è incurante delle intemperie, rinuncia al sonno per vegliare in meditazione. Il silenzio che si impone sottolinea bene la preoccupazione di rompere l'insieme delle relazioni, dei sistemi di significazione che costituiscono gli attributi essenziali dell'uomo *in questo mondo*. Ma anche, per lunghe ore, l'asceta percuote il tamburo con ritmi ossessivi; lancia urla, ripete nenie antiche di cui non capisce ancora bene il significato, come l'anima del morto che si confronta per la prima volta con suoni inarticolati, i sussurri angosciati, le caotiche dissonanze che sono le voci e le armonie dell'oltretomba.

Alla fine l'asceta riesce a controllare l'estasi, ha superato le prove, ha concluso il suo itinerario mistico. È riuscito a vivere nella morte, ad avventurarsi oltre i confini invalicabili della società e della sua stessa ragione. Non ha più paura, potrà ritornarvi in un viaggio estatico per accompagnare le anime dei morti. Ma l'asceta che torna da queste inaccessibili regioni della mente rimane un emarginato, perché porta con sé un potere sacro troppo utile e troppo pericoloso per coloro che sono rimasti nel villaggio, nel controllo di se stessi e della società.

[11] T. Yamasaki, *Shingon. Japanese Esoteric Buddhism*, Boston 1988.

[12] *Hizōki*, in *Kōbō Daishi zenshū*, a cura di Y. Inaba, Tokyo 1965, p. 9.

[13] Cfr. A. Snodgrass, *The Matrix and Diamond World Mandalas in Shingon Buddhism*, 2 voll., New Delhi 1988 e Tajima R., *Les deux grands mandalas et la doctrine de l'ésoterisme Shingon*, Tokyo 1959.

La proiezione terrena di un maṇḍala

Il Buddhismo, penetrando nella cultura giapponese, approfondisce il senso di sacralità della montagna, interpretandola con tutto un universo di simboli nuovi, eppure coerenti con i significati religiosi più antichi. Già a partire dal IX secolo d.C., la dottrina del Buddhismo esoterico Shingon vede nella montagna sacra la proiezione terrena di un *maṇḍala*.

I *maṇḍala* hanno un'importanza fondamentale nel pensiero e nella pratica buddhista: sono dipinti, architetture del pensiero, mappe del cosmo e della mente che disegnano, con la topografia concentrica dei fiori e dei cristalli, le infinite manifestazioni della buddhità, ed esprimono lo sforzo di specchiare il progressivo risvegliarsi della mente all'illuminazione.

La tradizione Shingon riconosce vari tipi di *maṇḍala*. Fra essi i più importanti sono il Taizōkai e il Kongōkai[11]. Kūkai (774-835), il fondatore della tradizione Shingon in Giappone, li interpretò come complementari fra loro e nello *Hizōki*, scrisse: «Il Taizōkai è la sapienza. Il Kongōkai è la verità»[12].

Il Taizōkai, *maṇḍala* del Mondo dell'Utero, rappresenta la prospettiva della mente che progressivamente raggiunge la buddhità e il suo significato è spiegato attraverso la doppia metafora del loto e dell'utero. Il Kongōkai è il *maṇḍala* del Mondo di Diamante. Il *vajra* (strumento rituale, simbolo dell'indistruttibile verità) appare all'interno del disco della luna. Come nel Taizōkai il disegno centrale del loto rappresenta la compassione, qui, la luna è simbolo della sapienza[13]. Dainichinyorai, il buddha Mahāvairocana, collocato al centro, nel cuore della struttura del *maṇḍala*, è la realtà prima e ultima perché da lui sboccia e si irradia l'illuminazione e a lui essa ritorna. Gli siedono intorno molteplici buddha e *bodhisattva*, sereni ed eterei, in meditazione sui petali del fiore. La mente è affascinata dal rigore geometrico che armonizza le gerarchie di figure sante e dal limpido gioco di rispondenze simmetriche; ma è al contempo confusa dalla ricchezza inesauribile dei simboli e sperduta nel labirinto di somiglianze dei mille buddha, come in una rete infinita di immagini riflesse.

Dalla suprema rarefazione della realtà incausata si discende alle verità manifeste nel mondo fenomenico. Ma anche nei gorghi delle forme inferiori e spesso mostruose, poste alla periferia dei due *maṇḍala*, vi è l'immagine di Dainichinyorai, la perfezione assoluta, a significare che anche gli stadi illusori della mente hanno la natura della verità ultima.

Il Buddhismo essoterico insegna comunemente che la conoscenza più profonda (*hannya*) coincide con la perfetta verità, mentre le verità espresse in forme relative sono più vili, perché legate al mondo fenomenico, sono "mezzi adatti" (*hōben*) che permettono di progredire nella conoscenza, ma hanno un carattere di transitorietà e di opacità. La tradizione esoterica *mikkyō* invece non distingue fra *hannya* e *hōben*, fra conoscenza velata e sapienza adamantina, perché pensa che relativo e assoluto siano inscindibili e rappresentino una fondamentale unità. È l'assoluto che vive nel relativo. Parimenti l'iniziato, pur essendo prigioniero del mondo transeunte, può ottenere l'illuminazione in questa vita, con la sua mente e i sensi del corpo, perché non fa che portare alla luce ciò che è già insito in lui. Kūkai, spiegando le figure del *maṇḍala*, distingue fra stato mentale essenziale (*shinnō*) e stati di coscienza sussidiari (*shinju*) ma insegna che le due "menti" sono unite da una sostanziale identità[14].

A un primo sguardo il Taizōkai e il Kongōkai sembrano composizioni molto statiche, in realtà mettono in moto una progressione spirituale. Sono simboli che devono essere penetrati nella meditazione, sperimentati dall'interno, grado per grado. Il discepolo deve entrare in questi diagrammi metafisici con un rito d'iniziazione per poi progredire interiormente, identificandosi a mano a mano con i vari e diversi aspetti della verità, fino alla piena realizzazione della vacuità e alla liberazione.

Nella secolare tradizione dello Shugendō, la montagna di Yudono è la proiezione terrena del *maṇḍala* Taizōkai mentre il monte Haguro, della stessa catena montuosa, riflette, nella sua struttura, il *maṇḍala* Kongōkai. Non è l'unico caso. I monti Yoshino e Kumano, per esempio, sono stati vissuti dagli asceti come altrettanti *maṇḍala*[15].

Fare della montagna un *maṇḍala* esprime perfettamente il senso più vero dell'ascesi: un itinerario meditativo cui corrisponde una trasformazione interiore dell'individuo. Egli infatti cammina in un universo di simboli perché tutti gli elementi naturali che caratterizzano lo spazio della montagna sacra sono interpretati come immagini di un *maṇḍala*. L'asceta accetta questa logica e si immedesima in essa, mettendo in pratica gli insegnamenti dei Tre Segreti (*sanmitsu*): a ogni tappa sacra si concentra nella contemplazione di un'immagine di buddha (il segreto della mente), accompagnando la meditazione con l'uso sapiente delle *mudrā* (il segreto del corpo) e dei *mantra* (il segreto del suono). Vive interiormente un'esperienza tutta metaforica come se fosse la realtà ultima che gli si dischiude progressivamente davanti agli occhi. Kūkai, nello *Himitsu mandara jūjūshinron*, equipara l'ascesi della montagna-*maṇḍala* alla realizzazione dei Dieci Stadi della mente, perché il percorso meditativo alla ricerca di un rifluire delle esperienze della coscienza dalla dispersione dei sensi alla concentrazione, si conclude, raggiunta la vetta, con la scoperta dell'identità fra sé, i Tre Corpi della Buddhità e il vuoto[16].

La prefigurazione del paradiso della Terra Pura

Quando Kūkai scelse le alture del monte Kōya per fondarvi un monastero, nella sua immaginazione la conca dell'altopiano era il fiore di loto del *maṇḍala* Taizōkai e la corona delle vette intorno erano i suoi petali. I nomi degli edifici sacri e la loro

[14] *Hizōki*, in *Kōbō Daishi zenshū,* 1965, p. 42.

[15] E. Grotenhuis, *Japanese Mandalas: Representations of Sacred Geography*, Honolulu 1999.

[16] Cfr. C. Blacker, *Initiation in Shugendō. The Passage Through the Ten Stages of Existence*, in *Initiation*, a cura C. Blacker, Leiden 1965.

disposizione nello spazio ne richiamano ancora oggi lo schema. Ma già Shinnen (804-891) che fu abate di Kōya dopo la morte di Kūkai, aveva lanciato l'idea che la montagna fosse il paradiso del buddha Amida (Amitābha)[17].

A partire dal secolo IX, con il diffondersi del Buddhismo Jōdo, tutte le più famose montagne sacre in Giappone (il monte Fuji, Yoshino, Kumano, Haguro, Yudono) furono immaginate come proiezioni simboliche del paradiso della Terra Pura del buddha Amida. Una nuova esperienza di fede suggeriva così altre visioni alla meditazione degli asceti, e nuove proiezioni metafisiche venivano a sovrapporsi alle precedenti, ma in modo armonioso, giocando su somiglianze e analogie simboliche.

I passaggi teoretici che fondano l'idea dell'esistenza di una "Terra Pura" (*jōdo*) si incentrano tutti sulla definizione dello stato di beatitudine sublime (*gokuraku*) che si raggiunge nel momento dell'illuminazione. Si sovrappone a questo concetto l'idea di una "sfera di influenza" dell'illuminato, di uno spazio "altro" in cui egli esercita il suo potere benefico e la sua conoscenza pura: un "mondo di bene e di verità", una "società" strutturata intorno a lui, di cui egli rappresenta il vertice e che riceve i suoi meriti santi. Per i 48 voti pronunciati da Amida – lo rivela Śākyamuni a Sāriputra, ed è tramandato nelle pagine dell'*Amidakyō* – tutti gli esseri senzienti che abbiano fede in Amida potranno rinascere vicino a lui e sperimentare la gioia di un pieno risveglio interiore. Così la Terra Pura diventa un mondo di immagini che catturano la fantasia, perché confluiscono in quest'idea tutti quei simboli e rappresentazioni tradizionali dell'iconografia del paradiso[18].

La storia dell'invenzione del paradiso segue una parabola che non è soggetta a spezzarsi in modo traumatico: le immagini dell'aldilà si stratificano costantemente e ogni acquisto dell'immaginario collettivo costituisce un dato di fatto che non contraddice le fantasie del passato, e che a sua volta non sarà contraddetto da successive visioni. Potrebbe apparire strano, pensando che proprio nelle descrizioni dell'altro mondo l'inventiva potrebbe sbrigliarsi, oltrepassando le barriere del verosimile terreno. E invece le forme del paradiso sono relativamente stabili: sembra quasi che la fantasia non sia libera ma proceda all'interno di categorie epistemiche profonde.

Gli asceti che nella montagna sacra vedevano il paradiso del buddha Amida appartenevano a quella stessa tradizione Shugendō che già praticava le meditazioni sulla montagna-*maṇḍala*. E non sentirono una contraddizione nel sovrapporsi delle due visioni: anzi le immagini dell'una parvero loro dare maggior profondità all'altra[19]. Un *maṇḍala* infatti può suggerire l'idea di un paradiso. Entrambi sono proiezioni spaziali di un ideale totalizzante di perfezione della natura e della mente. Terre splendenti e pure, ordinate nell'armonia dell'unione affettiva degli esseri che li popolano, vi regna una calma assoluta di alba primordiale. Sono spazi di diamante, materia limpida e incorruttibile di un luogo che ha abolito il tempo e la storia. In entrambi i casi l'architettura metafisica è la proiezione, l'espansione di un corpo divino: Amida, la luce della compassione, è assiso nel suo padiglione regale al centro della Terra Pura, circondato da divinità benigne e anime felici. Similmente, nel cuore del *maṇḍala* vi è Dainichinyorai, nello splendore del suo corpo d'oro, trionfo del potere della conoscenza. Un'altra similitudine riguarda le tecniche di meditazione: in entrambi i casi gli elementi naturali – il corpo del buddha, i colori, i fiori, il diamante – sono utilizzati nel loro valore metaforico, come simboli di concetti metafisici o morali, accessibili solo agli iniziati. Le forme materiali concrete sono considerate espressioni sensoriali della buddhità, ma anche, da un punto di vista soggettivo, astrazioni della mente che raggiunge livelli sempre più profondi di cono-

[17] D. e A. Matsunaga, *Foundation of Japanese Buddhism*, I, Los Angeles-Tokyo, 1978, pp. 195-199.

[18] Cfr. M. Blum, *The Origin and Development of Pure Land Buddhism*, Oxford 2002.

[19] Per un'analisi più specifica dell'intrecciarsi dell'iconografia del *maṇḍala* con le visioni della Terra Pura, vedi Kawamura T., *Kasuga jōdo to Kasuga mandara*, in "Bijutsu kenkyū", 17 (1989), pp. 46-58 e 18 (1990), pp. 86-100.

scenza: tanto che alla fine i due poli – la mente che conosce e l'oggetto della conoscenza – si annullano nell'identità.

Verso il tardo periodo Heian – e si intuisce il tramonto di tutto un mondo, il frantumarsi della coerenza di un discorso culturale – l'esigenza di salvezza si fa più urgente e in un certo senso più disperata. Scavata nei postulati della dottrina amidista, nasce così l'utopia che un mondo "altro" di perfetta felicità possa esistere e sia accessibile in *questa* vita, a condizione di averne la fede. Il messaggio soteriologico si pone come via di alterità e non più di mediazione. In gruppi di marginalità sociale, il sogno di un "paradiso in terra" esaspera il rifiuto del presente storico, sentito come oppressivo, che viene dipinto, per converso, come "realtà infernale", mondo di corruzione, di impurità, senza speranza di salvezza.

Nella tradizione Shingon furono ben presto recepite le suggestioni teoretiche dell'Amidismo: pensatori come Kakuban (1095-1143) elaborarono delle sintesi anche azzardate. La scuola Shingishingon per esempio prese a insegnare che Amida non era altro che Dainichinyorai e, coerente con l'insegnamento di Kūkai sulla possibilità di raggiungere la buddhità in questa vita, sosteneva che la Terra Pura era di fatto proprio in questo mondo ma in un'altra dimensione, materiale e spirituale: la montagna sacra. E se la Terra Pura è qui, in terra, allora Amida è Maitreya, il buddha tanto atteso, che finalmente è arrivato a portare la verità e la felicità nel mondo e ha dischiuso agli uomini le porte del suo paradiso.

Gruppi di fedeli si ritirarono nella solitudine delle montagne e nella disciplina ascetica cercarono di realizzare una comunità perfetta. Ciò che toccava la sensibilità degli asceti e che rispondeva alle esigenze del sacro della loro epoca, era la coerenza dell'innovazione con la tradizione: quel mondo "altro" della montagna, che era già visto come l'aldilà delle anime dei morti e come il regno della buddhità, a una visione più profonda rivelava lo splendore di un paradiso, esperibile qui e ora[20].

La tradizione amidista svela all'asceta un'ulteriore esperienza spirituale: essa pone a fondamento della salvezza lo slancio della fede, più che il penetrante rigore della ragione. La montagna-*maṇḍala* è un'architettura metafisica di armonia matematica, è una geometria di simboli dalle infinite rispondenze logiche. Esige uno sforzo della mente che continuamente deve approfondirsi. Anche la montagna-paradiso ha una struttura chiara e armoniosa, ma la tradizione ascetica accentua nella meditazione la percezione interiore della sua bellezza, della sua luce, della sua pace: tutti motivi che suscitano una reazione di tipo fortemente emozionale. Le tecniche di meditazione sulla Terra Pura di Amida implicano un atto di abbandono, un trasporto di fede nella visione sublime che si svela.

«Il paradiso – scrive McClung – è una terra sconosciuta e insieme una familiare presenza: molti immaginano com'è, e nessuno è tornato a descriverlo. [...] È visione immateriale e struttura materiale che si intrecciano in modo perfettamente congruente. Tutto questo non lo si può spiegare con la ragione, ma lo si può comunque accettare, se è creduto per fede. E sebbene oscura nelle cause, l'immagine del paradiso si manifesta in modo non ambiguo»[21]. I testi non danno mai una risposta su "come sia possibile" un simile mondo, perché la domanda non è neanche posta dal fedele. È in fondo la risposta ad un bisogno di salvezza più urgente, che nasce da un senso di profondo disagio verso la ragione, sentita come strumento limitato e illusorio, da una sfiducia nelle possibilità dell'uomo di raggiungere la salvezza con le sole sue forze spirituali e senza l'aiuto (*tariki*) di un'entità soprannaturale.

Come tutti i paradisi, anche la Terra Pura è un affresco di fantasia creato attraverso processi di selezione e di accentuazione. In generale si tratta di scegliere l'elemento

[20] A. Andrews, *World Rejection and Pure Land Buddhism in Japan*, in "Japanese Journal of Religious Studies", 4/4 (1977), pp. 251-266.

[21] W. A. McClung, *Dimore celesti. L'architettura del paradiso*, Bologna 1987, p. 19.

considerato positivo (e per l'inferno, negativo) tra coppie come luce/tenebre o le varianti estreme (piacevoli per i beati e per i peccatori dolorose) di dualismi quali caldo/freddo, su/giù, abbondanza/privazione ecc. Entrano in azione le convenzioni di un'estetica sacra: per cui vi sono, ad esempio, le tinte della gioia (l'oro, l'argento, l'azzurro) e quelle della pena (nero, grigio, marrone), il colore del puro (bianco) e dell'impuro (rosso). Si selezionano le sensazioni e le situazioni più gradevoli, realizzando in sostanza un programma sistematico di piaceri: piaceri fonici (le musiche paradisiache) e olfattivi (i profumi sublimi), piaceri visuali (panorami vasti, cieli sereni, alberi ricchi di frutti, fiori che sbocciano, animali affascinanti e creature d'incomparabile bellezza). E anche i sensi interessati sono ordinati in una gerarchia: la vista e l'udito sono senza dubbio i più nobili. Ed è all'interno di questo schema paradigmatico che la beatitudine può essere dipinta come mancanza di bisogni, cioè come neutralizzazione dei sensi meno nobili: assenza di fame e di sete, delle necessità fisiologiche.

La prima tradizione monastica dell'Amidismo propone una particolare tecnica contemplativa: il *nenbutsu*. All'inizio, *nenbutsu* era inteso nel suo fondamentale senso di "meditazione sulle verità insegnate dall'Illuminato". Tuttavia nella pratica dei monaci questo termine venne ben presto a significare la visualizzazione della figura del buddha, accompagnata dall'invocazione del suo nome, e la contemplazione del suo paradiso[22]. Gli asceti delle montagne seguono gli stessi itinerari contemplativi ma per loro l'esercizio è molto più difficile, perché non hanno davanti agli occhi nessun elemento iconografico, pitture, sculture o altre immagini, che agevolino la loro ispirazione e guidino lo sforzo della mente a visualizzare il paradiso.

Nella solitudine dei boschi o delle rocce, essi praticano il *nenbutsu zanmai*, una via di meditazione tramandata dal *Kan muryōjubutsu kyō*. Essa si apre con la silenziosa contemplazione del sole che sta calando. Seduto in raccoglimento, la mente serena, l'asceta ne sente l'ultimo calore e chiude gli occhi per interiorizzarne i raggi di luce che lentamente scompaiono (è la morte). All'alba contempla l'acqua che sgorga da una fonte: ne ammira a lungo la purezza e la trasparenza, ne sente la freschezza, e nel berla essa diventa acqua di rigenerazione e l'asceta ricrea il gesto dei maestri delle leggende che, giunti finalmente nel paradiso, hanno gustato l'elisir dell'immortalità (è la rinascita). Salendo per il pendio del monte, contempla la natura. Ma gli alberi, le rocce che ha davanti a sé sono diventati di uno splendore eterno: infatti, rinato a nuova vita, sta camminando dentro il paradiso, affascinato dai fiori di perle, dagli alberi d'oro adorni di gemme e gioielli preziosi.

Del paradiso si riporta sempre un'impressione paradossale: piante che producono perle, un mare che è di diaspro, un fiore di diamante, un lago intessuto d'oro. Queste ambivalenze servono ad accentuare l'esperienza sensoriale, ma al contempo a renderla più distante. L'imprecisione fa parte di una strategia retorica che ha lo scopo di trasmettere ai sensi l'invisibile, l'intoccabile: compito difficile, dato che si è ostacolati dai criteri umani di valutazione. Troviamo le stesse ambiguità nella descrizione delle piante che danno frutti d'oro, dove una sintesi dell'organico e dell'inorganico mette a dura prova le facoltà di percezione: è oro vivo? è un frutto metallico? È un'unione di polarità, dove ciascuna comunica all'altra la sua caratteristica fondamentale e cioè la vitalità nella prima, la stabilità nella seconda.

Sulla cima, la meditazione dell'asceta si concentra sulla visione del padiglione regale di Amida. La luminosità delle pareti d'oro e dei tendaggi di fili di perle gioca con i raggi del nucleo di luce che sfolgora nell'interno. La mente ha raggiunto il punto più segreto della Terra Pura, una dimensione di completezza, figurata nello spazio come fissa, nel tempo come eterna e percepita come sicura. Nel silenzio rac-

[22] J. Pas, *Shan-tao's Interpretation of the Meditative Vision of Buddha Amitāyus*, in "History of Religions", 14/2 (1974), pp. 96-116. Vari testi sacri miravano a stabilire il raggiungimento del *samādhi* attraverso tecniche contemplative. Nello *Hanju zanmai kyō* il Buddha insegna al suo discepolo Bhadrapāla che se medita per sette giorni sul corpo di Amida e sul suo paradiso ecco che questo mondo spalancherà le sue porte ed egli vedrà il buddha della luce eterna apparire di fronte a sé. Col tempo la tecnica fu approfondita nei dettagli. Si forma così già all'interno della scuola Tendai la tradizione contemplativa del *jōgyō zanmai*: il monaco per novanta giorni di seguito in una sala del tempio tutta decorata di immagini del paradiso, cammina costantemente intorno a una statua di Amida, ne invoca senza sosta il nome, ne fissa intensamente l'immagine e i segni santi del corpo. Al contempo visualizza le forme della Terra Pura, come proiezioni del suo corpo e della sua perfezione.

colto, è sbocciato il fiore di loto nel suo biancore lunare e la mente contempla Amida, al centro di una ghirlanda infinita di esseri luminosi e beati, che predica la buona Legge.

Mondo chiuso e segreto, dove il tempo è addensato, la montagna-paradiso esprime l'azzardo di pensare che sia possibile non morire e il desiderio struggente che la gioia della vita possa proiettarsi all'infinito. La Terra Pura è l'eterna primavera e la montagna sacra deve offrire l'esperienza di un vissuto di sogno per neutralizzare la consapevolezza della vulnerabilità umana. La serenità che essa simboleggia dovrebbe essere fuori del tempo, ma lo è solo concettualmente: in realtà è legata all'effimero, al provvisorio. L'"eterna primavera" della contemplazione è un'utopia, un gioco di inganni che nasconde la minaccia latente del tempo e della morte. La montagna sacra vive dunque una profonda e sofferta tensione fra un mondo sperato come perfetto e incorruttibile e il fatale decadimento delle cose, l'avvicendarsi delle stagioni, l'appassire dei fiori e forse anche della propria fede.

Per questo l'asceta sale verso la cima: a cercare nell'astratta armonia di rocce, di neve e di luce, quel silenzio totale, quel vuoto, quell'immobilità dello spazio e del tempo che lo avvicini, almeno per un poco, all'essenza del suo sogno di salvezza.

La metafora del labirinto

Gli immaginari dei *maṇḍala* e dei paradisi con cui è interpretato lo spazio della montagna sacra, sono costruzioni simboliche che riproducono, nelle loro strutture, il limpido rigore del labirinto e il fascino inquietante della sua metafora. Mondi racchiusi, disegnati come figure geometriche, al pari dei labirinti essi acquistano significato solo quando sono intesi come progetti architettonici, spazi cioè immaginati per essere vissuti. Ma l'uomo che vi entra, allettato dalla semplicità delle forme esteriori, si trova in una dimensione che improvvisamente gli si rivela complicata e ostile. Prigioniero, non cerca di fuggire, ma penetra più a fondo nei recessi, corre il rischio di perdersi. Ma la sua mente carpisce il segreto dei meandri e trova la sua liberazione.

Tracciato di ogni fallacia, sfida di conoscenza, il labirinto è il luogo che pietrifica un enigma, che esige una soluzione. È dunque un gioco, un conflitto ritualizzato di sapienza: da una parte è stata "costruita" una "domanda", fatta di forme architettoniche ambigue e polivalenti e dall'altra deve essere enunciata la "risposta" con la scelta del tracciato giusto.

Come in tutti gli enigmi classici, la "domanda" è semplice e accattivante: visto dall'alto il *maṇḍala* appare un disegno armonico nell'insieme, dalle linee regolari che si ripetono in volute precise, in strutture simmetriche e gerarchiche che convergono sul centro focale, creando un senso di proporzione che infonde sicurezza. È la trappola fatale del labirinto. L'illusione geometrica serve a far confondere i tentativi di apprendimento banale, dall'esterno. Il labirinto infatti è per iniziati. Più del muro che lo circonda, è la sua stessa logica a difenderlo. Il viaggiatore può camminare per i sentieri della montagna soffermandosi sulla banalità dell'evidente, senza capire il senso dell'incanto che nasconde, senza "vederne" la sacralità.

Eppure nel labirinto vive sempre l'antico incanto di un gioco di bambini in cui è racchiuso un qualcosa di misterioso. La sua entrata è una sola, sempre aperta. Teseo varca la soglia, l'asceta penetra nella montagna-*maṇḍala*, oppure la sua mente si incammina per i sentieri dell'aldilà. E il gioco diventa serio, con due possibilità: la vittoria o la sconfitta. La soluzione vittoriosa è sentita come una positività vitale che,

di volta in volta, accresce il potere, la saggezza, la regalità dell'esploratore. Se sconfitto, sembra si sia giocato tutto il proprio essere.

In realtà, negli intrecci del labirinto, che il mito dice infiniti, si dipana il problema della conoscenza di sé e della verità ultima. Così anche il capire se stessi e vedere il volto di dio sono le mete del cammino dell'asceta nei mille sentieri del sottobosco, negli anfratti delle rocce – nel mondo dei morti, nel *maṇḍala*, nella Terra Pura – perché anche la cultura giapponese ha immaginato l'assoluto visibile «come in uno specchio e sotto forma di enigmi».

Ci sono vari schemi di labirinto, di crescente complessità[23]. Il più semplice è una struttura unicursuale. È in generale la logica spaziale che sottintende l'immaginario dei paradisi. Il movimento è orientato verso una meta e non si può non arrivare al centro. Il segreto architettonico consiste nelle circonvoluzioni della linea di percorso che, come un serpente, riempiono lo spazio con un massimo di giravolte. Il pericolo è dunque tutto psicologico. La continua inversione di direzione ingenera nel viaggiatore un senso di crescente angoscia, perché dopo aver raggiunto un punto che sembra più vicino alla meta, egli è inesorabilmente portato più lontano. Finché l'ultimo smarrimento è seguito dalla scoperta della soluzione.

Lo schema a *irrweg*, a "falsa strada" è un enigma più oscuro perché propone scelte alternative in una rete di percorsi e prevede quindi la possibilità di errore. Tutto appare infinito, tanto è sconcertante l'illusione delle similitudini. Nel *maṇḍala* Kongōkai, innumerevoli figure di buddha e *bodhisattva* simili sono state disposte secondo strutture simmetriche riproposte ossessivamente. Nella Terra Pura i medesimi personaggi o elementi si ritrovano ripetuti in schemi paralleli. Tutto si confonde, tanto è forte il potere dell'uniformità, in un ordine che si è tramutato in luogo di smarrimento.

Umile è la condizione dell'eroe nel labirinto. È come miope e non può perdere mai la concentrazione. I percorsi e gli incroci alternati in cui a mano a mano si imbatte – i luoghi sacri della montagna-*maṇḍala* segnati da statue o tempietti dove si ferma in meditazione – sono solo una conoscenza parziale, ma è la sola certezza che ha e che si ripete di volta in volta. Il *maṇḍala*, metafora di un sapere totalizzante, a prima vista sembra il disegno di una ragione che concepisce l'universo come ordinato, centrato e gerarchico. Questa visione presuppone un'intelligenza *esterna*, ma si tratta di una conoscenza superficiale. Sperimentato dall'interno, come percorso di montagna, esso impone un pensiero debole, congetturale e contestuale, la cui logica è quella di un flusso multiprospettico, di un movimento cangiante, che contratta ad ogni passo le condizioni per connettere i significati delle metafore. Il labirinto non è caotico, è ordinato: ma secondo un ordine *diverso* da quello che appare in superficie.

«Risolvere un labirinto significa accettare la propria miopia, fare sempre un doppio percorso: un senso in avanti che si chiama "esplorazione" e un senso indietro che si chiama "ritirata". Si può dire che questo movimento oscillatorio sia come il respiro stesso del pensiero, l'alternarsi fra la creatività e la riflessione»[24].

Il secondo inganno del labirinto è che, nonostante l'apparenza del disegno, non c'è un centro. Tutti i più importanti *maṇḍala* dello Shingon hanno Dainichinyorai nel centro, ma Dainichinyorai è anche raffigurato fra le figure sacre di gerarchie inferiori, e il non-iniziato, con la sua conoscenza superficiale, non capisce perché. Ma l'asceta nei meandri della montagna sa che il *maṇḍala* non è altro che l'infinita similitudine del buddha supremo che si ripete, e finalmente capisce che il fulcro si trova ovunque e in nessun luogo perché il vero centro del labirinto è lui stesso, nel momento della sua illuminazione.

[23] H. Kern, *Labirinti. Forme e interpretazioni*, Milano 1981.
[24] P. Rosenstiehl, ad vocem *Labirinto*, in *Enciclopedia*, VIII, Torino 1979, p. 4.

Ma, come Teseo, dove incontrerà il mostro che si cela in ogni labirinto, l'ultima domanda che cerca la soluzione? Una delle leggende del *Sangoku denki* (XV secolo) narra del principe Shotoku, eroe culturale del Giappone, che si inerpica sul sacro monte Fuji e poi scende dentro il cratere, dove sconfigge un drago terribile, che si rivela essere il buddha Dainichinyorai[25]. L'asceta comprende alla fine che il mostro sono i fantasmi della sua mente, le angosce risvegliate dal profondo del suo inconscio. Perché il labirinto è la sua stessa mente: questa è l'intuizione folgorante che lo libera.

Perché pensare è entrare nel labirinto o, più esattamente, è far apparire un labirinto. I percorsi che l'eroe ha sperimentato sono le proiezioni della sua mente che più si è cercata e più è andata contorcendosi, in volute e volute di schemi più profondi, più ambigui ed elusivi, in cui ha rischiato tante volte di perdersi. Il labirinto più inestricabile, quello in cui i cammini che si mordono la coda crescono senza limite, è lo specchio dell'itinerario di riflessione su se stessi. Ma per capirsi e liberarsi, perché nel labirinto non ci si perde, ma ci si trova.

La montagna da scalare è dentro ciascuno di noi: questo è forse il significato più profondo della sua sacralità.

[25] Cfr. *Sangoku denki*, in *Dai nihon bukkyō zensho*, vol. 148, a cura del Bussho kankokai, Tokyo 1912, pp. 322-323. Vedi anche R. Tyler, *A Glimpse of Mt. Fuji in Legend and Cult*, in "Journal of the Association of Teachers of Japanese", 16/2 (1981), pp. 140-165.



Giappone, Nara, tempio di Todaiji *(G. Franco)*



Giappone, tempio di Hakone *(G. Franco)*



Giappone, Kyoto, tempio di Kiyomizu *(G. Franco)*

Montagne sacre e pellegrinaggi. La tipologia dei luoghi sacri e dei pellegrinaggi in Giappone, dalla prospettiva della storia dell'arte*

Moriya Masahiko

Introduzione

Il tema di questo Convegno è stato un suggerimento importante dal punto di vista dell'Asia orientale e soprattutto del Giappone, arcipelago dell'estremo oriente, che ha prodotto arte buddhista. È stato importante perché si è posto il problema di come si svolgeva il pellegrinaggio in Asia orientale, e poi in Giappone, a partire da una prospettiva comparatistica delle religioni mondiali. Finora, le religioni dell'Asia orientale erano interpretate dalla prospettiva dell'opera di espansione [del buddhismo] e dei suoi sviluppi nell'area. Si discuteva della propagazione [della religione buddhista] e dei suoi processi. Tuttavia, finora non si è potuto considerare a sufficienza quante persone compissero pellegrinaggi verso i luoghi sacri dei [paesi] che avevano recepito il buddhismo come la Cina, la penisola coreana e il Giappone.

Nel *Faxian zhuan*[1] o nel *Datang Xiyouji*[2] di Xuanzang si riporta che i monaci pellegrini cinesi visitavano i luoghi sacri dell'India alla ricerca dei testi sacri, ma non vi furono pellegrinaggi di fedeli. Bisogna considerare che nel Giappone prima della modernità non si aveva il senso del pellegrinaggio verso i luoghi sacri dell'India, e di fatto non se ne teneva traccia scritta. Ciò di cui mi sono accorto personalmente in occasione di questo Convegno, e che si è chiarito consultando il materiale per questa conferenza, è che gli studi sulla storia dei pellegrinaggi si sono rivolti quasi del tutto ai [pellegrinaggi] compiuti entro i confini del Giappone. Di conseguenza, il tema suggerito per questo convegno potrebbe essere considerato come un'ipotesi di ricerca che si formula per la prima volta, comparando il pellegrinaggio dalla prospettiva della storia mondiale o della geografia.

Io sostengo che questa proposta [di ricerca da parte del convegno] sia interessante perché, a paragone della tipologia dei pellegrinaggi ai luoghi sacri di religioni mondiali come cristianesimo e islam, si può solo constatare la scarsità di pellegrini buddhisti provenienti dall'Asia orientale. Rispetto all'entusiasmo religioso di coloro che si recano a Gerusalemme o alla Mecca, i pellegrinaggi che arrivano in India sono decisamente più sobri. Proprio per questo, le gesta dei monaci cinesi che fecero pellegrinaggi in India, fra cui quelle di Xuanzang, furono tenute in grandissima considerazione dalle generazioni successive e costituirono [la base dei] racconti del *Viaggio verso occidente*[3].

Questo scenario ha certo influito in modo notevole sugli aspetti fondamentali del buddhismo propagatosi in Asia orientale. Si potrebbe dire che nella storia della critica passata sia per lo più mancato un esame critico dei simboli osservabili nelle forme di espressione [concreta della religione], che proponesse un'alternativa alle interpretazioni che si interessavano della propagazione della religione [buddhista] e del suo sviluppo.

* Traduzione dal giapponese di Matteo Cestari.

Le parti fra parentesi quadre e le note accompagnate dalla dicitura "N.d.T." sono aggiunte del traduttore.

[1] La *Trasmissione di Faxiang* è un libro composto da un solo rotolo. Chiamato anche *Relazione sui paesi buddhisti* (*Foguoji*), è un resoconto di viaggio che raccoglie semplicemente informazioni sui luoghi sacri del buddhismo del periodo della dinastia Gupta dell'inizio del V secolo e sulla situazione dell'insegnamento di Buddha in quell'epoca. Faxiang era un monaco di Pingyang della regione dello Shanxi, all'epoca dei Jin orientali.

[2] Le *Cronache dei paesi occidentali all'epoca della grande dinastia Tang* è un libro in dodici rotoli compilato nel 646 d.C. Si tratta di una cronaca dettagliata di un pellegrinaggio verso i luoghi sacri di Buddha a partire dall'Asia centrale in direzione dell'India. Xuanzang (600 o 602-664) era un monaco di rango elevato nato nel distretto di Chenliu (provincia dello Henan) in epoca Tang e fondatore della scuola Faxiang (giapp. Hossō).

[3] Questo romanzo (cin. *Xiyouji*, giapp. *Saiyuki*), molto famoso in Cina e in Giappone, venne scritto da Wu Cheng'en nel XVI secolo. Il protagonista del racconto è il monaco Sanzang (trasposizione di Xuanzang), che vive avventure fantastiche in compagnia di una scimmia. (N.d.T.)

Considerando da questo punto di vista simbolico le tre religioni qui indicate, [ci si può domandare] in che modo siano state tramandate, gestite e conservate le sacre reliquie. Inoltre, [possiamo chiederci] se sono stati costruiti o meno idoli che diventassero oggetti di culto. Quindi, si può individuare come chiave interpretativa il problema della tipologia degli spazi cultuali edificati.

In questo contesto, cristianesimo e buddhismo hanno mutato in modo simile il loro atteggiamento nei confronti del culto degli idoli, ed entrambi li venerano costruendo luoghi di culto. Tuttavia, [queste due religioni] hanno storicamente tenuto un atteggiamento assolutamente diverso nei confronti dei pellegrinaggi verso i luoghi santi. In particolare, finora cristianesimo e islam hanno predicato, a partire da una prospettiva monoteista, [la necessità] di compiere una volta nella vita un pellegrinaggio a Gerusalemme o alla Mecca; e questa visione è differente dal clima politeista dell'India, luogo santo del buddhismo. Tuttavia, che il buddhismo sia diventato una religione universale non si può spiegare solo con la modalità dei pellegrinaggi politeisti all'interno dell'India e per esempio non spiega come mai in Asia orientale la popolazione non compia pellegrinaggi.

A partire da questa idea, in questa relazione vorrei per prima cosa considerare le modalità dei pellegrinaggi in Asia orientale e successivamente concentrarmi sui sacri monti nell'arte buddhista.

Modalità dei pellegrinaggi in Asia Orientale e in particolar modo in Giappone

Prima e dopo l'epoca di composizione del *Mahābhārata*, è già possibile osservare delle prove scritte relative ai pellegrinaggi [in India] ed è stata documentata una modalità di pellegrinaggio [di tipo] circolare, in senso orario, che toccava i luoghi sacri diffusi nel subcontinente indiano.

Successivamente, il buddhismo costituì un percorso di pellegrinaggi verso i quattro grandi luoghi santi di Śākyamuni, ma si è già notato che questi pellegrinaggi si sovrappongono parzialmente ai luoghi di pellegrinaggio del *Mahābhārata* e si è discusso della loro circolarità. Tuttavia, [questo tema] non è stato valutato nel contesto della storia mondiale, nonostante le modalità dei pellegrinaggi vengano definite a partire dal politeismo dell'ambiente religioso indiano.

Le religioni mondiali si formano ripetendo ed elaborando i grandi risultati di individui particolari, il cui insegnamento viene portato a compimento. Anche il buddhismo è stato fondato da Śākyamuni nello stesso modo in cui Cristo ha fondato il cristianesimo e si può dire che anche nei loro processi di formazione, entrambe le religioni abbiano inizialmente rifiutato [il culto degli] idoli che sono poi stati creati dopo un lungo periodo di tempo. Questo si può comprendere considerando che i quattro luoghi sacri del buddhismo sono legati alle gesta di Śākyamuni. Di conseguenza, come nel caso di Gerusalemme per l'Europa, è possibile considerare questi luoghi sacri come uno schema di riferimento per i luoghi sacri dell'Asia orientale e sud orientale, e tuttavia testimonianze scritte relative a ciò sono piuttosto scarse.

Una prospettiva sul pellegrinaggio che non consideri la storia religiosa a partire dalle correnti di sviluppo e di propagazione storica, ma dalla prospettiva del fedele e che ritorni al punto di partenza [della religione] a partire dalla prospettiva di chi la adotta, nel caso del Giappone è stata considerata solo per i pellegrinaggi interni al paese. Al di fuori dei racconti dei monaci pellegrini, nell'ambito dell'Asia orientale la critica finora non è riuscita a indicare con sufficiente [sicurezza] un percorso

di ricerca di questo tipo, che consideri i pellegrinaggi verso i luoghi santi di Śākyamuni, nel modo dei pellegrinaggi verso Gerusalemme o La Mecca.

Tuttavia, partendo dalla simbologia dei reperti artistici o del patrimonio culturale, sono in grado di indicare aspetti che distinguono il buddhismo dalle religioni mondiali come il cristianesimo e l'islam. Se si colgono come fenomeni su un grande asse temporale i manufatti tramandati fino ad oggi, senza considerare la dimensione delle antiche fonti scritte, si potrebbe porre in una relazione organica l'eredità figurativa dal punto di vista della storia dell'arte e avanzare delle ipotesi sulla base della ricerca qui presentata.

Il fenomeno più importante e interessante nell'arte buddhista è la pagoda, o *stūpa*, in cui vengono tumulate le ceneri del Buddha. Tuttavia, quelle ceneri non furono conservate in un solo *stūpa*. All'inizio, furono divise in otto parti e poi minutamente frazionate dal re Aśoka in 84.000 parti. Fra questi edifici particolarmente famoso è lo *stūpa* di Sāñcī (fig. 1) [4].

Questo tipo [di tomba] non implicava una completa sepoltura delle spoglie di Buddha e le ossa, divise nel corso dell'espansione del buddhismo in Asia orientale, furono chiamate *busshari* e furono trasferite in ogni paese in cui si propagava la legge buddhista, come forma simbolica della fede in Śākyamuni. La pagoda che custodiva il *busshari*, a cominciare dalla Cina continentale, passando per la penisola coreana fino al Giappone, nel periodo iniziale di ricezione [del buddhismo] era costruita al centro del tempio. Nell'arte buddhista dell'Asia orientale questo fenomeno fu considerato naturale, ma si può avanzare l'ipotesi che, a paragone dei pellegrinaggi della storia del mondo, attraverso la pagoda il buddhismo abbia visto indebolirsi la propria forza di attrazione verso i luoghi santi. Si può avanzare l'ipo-

[4] Il grande *stūpa* di Sāñcī fu costruito a partire dall'epoca del re Aśoka fino all'epoca della dinastia Śuṅga. È la torre dalla forma più antica, ancora oggi esistente, che, eccezion fatta per la sommità, conserva quasi del tutto la forma originaria dell'epoca, ed è basata sul nucleo di una piccola torre dell'epoca di Aśoka, a cui sono stati aggiunti vari strati in pietra.



1. *Il grande* stūpa *di Sāñcī, Madhya Pradeś, India* (S. Piano).

tesi che la parcellizzazione del corpo o delle ossa nel buddhismo abbia implicato la diffusione del desiderio di compiere dei pellegrinaggi in India e che proprio lo *stūpa*, che ha permesso la diffusione del *busshari* come oggetto di culto, abbia compensato i pellegrinaggi verso i luoghi santi di Śākyamuni.

Per spiegare questa circostanza, è necessario considerare un'altra nuova idea del buddhismo. Si tratta della ricezione del buddhismo esoterico in Asia orientale[5]. Anche nel primo buddhismo Mahāyāna se ne potevano vedere le avvisaglie, ma poiché quell'insegnamento non era sufficientemente elaborato, l'esoterismo si sviluppò tardi anche in India. Per questo motivo, in Cina si diffuse nei secoli VIII e IX e in Giappone fu recepito nella sua forma imperfetta nel secolo VIII e nella sua forma compiuta e reale nel IX secolo. Semplificando un po', secondo le concezioni del buddhismo esoterico, come nel cristianesimo, Śākyamuni è considerato come il figlio di Dio e il centro dell'universo buddhista è Dainichi (Mahāvairocana), mentre Śākyamuni riveste il ruolo di manifestazione di Buddha, apparsa agli uomini. L'arte esoterica indiana del medioevo si diffonde in Giappone nel secolo VII, e in Tibet nei secoli VIII-IX. Un aspetto del fiorire dell'esoterismo in Giappone sono le numerose immagini di Dainichi. Tali esempi non si trovano in India e anche in Cina sono scarsi, ma in Giappone molte immagini di questo tipo sono giunte fino a noi e dal loro numero si può comprendere il gusto dei giapponesi.

Ciò che qui vorrei dire è che il buddhismo recepito in Asia orientale a partire dall'India si è lentamente modificato da una concezione incentrata su Śākyamuni a una concezione in cui il Buddha storico era [solo] una manifestazione. Questa trasformazione richiama il movimento della pagoda [che è stata progressivamente] allontanata dal centro di culto. Anche la disposizione del *garan*[6] negli antichi templi giapponesi, che si sviluppa dal secolo VI al secolo VIII, indica chiaramente questo. La pagoda andò pian piano allontanandosi dal centro del *garan*, mentre il *kondō* (l'edificio in cui si venera l'immagine del *nyorai*[7]) divenne il luogo centrale del culto; poi si cominciò a costruire la pagoda a est o a ovest e infine andò a spostarsi fuori dal recinto che circonda lo spazio sacro del *garan*.

La tipologia dei pellegrinaggi ai luoghi santi, e gli oggetti legati a questi, nel buddhismo si sono sviluppati in una direzione completamente diversa da quanto avviene nelle religioni come il cristianesimo e l'islam, e ciò a causa della accettazione del politeismo che il buddhismo dell'Asia orientale aveva nel suo *background*.

"Sacri monti" raffigurati nell'arte buddhista dell'Asia Orientale

L'espansione del buddhismo *Hīnayāna* è avvenuta verso l'India del sud e il sud-est asiatico e il buddhismo *Mahāyāna* si è propagato verso l'Asia orientale attraverso il nord del Tibet e la Via della seta. Anche le espressioni dell'arte buddhista fiorita in ciascuna di queste aree sono state influenzate da questi percorsi.

Considerando genericamente l'arte buddhista come cultura simbolica, si potrebbe dire che, contrariamente all'arte dell'India del sud, che si è sviluppata attorno alla centralità di Śākyamuni, in Cina l'arte si è formata a partire dall'influenza delle religioni dell'India antica, ponendo Śākyamuni come un *nyorai* del mondo buddhista. In Cina, all'epoca in cui è stato introdotto il buddhismo, si era già sviluppato il pensiero degli asceti delle montagne e il buddhismo *Mahāyāna* fu recepito come un messaggio che poteva convivere con esso. Con ciò, si può pensare che il buddhismo non sia penetrato in Asia orientale in modo molto massiccio.

[5] Il buddhismo esoterico (giapponese: *mikkyō*, lett.: "insegnamento segreto", contrapposto all'insegnamento essoterico: giapp. *kengyō*) coincide con la corrente buddhista del *Vajrayāna* ("Veicolo adamantino") detta anche *Tantrayāna* ("Veicolo dei *tantra*"). In Giappone, si ha una scuola esclusivamente tantrica (la scuola Shingon) e una corrente che adotta anche il buddhismo esoterico come una delle pratiche per il risveglio (la scuola Tendai). (N.d.T.)

[6] Il *garan* (sanscrito: *saṃghārāma*) è un edificio del complesso dei templi buddhisti usato dai monaci per le pratiche religiose. (N.d.T.)

[7] Il *nyorai* (sanscrito: *Tathāgata*) è una manifestazione concreta, un Buddha storico (o anche solo definito concettualmente) derivato dal piano della verità suprema (giapp. *Shinnyo*, sanscrito: *tathatā*). (N.d.T.)

Considerando che i "sacri monti" in Asia orientale si sovrappongono ai "sacri monti" dell'India, in cui si riflette il pensiero buddhista, e [in particolare] al Picco dell'Avvoltoio, luogo di predicazione di Buddha, quali fenomeni si saranno manifestati nell'arte buddhista in Cina, in cui era già prevalente [il pensiero degli] asceti delle montagne? La cosa può essere considerata a sufficienza sulla base dei dipinti cinesi giunti in Giappone e delle illustrazioni buddhiste copiate in Estremo Oriente.

Il legame fra buddhismo e asceti delle montagne è in rapporto anche con le specificità ambientali del percorso [compiuto da questa religione] dall'Afghanistan alla Cina, attraverso la catena montuosa del Tianshan. Si tratta di un mondo assai diverso dall'ambiente delle pianure in cui operò Śākyamuni. Per esempio, il tema dei dipinti del genere "Śākyamuni esce dai monti" è originario della Cina e si può considerare come una caratteristica tipica [dell'estremo oriente], assente nei "Dipinti sulla trasmissione del buddhismo" (giapp. *Butsudenzu*), che rappresentavano le gesta dell'intera vita di Śākyamuni. Si potrebbe dire che nel panorama in cui si è sviluppato questo genere particolare, rispetto alle forme [artistiche] che si vedono in India, nelle immagini buddhiste cinesi, e fra i monaci che praticavano tra i monti, che [erano considerati] collegamenti fra terra e cielo, si considerava evidentemente la montagna come un luogo sacro.

Non è esagerato dire che i fenomeni artistici indicano nettamente, in modo sensoriale, con un'evidenza assoluta, il modo in cui è stato recepito il materiale buddhista e si sono plasmate le immagini. Gli esempi artistici che si possono osservare in Cina nel corso del tempo indicano la sinizzazione del buddhismo.

E le caratteristiche dei "sacri monti" in Asia orientale hanno prodotto degli appellativi che implicano che i templi si trovassero in montagna. Questi [appellativi] sono chiamati *sangō jigō* (cinese: *shanhao shihao*) e concretamente [associano] il nome della montagna al nome del tempio[8]. Ciò indica che il luogo delle pratiche religiose nel contesto del buddhismo cinese era la montagna, e in Giappone, dopo l'introduzione del buddhismo esoterico, [queste espressioni] divennero modi di dire comuni. Si può interpretare ciò come un'equiparazione del buddhismo ai culti della montagna ed è verosimile pensare che la fusione del buddhismo con lo Shintō si sia basata su tale [concezione].

[8] Qui l'autore fa riferimento alla pratica comune in Asia orientale di chiamare il tempio non solo con il suo nome proprio, ma con il nome della montagna presso cui era costruito. Per esempio, il tempio centrale della scuola Tendai (cinese: Tiantai) in Giappone era il complesso detto Enryakuji, che però veniva spesso chiamato Hieizan (Monte Hiei), dal nome della montagna presso Kyōto su cui era costruito. Così, anche uno dei templi più importanti della scuola Shingon (cinese: Zhenyan) veniva chiamato Kōyasan (Monte Kōya), anche se il nome proprio del tempio era Kongōbuji. (N.d.T.)

Fusione fra dei (kami) *ed esoterismo [buddhista] in Giappone (*shinbutsu shūgō*)*

Il buddhismo che attraversò la Cina venne fedelmente accolto in Giappone. Dalle illustrazioni che ritraggono la vita quotidiana dei monaci, emerge il fatto che erano più numerosi i monaci che, adottando i modi delle pratiche buddhiste in Cina, praticavano nelle montagne e nei boschi, rispetto a coloro che praticavano presso i templi cittadini. Non è eccessivo dire che la mentalità che legava i monasteri alle montagne e che si era sviluppata in Cina era chiaramente diversa dalle pratiche di Śākyamuni in India, perché cercava nella montagna il luogo delle severe pratiche monacali. [I monaci] si addentravano nella montagna e costruivano romitaggi. Ciò avvenne a partire dall'età antica fino al medioevo: allontanandosi dal rumore essi purificavano la mente nella natura. Si può pensare che in tal modo il buddhismo giapponese, che nei testi aveva conosciuto esempi di pensiero degli asceti delle montagne, si sia sviluppato fin dall'inizio dal presupposto che le montagne fossero uno spazio sacro. Imparando dalla Cina, il buddhismo in Giappone dovette di necessità provvedere anche a fondersi con le divinità (*kami*) giapponesi del mondo della natura.

Come le divinità (*kami*) del Giappone erano dette "otto milioni di *kami*", così si era sviluppata una fede vicina all'animismo, [legata ad] aspetti naturali come monti, fiumi, cascate, grandi alberi, ecc. Ciò significava che i monaci facevano pratiche religiose entrando in questo mondo sacro degli dei; [di qui] nacque la necessità di fondere *kami* e buddha. Andò così formandosi una religione particolare chiamata *Shugendō* in cui si praticavano esercizi ascetici, percorrendo le montagne sacre.

Inoltre, questa forma di fusione fra *kami* e buddha rappresenta anche oggi una parte della vita dei giapponesi. In Giappone, convivono templi *shintō* e buddhisti e per esempio se l'ultimo giorno dell'anno [c'è l'usanza di] visitare un tempio buddhista, pentendosi dell'anno trascorso, il primo giorno dell'anno nuovo, per festeggiare si visita un tempio *shintō*. Queste funzioni indicano che le due religioni hanno convissuto egregiamente.

Poiché in Giappone la convivenza fra *kami* e buddha era stata pianificata sulla base di una politica nazionale di introduzione del buddhismo, pare che soprattutto l'arte del buddhismo esoterico sia penetrata più profondamente che in India, in Cina o nella penisola coreana. Ciò significa che, da un lato si possono incontrare frequentemente in Giappone [raffigurazioni del] buddha Dainichi, di cui ho parlato prima; dall'altro, che le statue dei buddha più importanti del mondo buddhista divennero oggetti di fede estremamente importanti. In parole semplici, Dainichi era come un grande computer al centro del cosmo buddhista e Śākyamuni ne era un terminale terrestre. Inoltre, in Giappone vennero accolti esempi che riflettevano nell'arte buddhista le concezioni [religiose] degli asceti cinesi delle montagne e facendo sviluppare queste idee, si decise di fondere insieme *kami* e buddha. In altri termini, fra i terminali giapponesi non si contavano solo le varie figure del buddhismo, ma anche i *kami*. Classici esempi di ciò sono Zaō *gongen*[9] che rappresentava una divinità della montagna e il *Miya mandara*, che rappresentava parallelamente *kami* e buddha.

Le immagini dei pellegrinaggi giapponesi

Nel XII secolo [in Giappone] erano diventati popolari i pellegrinaggi verso i luoghi santi lontani dalla capitale [Kyōto], che mescolavano la fede buddhista con i miracoli degli dei e la fede per le montagne sacre, luoghi cultuali legati agli dei. L'esempio più antico è "l'antica via di Kumano" (*Kumano kodō*). Si trattava di una via di pellegrinaggio attraverso la quale si visitavano gli dei manifestati in tre luoghi santi che si trovano fra le montagne di Kumano e cioè: Hongū, Shingū e la cascata di Nachi. Questa regione si trova a più di 120 chilometri a sud di Kyōto, antica capitale del Giappone. Inizialmente, [questo pellegrinaggio] aveva lo scopo di [pregare] per la salute dell'imperatore e dei nobili e poi di raggiungere il Paradiso della Terra Pura[10] oltre la morte e oltre le distinzioni sociali ed economiche del successo in questo mondo. Questa unione che dovrebbe essere contraddittoria e che pone insieme il culto dei *kami* e il buddhismo rappresenta un importante fattore di costruzione della cultura originale giapponese.

Il Paradiso della Terra Pura è il mondo in cui risiede Amida *nyorai*, in cui i giapponesi cercano un luogo dove vivere dopo la morte in pace per l'eternità. Amida, nel buddhismo esoterico viene chiamato Muryōkō[11] e poiché la grande luce infinita trascende anche il tempo, viene anche chiamato diversamente con il nome di Muryōju[12] e si dice che prometta alle anime una pace eterna dopo la morte. In par-

[9] La parola *gongen* indica il manifestarsi in forma temporanea e indica che il buddha si manifesta nella forma di *kami*. Zaō indicava il *bodhisattva* Kongō Zaō ed era la divinità del monte Kinpō, che si trova a Yoshino, provincia di Nara, a sud di Kyōto.

[10] Tecnicamente, le Terre Pure (sanscrito: *sukhavatī*, cinese: *jingtu*, giapponese: *jōdo*) non sono paradisi intesi nel senso popolare del termine, ma sono gli ultimi regni di reincarnazione del ciclo del *saṃsāra*, in cui tuttavia si è già salvi perché si può solo procedere verso il risveglio. Le terre pure sono numerose quanto i buddha, che le hanno create attraverso il loro immenso cumulo di meriti. La più famosa è la Terra Pura d'Occidente, legata al buddha Amitābha (cinese: Amituofo, giapponese: Amida), che in Cina e soprattutto in Giappone ha dato origine a importantissime scuole buddhiste, note con il nome generico di amidismo. (N.d.T.)

[11] Questo appellativo corrisponde al sanscrito Amitābha, ossia "manifestazione della luce infinita". (N.d.T.)

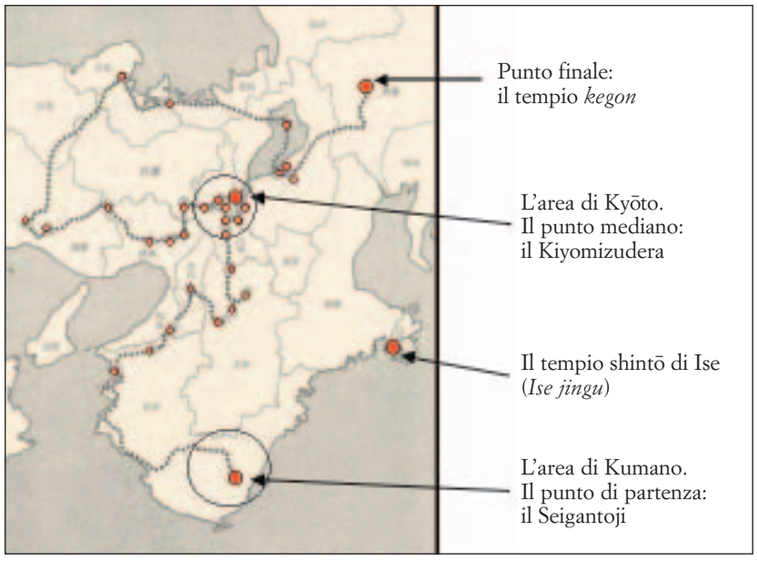
[12] Il termine giapponese corrisponde al sanscrito Amitāyus, ossia "manifestazione della vita infinita" (N.d.T.)

ticolare, questa fede quasi non si osserva in India, dove è radicata l'idea del *saṃsāra*. Inoltre, nella Cina di epoca Song (960-1269 d.C.), contemporaneamente al diffondersi del confucianesimo, il paradiso della Terra Pura venne criticato come un mondo privo di riscontri oggettivi. Tuttavia, per quanto si osserva nell'arte buddhista giapponese, e specialmente nelle statue buddhiste, si può chiaramente notare, a partire dal materiale esistente, che a essere maggiormente rappresentate erano le immagini di Amida, fra i *nyorai* e di Kannon [13] fra i *bodhisattva*. In Asia orientale, ciò indica che per i giapponesi è forte l'idea di cercare un luogo di pace dopo la morte e si potrebbe interpretare [questo] come la base a partire dalla quale si è sviluppata la fede nei luoghi santi, tanto dei *kami* quanto dei buddha.

A partire dal XII secolo, quando si diffuse la fede nella Terra Pura, si credeva che i tre luoghi sacri di Kumano, lo Hongū, lo Shingū e la cascata di Nachi, fossero rispettivamente la Terra Pura di Amida, la Terra Pura di Yakushi [14] e la Terra Pura del *bodhisattva* Kannon. In altre parole, si pensava che la Terra Pura fosse una regione reale, lontana dalla capitale e il pellegrinaggio era praticato allontanandosi dalla vita quotidiana. L'altro mondo dopo la morte era la Terra Pura dominata da Amida; lo Shingū portava la cura dalle malattie di questo mondo e dipendeva dal potere del re della medicina Yakushi; la cascata di Nachi concedeva vantaggi in questo mondo, grazie a Kannon che si manifestava [nel mondo] per salvarlo. Questo fenomeno riflette benissimo la visione della vita e della morte dei giapponesi e lo si può considerare come espressione della speranza di una vita felice sia in questo mondo, sia dopo la morte.

La tipologia di pellegrinaggio dell'Antica Via di Kumano costituisce un esempio classico di pellegrinaggio giapponese compiuto dall'imperatore e dai nobili. Successivamente, a partire dal secolo XVII il percorso del pellegrinaggio va pian piano popolarizzandosi. Ciò avviene perché dal medioevo all'età premoderna si diffonde la fede in Kannon, come colui che maggiormente accoglie le richieste del popolo. La cosa appare chiaramente dalle illustrazioni giapponesi, e come si rappresenta nei dipinti *Amida raigō* [15] in cui Amida invitava i defunti nel paradiso della Terra Pura, era Kannon il risvegliato che per primo si affrettava in soccorso dei defunti. La fede in Kannon che rispondeva alle preghiere in questo mondo e dava la pace dopo la morte è [il fondamento della] forma tipica di pellegrinaggio più diffusa in età premoderna e sulla base della fede in questo *bodhisattva* si compiva il pellegrinaggio ai "trentatré Kannon delle regioni dell'ovest" (*Saigoku sanjūsan Kannon*) [16] distribuiti nei dintorni di Kyōto, a partire dal Seigantoji, un tempio che si trovava presso la cascata di Nachi.

In epoca premoderna, la capitale fu spostata da Kyōto a Edo, l'odierna Tōkyō. Si venne a creare un percorso per cui la gente per compiere il pellegrinaggio usciva dalla capitale, visitava il grande santuario di Ise, il tempio centrale di tutti i templi *shintō*; quindi andava in pellegrinaggio a Kannon cominciando dal vicino Seigantoji e ritornava a Edo (fig. 2).



2. *I templi dei 33 Kannon delle regioni dell'ovest.*

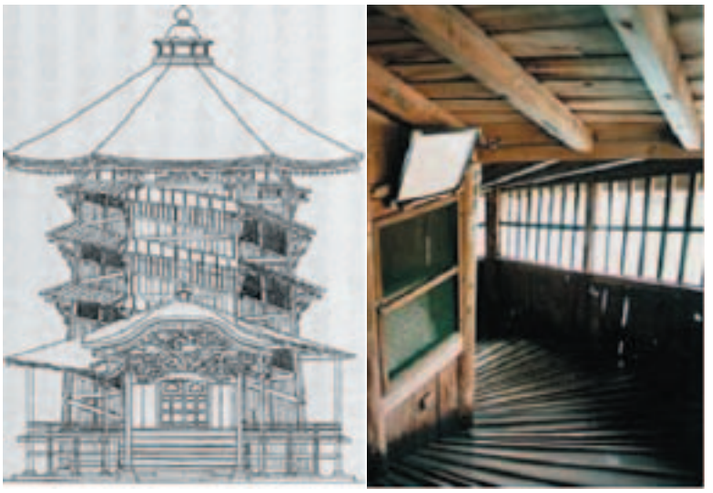
[13] Detto anche Kanzeon, è il *bodhisattva* il cui nome sanscrito è Avalokiteśvara. (N.d.T.)

[14] In sanscrito: Bhaiṣajyaguru. (N.d.T.)

[15] Si tratta di dipinti usati per le pratiche della buona morte, che ritraggono "Amida che giunge" dalle montagne al momento del trapasso, per accogliere l'anima del morituro. (N.d.T.)

[16] Nel testo *Hokkekyō fumonbon*, Kannon rinasce trasformandosi in trentatré figure per la salvezza degli esseri senzienti.

Poi si arrivò a creare nei pressi di Edo un percorso che compensava questo pellegrinaggio a Kannon; si diffusero ovunque [cammini come] il "pellegrinaggio ai trentatré Kannon di Bantō", in cui si visitavano i Kannon sparsi in un raggio di cento chilometri da Edo; e inoltre, il "pellegrinaggio ai trentatré Kannon di Chichibu", in cui si compiva un pellegrinaggio su scala ridotta, concentrando ulteriormente la zona. Inoltre, si diffusero i *sazaedō*, "padiglioni a turbinide", in cui si compiva un pellegrinaggio ai trentatré Kannon, all'interno di un solo edificio del tempio. Il termine nasce dalla [forma della] struttura architettonica [dell'edificio] – simile all'interno di una conchiglia [della famiglia] dei turbinidi – dove con movimento circolare, si sale dall'entrata e si scende verso l'uscita, [con un percorso] a senso unico (fig. 3).



3. *Il Sazaedō (un luogo di pellegrinaggio a Kannon). Il culto contemporaneo della gente comune.*

Ciò implicò la diffusione di un pellegrinaggio che tutti potevano compiere, venendo semplificate le regole del percorso e ridotto il dispendio di tempo ed energie necessario per colmare le distanze enormi che servivano a [visitare] a piedi i templi, che tradizionalmente si trovavano presso i "sacri monti", e i relativi Kannon.

Una cosa simile può dirsi anche in relazione ai pellegrinaggi che avevano come mèta la vetta del monte Fuji (Fujisan), che era una montagna sacra su cui risiedeva un dio. Per salire sul Fuji, si organizzavano dei gruppi detti "Confraternite del Fuji" (*Fujikō*). Nel *Dipinto del maṇḍala del Fuji* (*Fuji mandara zu*), risalente all'incirca al XIV secolo, in cui si ritrae un pellegrinaggio che sale fino al tempio *shintō* chiamato *Fujisan Asama jinja*, posto sulla sommità della montagna, vengono raffigurati dei pellegrini che si dirigono verso la vetta vestendo costumi bianchi (fig. 4). I pellegrinaggi che salivano sulle montagne sacre erano estremamente impegnativi per il fisico. Perciò, la diffusione e la popolarizzazione del buddhismo nel periodo premoderno portò a pellegrinaggi più ridotti e semplificati e alla fine di questo periodo si svilupparono ovunque, soprattutto nel Kantō, la regione di Edo, le cosiddette "montagnole del Fuji" (*Fujitsuka*). Si trattava di una credenza, che si diffuse largamente fra i *chōnin* di Edo [17], secondo la quale una montagnola, che non arrivava a dieci metri d'altezza, era equiparata al monte Fuji, secondo una pratica che consisteva nel for-

[17] La classe dei *chōnin* (lett. "cittadino"), indicava gli strati di popolazione di epoca Edo (1603-1868) che non erano appartenenti alle classi dei guerrieri-funzionari (*samurai*) e dei contadini e che rappresentava la maggior parte del tessuto urbano, dedito perlopiù al settore terziario e all'artigianato.

4. *Il* Fuji mandara *(il* maṇḍala *del monte Fuji).*

5. *Un* fujizuka *(o* fujiko*). Il culto della gente comune che non può visitare la montagna sacra, o il monte Fuji.*





mare delle confraternite e nello scalare il piccolo Fuji abbigliati da asceti, facendo visita al piccolo tempio dei dio [posto sulla vetta della montagnola] (fig. 5).

In questo modo, anche nel tardo periodo premoderno, nel contesto della fede popolare andarono diffondendosi pellegrinaggi a templi buddhisti o *shintō* per pregare dei e buddha con le modalità sopra descritte.

Conclusioni

Lo studio dei "sacri monti" sparsi per l'Italia settentrionale svoltosi in occasione del presente convegno internazionale ha evidenziato una tipologia di pellegrinaggi chiaramente diversa da quella dell'Asia orientale e del Giappone. Si tratta di una tendenza presente anche in Asia orientale, ma concretamente, come si è indicato nelle modalità di pellegrinaggio ai Kannon dei trentatré luoghi in Giappone, non si trattava di pellegrinaggi ai luoghi sacri di Śākyamuni, compiuti sulla base della fede in Śākyamuni, fondatore del buddhismo. Al contrario, lo spazio cultuale evidenziato nei "sacri monti" inizialmente era una concretizzazione della santa Gerusalemme e del racconto incentrato su Cristo. Questo aspetto è stato discusso da molti studiosi, ma ciò che ha attirato molto la mia attenzione è stato il fatto che nello spazio dell'edificio sacro che si trovava nei circuiti di culto sia avvenuta una concretizzazione del racconto, della stessa grandezza dell'originale; all'inizio [il pellegrino] che entrava all'interno [dello spazio sacro], poteva avere un'esperienza personale e venire coinvolto nel tempio, superando la distanza spazio-temporale [dall'evento sacro].

In Asia orientale divenne dominante la visione cosmologica buddhista dell'esoterismo e i pellegrinaggi ai luoghi santi dell'India, legati alla fede in Śākyamuni, non arrivarono a rappresentare la dimensione principale. In particolare, i pellegrinaggi in Giappone ebbero come oggetto soprattutto Amida e Kannon. Ciò è evidente dal modo in cui i pellegrinaggi sono attualmente compiuti e dalla distribuzione delle immagini buddhiste oggi rimaste. Ciò implica una astrazione della fede o una riduzione dell'oggetto di culto a un unico principio e differisce evidentemente dalla concretizzazione dello spazio di culto nei "sacri monti" [nel cristianesimo].

La metodologia di indagine relativa agli studi sui pellegrinaggi si fa carico del *background* antropologico e non tiene conto dei documenti ufficiali basati sulle fonti scritte. Non può [infatti] essere compiuta a sufficienza una collocazione storica sulla base di queste fonti. In particolare, [tradizionalmente] non si prendeva assolutamente in esame il tema del perché "non si siano considerati i pellegrinaggi ai luoghi sacri" [dell'India] e la maggior parte delle precedenti ricerche si concentravano sulla modalità dei pellegrinaggi interni al Giappone.

Per me, il fatto di essere riuscito a rilevare questa differenza fra religioni è stato un grande risultato di questo Convegno internazionale. Vorrei ringraziare sentitamente il prof. Piano dell'Università di Torino che mi ha concesso questa opportunità e tutto il numeroso personale del Centro di Documentazione Sacri Monti di Crea, a cominciare dal direttore Barbero.



Giappone, Nikko, santuario di Toshogu *(G. Franco)*



Giappone, Kamakura, tempio di Hasedera *(G. Franco)*



Giappone, Nikko, santuario di Toshogu *(G. Franco)*

COMUNICAZIONI

In itinere sinaitico: questione d'ubicazione del monte, siti ebraici, cristiani ed islamici, risvolti economici del complesso religioso

Armando Serra

Questione sinaitica

Interrogarsi dopo oltre tre millenni dagli eventi, che circa nel XIII secolo prima della nostra era hanno reso sacro il biblico Monte per eccellenza, nell'intento di sapere dove fosse realmente, può dare l'impressione di trovarsi quasi in ambito tematico mass-mediatico del tipo "alla ricerca dell'Arca di Noè" [1], ossia in questo caso alla scoperta addirittura di un manufatto ligneo (sepolto dicesi nei "ghiacci eterni") riferito ad un evento descritto all'inizio di *Genesi*, appena dopo la biblica creazione dei progenitori e i patriarchi antidiluviani [2].

Eppure, se un archeologo si è dedicato a ricostruire, con la sua "cassetta di attrezzi", le vicende bibliche a partire dall'itinerario dell'Esodo, si può anche comprendere il suo sforzo di collocarle, tenendo conto del tempo trascorso, nell'ambiente più congeniale, tra altri itinerari e siti proposti. Sta di fatto che Emmanuel Anati, l'archeologo italiano in argomento, ha situato il suo Monte Sinai a Har Karkom, luogo da lui scoperto a Nord della penisola, in territorio dello Stato d'Israele, per molteplici riscontri rispetto alla carenza di documentazione archeologica in una ventina di altri siti, proposti per lo più recentemente, di cui la metà appaiono in una sua carta geografica della penisola medesima [3].

È tuttavia lo svizzero Johann Ludwig Burckhardt, lo scopritore di Petra la capitale dei Nabatei, a porre per primo, nel 1816, la questione sinaitica, benché non in modo nettamente alternativo alla *communis opinio*, come si crede. Egli infatti segnala il Monte Serbal come anteriore centro di pellegrinaggio sulla base di una serie di iscrizioni (alcune da lui pubblicate) reperite verso la sua cima ed anche nella valle estesa da Feiran ai suoi piedi, senza che analoga documentazione sia stata invece rinvenuta nel non lontano sito tradizionale, forse favorito quale Monte Sinai dalla costruzione dell'attiguo monastero [4] nel subentrare al Serbal, a sua volta in posizione favorevole ai pellegrini per la prossimità all'Egitto.

Ma qui si pongono due tipi di argomenti: I) il vero sito biblico, II) il sito sacralizzato, per così dire, dalla tradizione. In realtà, quanto al primo punto si tratta di

[1] Cfr. Ch. Sellier - D. Balsiger, *L'incredibile scoperta dell'Arca di Noè*, Milano 2001, segnalato in "Notizie Letterarie - Club degli editori", n. 514, luglio 2001, pp. 2-3.

[2] *Genesi* 5-6.

[3] E. Anati, *Har Karkom. The Mountain of God*, New York 1986, p. 164, fig. 150; cfr. G. Gobbi, *La Bibbia scritta sulle pietre. Archeologia: le ricerche sui luoghi e i modi in cui si svolsero i fatti raccontati nel Vecchio Testamento*, "Quark", aprile 2001, p. 126, con due versioni per le vie dell'Esodo (l'itinerario tradizionale e quello di Har Karkom, tracciati su una foto da satellite).

[4] W.M. Leake, *Travels in Syria and the Holy Land by the late John Lewis Burckardt, published by the Association for promoting the discovery of the interior of Africa*, London 1822, pp. 606-609. Si tratterebbe in ogni caso di una "tradizione" pur sempre collocata nella nostra era, benché anteriore.

una questione, se non meramente accademica, certamente di ricerca fine a se stessa e d'impossibile soluzione storica davvero soddisfacente. Riguardo al secondo ordine di riflessioni si può assumere il sito tradizionale come vero Sinai nel suo carattere simbolico-convenzionale avvalorato appunto dalla tradizione, per quanto tardiva, perché non si può negare che il sito del Gebel Musa, nella sua denominazione geografica attuale, sia attestato da una tradizione cristiana che dura dal IV secolo della nostra era, nonché sulla sua scia dalla tradizione beduino-islamica: l'una e l'altra tradizione sono rappresentate in cima rispettivamente da una chiesetta (con due cappelle, una per i greci ed una per i latini) su fondamenta di una chiesa giustinianea[5], e da un'antica moschea[6]. Anche se, ritornando al primo ordine di idee, continuamente rincorrentesi sul tema, il sito tradizionale è rimasto privo di un avallo giudaico, sia perché il vero sito era già incerto al tempo della monarchia israelitica[7], mezzo secolo dopo l'Esodo, e sia perché la tradizione giudaica non è mai stata molto interessata all'ubicazione del monte biblico, essendo il Sinai come Gerusalemme, per gli ebrei della diaspora, piuttosto un luogo dello spirito fuori del mondo che un sito calato nel mondo[8].

Dunque, il Gebel Musa, nel suo valore simbolico-convenzionale di biblico monte di Dio, resta legittimato da una tradizione cristiana ininterrotta di pellegrini a partire dalla descrizione stesa da Egeria nella seconda metà del IV secolo. Nelle memorie dei pellegrini i biblici Oreb e Sinai vengono evocati sul territorio, talora quali meri sinonimi (alla stregua per lo più delle esegesi bibliche in proposito)[9], talaltra quali monti distinti e magari uniti alla base tra di loro, come descritti, per esempio, da Egeria[10] e nel 1626 dal francescano Francesco Quaresmio, che assume l'inferiore Monte – di Mosè – per Oreb e il superiore Monte – di S. Caterina – per Sinai[11]. Per il domenicano Felix Fabri nel 1483 l'Oreb è la parte inferiore (fino al sito di Elia) del Monte di Mosè, chiamato Sinai come il Monte di S. Caterina perché uniti alla base[12], ed anche Constantin Tischendorf parla nel 1844 di oasi dell'Oreb,

[5] Cfr. G. Golubovich, *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, III (dal 1300 al 1333), Quaracchi (FI) 1919, pp. 337-340: è segnalata dal francescano Antonio de' Reboldi nel 1331 la chiesa della Legge in cima al Monte Sinai; B. Meistermann, *Guide du Nil au Jourdan par le Sinaï et Pétra. Sur les traces d'Israel*, Paris 1909, pp. 149-151: in cima al Gebel Musa sussistono ancora i primi strati dell'abside e i resti di fondamenta della chiesa del IV secolo, sostituita al tempo della costruzione della basilica da un edificio più modesto con cappella di Mosè, affiancata da antica cappella dei latini; A. Paliouras, *Sacro Monastero di Santa Caterina*, Edizioni Sacro Monastero del Sinai 1985, p. 31: chiesa giustinianea, ricostruzione forse di una chiesa del IV secolo e a sua volta rimpiazzata da una chiesetta nel 1933.

[6] Cfr. Golubovich, 1919, pp. 337-340: è segnalata dal francescano Antonio de' Reboldi nel 1331 la moschea in cima al Monte Sinai; Meistermann, 1909, pp. 132, 151: piccola moschea, apparentemente della stessa epoca del minareto già esistente nel 1381 dentro il monastero (il minareto è stato costruito ex novo rispetto alla moschea, derivante dalla trasformazione di un edificio preesistente).

[7] Cfr. O. Lipschitz, *Sinai Mount*, in *Encyclopædia Judaica*, 14 (1971), p. 1593.

[8] Cfr. Y. Aharoni, *Forword, Kadesh-Barnea and Mount Sinai*, in B. Rothemberg, *God's wilderness. Discoveries in Sinai*, London 1961, p. 9; A.M. Somekh, *Pellegrinaggi ed ebraismo. Perché vi agitate o monti frastagliati?*, in "Gli speciali", Supplemento n. 1 a "Piemonte Parchi", n. 7/2004, p. 28.

[9] Cfr. Leake, 1822, p. 609; P. Kaswalder, *Presentazione. La memoria storica e l'archeologia*, in P. Kaswalder - E. Bosetti, *Sulle orme di Mosè: Egitto, Sinai, Giordania*, *Nuova Guida Biblica e Archeologica*, Bologna 2000, pp. 63-64.

[10] *Pellegrinaggio in Terra Santa. Itinerarium Egeriæ*, a cura di N. Natalucci, Firenze 1991, p. 79: 4,1.

[11] *Historica teologica et moralis Terræ Sanctæ elucidatio* (…) *Autore Fr. Francisco Quaresmio*, a cura di C. da Tarvisio, II, Venezia 1881, p. 747.

[12] *Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terræ Sanctæ, Arabiæ et Egypti Peregrinationem*, a cura di C.D. Hassler, Stuttgart 1843, vol. II, schizzo schematico autogr.; *Voyage en Egypte de Felix Fabri 1483*, a cura di J. Masson, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 1975, pp. 227-228 e 229 (schizzo).

una volta giunto nei pressi della cappella di Elia e del cipresso solitario[13]. Il biblista riformato Edward Robinson, a sua volta, rovescia una soluzione della difficoltà dell'uso intercambiabile di Oreb e Sinai nel Pentateuco, passando da Sinai come massiccio e Oreb come monte particolare ad Oreb come nome generale e Sinai come nome particolare[14].

Il binomio biblico montano Oreb-Sinai diventa in definitiva, nel territorio, quello Sinai-S. Caterina per il fattore di S. Caterina che perviene nel tempo a caratterizzare l'attiguo monastero giustinianeo. Non prima del IX secolo[15], il monastero prende appunto il nome, ora universalmente noto, di S. Caterina, dovuto al racconto sia del trasporto angelico del corpo della martire d'inizio del IV secolo da Alessandria alla cima di una montagna vicina, perciò chiamata Gebel Katharina, sia del trasporto dei suoi resti nella basilica del monastero stesso[16]. Così da allora i due monti, Gebel Musa e Gebel Katharina, s'intersecano in vario modo con Sinai e/o Oreb. Per esempio, il geografo Filippo Pigafetta nel 1577 ricorda che nella commemorazione cattolica della martire alessandrina il sito della sua deposizione angelica coincide col monte della Legge data a Mosè, cioè Gebel Musa, a differenza dei monaci che lo pongono in cima al Gebel Katharina[17]; per altri esempi, secondo un anonimo inglese che scrive nel 1836, l'Oreb della vocazione-missione di Mosè[18] corrisponde al Gebel Katharina, mentre il sito delle Tavole va posto in cima al Gebel Musa, sempreché non si consideri il Sinai biblico una sola montagna, comprensiva sia del Gebel Musa che del Gebel Katharina[19], con sostanziale ricupero dell'avviso di san Girolamo che chiama Sinai diverse montagne, come ricorda il nobile Greffin Affagart nel 1534, riservando dal canto suo il nome Oreb alla cima del Gebel Musa[20], seguito in ciò da Quaresmio, come già si è notato.

Siti ebraici, cristiani ed islamici

Tra i due poli territoriali del Gebel Musa (a m 2.285) e del monastero-fortezza (a m 1.570 di altitudine s.l.m.), conosciuti e frequentati pressoché esclusivamente dai pellegrini dei tour odierni, si collocano una ventina di siti cristiani e una decina di siti musulmani secondo un elenco del 1989[21], ed altrettanti siti dell'una e dell'altra religione fuori elenco. Alcuni siti cristiani, come lo stesso Gebel Musa e la cappella del Roveto ardente e incombusto[22], incorporata nella parte absidale della basilica

[13] C. Tischendorf, *Travels in the East*, translated from german by W. E. Schuckard, London 1847, vol. I, p. 100.

[14] E. Robinson, *Biblical researches in Palestine and the adjacent regions. A journal of travels in the years 1838 and 1852 drawn up from the original diaries with historical illustrations*, 3 voll., vol. I, Jerusalem 1970³, pp. 120-121, 591 n. XVII.

[15] P. Maraval, *Lieux saints et pélerinages d'Orient. Histoire et géographie: des origines à la conquête arabe*, Paris 1985, p. 308.

[16] Quanto alla memoria del 1458, cfr. A.I. Momigliano Lepschy, *Viaggio in Terrasanta di Santo Brasca 1480 con l'Itinerario di Gabriele Capodilista 1458*, Milano 1966, pp. 230-231: 162.

[17] Cfr. *Viaggio di Filippo Pigafetta dal Cairo al Monte Sinai nell'anno MDLXXVII*, a cura di G. Schio, in *Viaggi vicentini inediti compendiati*, Venezia 1837, p. 40; *Filippo Pigafetta. Viaggio da Creta in Egitto ed al Sinai 1576-1577*, a cura di A. da Schio, Vicenza 1984, p. 273.

[18] *Esodo* 3,1-12.

[19] Anonimo, *Dei Monti Sinai ed Orebbe*, trad. it. da *The Penny Magazine*, in "Teatro Universale", Torino 14 maggio 1836, p. 155.

[20] J. Chavanon, *Relation de Terre Sainte (1533-1534) par Greffin Affagart*, Paris 1902, p. 197.

[21] Cfr. J.J. Hobbs, *Mount Sinai*, Austin 1995, map 2: *Christian and Muslin sacred placet around Jebel Musa*.

[22] Cfr. *Esodo* 3,1-4.

monastica e attribuita all'iniziativa di santa Elena[23], risultano d'ispirazione anticotestamentaria, perciò, almeno simbolicamente e virtualmente, si possono anche considerare siti ebraici, come pure, in ricordo dell'arrivo di Elia al «monte di Dio, l'Oreb» per l'incontro con Lui dopo aver camminato «per 40 giorni e 40 notti»[24], la cappella d'Elia al pianoro omonimo, col gigantesco cipresso semimillenario[25], altopiano detto anche dei Settanta Anziani, protagonisti a loro volta di una teofania ed esortati da Mosè a fermarsi "là" prima della sua salita sul monte di Dio per ricevere le prime tavole della Legge[26].

Tra i siti cristiani si trova la cappella, variamente denominata, dell'apparizione della Madonna ai monaci, saliti un'ultima volta sul Gebel Musa, ma distolti dalla decisione di abbandonare il complesso per calamità abbattutasi su di loro[27]. Il sito di questa apparizione, variamente descritta e motivata nelle memorie di viaggio/pellegrinaggio, si trova ad un terzo della "scala", il sentiero a gradoni, chiamato in loco *sikket Said sidna Musa* ("sentiero di nostro signore Mosè") e che giunge in cima, reso alternativo (per due terzi dell'intero percorso) dalla pista costruita verso la metà del XIX secolo, su iniziativa di Abbas Pascià I, dal monastero al pianoro d'Elia[28], dove confluisce nella "scala" per l'ultimo ripido tratto formato da grossi massi.

In tale tratto, si trova l'impronta del piede del cammello di Mohammed, incisa nella pietra dai monaci, per loro stessa ammissione al francescano Benedetto da Teano nel 1722, allo scopo d'incrementare la devozione dei beduini per il Gebel Musa e il loro rispetto del monastero[29]. Un altro francescano menziona l'usanza dei beduini – quando vanno a sacrificare, una volta all'anno, montone o capra in cima al Gebel Musa –, di versare latte di cammella o olio d'oliva sull'orma del cammello/cammella, secondo loro derivata dall'aver posato là un piede (il secondo alla Mecca, il terzo al Cairo e l'ultimo a Damasco), mentre era cavalcata da Mohammed, elevato in cielo dall'angelo Gabriele[30]. In merito ad un argomento analogo all'orma "di produzione propria", il conte di Laborde, durante la salita sul Gebel Musa con la guida di un beduino, ha modo di sostare e riprendere fiato ad ogni nuova tradizione, che, come egli osserva, una fenditura rocciosa o una traccia più o meno aggettante aveva suscitato nell'inventiva dei monaci e nell'immaginario degli arabi, pronti a recepire racconti del genere[31]. Ma riguardo all'orma suddetta, mostratagli nel 1926 dal monaco-guida in discesa dal Gebel Musa, Ahmed Shefik, che pure aveva assunto le funzioni di *iman* guidando la preghiera dei suoi compagni in cima, osserva ironicamente che doveva trattarsi di un cammello piuttosto cospicuo, vista

[23] E. Papaioannou, *Il Monastero di S. Caterina del Sinai*, Edizioni del Monastero di S. Caterina 1977, pp. 18, 24-25; 24: luogo più sacro del monastero.

[24] *1Re* 19.

[25] W. Ph. Schimber in Hobbs, 1995, p. 118.

[26] *Esodo* 24,9-15.18.

[27] Per la memoria del *magister* Thietmar redatta nel 1217, cfr. *Peregrinatores Medii Ævi quatuor: Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg. Editio seconda: accessit Magistro Thietmari peregrinatio*, a cura di J. C. M. Laurent, Leipzig 1873, pp. 46-47 (XXII-XXIII).

[28] Cfr. M. Moreau, *L'Égypte en 9 chapitres, 8 régions, 50 questions*, (Les Guides M.A.), Paris 1988, pp. 458-459.

[29] R. Clayton, *A journal from Grand Cairo to Mount Sinai and back again in company with some missionaries De Propaganda Fide at Grand Cairo*, translated from a manuscript written by the Prefetto of Egypt, in H. Maundrell, *A journey from Aleppo to Jerusalem, at easter A.D. 1697*, London 1810, p. 242.

[30] Meistermann, 1909, p. 148.

[31] L. de Laborde, *Journey through Arabia Petræa, to Mount Sinai, and the escavated city of Petra, the Edom of the prophecies*, trad. inglese dal testo francese, London 1836, p. 242.

l'orma, e che non c'era d'altronde nessuna prova del viaggio là del profeta[32]. Da notare, che i beduini della tribù dei Jebeliya in rapporto funzionale col monastero, quantunque musulmani, festeggiano anche gli ebrei Mosè e fratello Aronne, nonché i santi cristiani Giorgio e Caterina[33].

Il biblista riformato americano Edward Robinson elenca nel 1852 cinque siti biblici raccolti nei secoli – così afferma – dai monaci nel sentiero tra il monastero di S. Caterina e quello dipendente dei Quaranta Martiri, cioè: roccia dell'acqua fatta scaturire da Mosè, ingoiamento sotto terra di Korah, Dathan e Abiran, forma rocciosa della fusione del vitello d'oro, danza di Aronne col popolo, rottura delle tavole della Legge[34] (tranne il primo, siti non riportati nel suddetto elenco del 1989).

Certo, dal prototipo rievocativo, alla *Scala Coeli* presso Cordova nel 1425, dell'esperienza di pellegrinaggio gerosolimitano vissuta dall'ideatore domenicano sant'Alvaro agli oratori ed alle edicole, dalle cappelle ai sacelli dei misteri mariani[35], i complessi devozionali dei Sacri Monti, Calvari, Viæ Crucis, dotati ognuno di qualche elemento distintivo, come l'altura, le cappelle lungo un percorso ascensionale, la riproduzione mediante pittura o scultura di scene della Passione[36], non corrono nessun rischio di mistificazione territoriale, presentandosi per quello che sono, ossia un'evocazione onde suscitare pratiche devozionali[37]. Si può immaginare che in territorio gerosolimitano e palestinese, invece, sia stata forte la "tentazione" in proposito, sfruttando magari una pur minima traccia occasionale, come la prossimità ad un sito documentato per aggiungerne un altro di dubbia identità. Resta ferma però la valenza simbolico-convenzionale, per esempio, dei punti di riferimento fissati dalla pietà francescana e popolare nell'attuale Via Dolorosa a Gerusalemme[38].

Risvolti economici del complesso religioso

I prezzi di viaggio nelle memorie dei pellegrini dei secoli XIV e XV sono denominati nella moneta aurea veneziana del ducato o zecchino, una sorta di dollaro dell'epoca, mentre sulla loro falsariga appaiono nella seconda metà del XVI secolo i ducati sultani "aurei". Nel provvedere grazie a monete del genere alle vettovaglie, si doveva tener conto prudentemente anche dei beduini, da rabbonire nel viaggio, se non predoni irriducibili, e perciò nel 1470 negli acquisti al Cairo si abbonda di pane e formaggio proprio in considerazione del probabile incontro di arabi molesti lungo il cammino[39]. Per il nolo dei "vascelli del deserto" dal Cairo al monastero si dimostra avveduto nel 1844 il paleografo e teologo luterano Constantin Tischendorf, scopritore del famoso *Codex Sinaiticus*, consigliato a non offrire troppo, per essere così

[32] L. A. Shefik, *Notes on a visit to Sinai Monastery and a motor car tour in Sinai Peninsula, in January 1926*, Cairo, p. 22.

[33] Cfr. Papaioannou, 1977, p. 44.

[34] E. Robinson, 1970, pp. 112-114.

[35] Cfr. G. Gentile, *Sacri Monti e Viæ Crucis: storie intrecciate*, in *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis* di Amédée (Teetaert) da Zedelgem... *Saggi introduttivi*, Parco Naturale del Sacro Monte di Crea 2004, pp. 33, 35, 40-41.

[36] A. Barbero, *Complessi devozionali europei dal Quattrocento al Settecento*, in *Saggio storico sulla devozione... Saggi introduttivi*, 2004, pp. 50-51.

[37] Amédée (Teetaert) da Zedelgem, *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis...*, 2004, pp. 133, 137.

[38] Cfr. M. Piccirillo, *La Via Dolorosa a Gerusalemme*, in *Saggio storico sulla devozione... Saggi introduttivi*, 2004, p. 13.

[39] J. Heers - G. de Groër, *Itinéraires d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470-1471)*, Paris 1978, pp. 212-213 (LXXIII).

in grado di soddisfare i cammellieri mediante un modesto aumento di prezzo, come si verifica puntualmente [40].

Motivato dalla rinomanza di uno dei più vetusti monasteri della cristianità, se non del più vetusto monastero senza sostanziale soluzione di continuità, l'afflusso di pellegrini comporta di per sé anche quello di oblazioni o di altre risorse economiche, che s'intravedono, per esempio, nel tariffario completo di servizi offerti dal monastero nel 1934 per vitto e alloggio (l'uno valutato come l'altro nel prezzo), nolo di cammelli e guida sui due celebri monti, Gebel Musa e Gebel Katharina [41]. All'epoca del secondo dopoguerra, nel 1948, si registra il raddoppio di prezzo sia dell'alloggio che della guida [42], evidentemente anche per la perdita di valore della moneta egiziana, e così pure nel 1966 il raddoppio di prezzo dell'alloggio, equivalente al prezzo del vitto [43], come nel 1934.

In tempi molto anteriori, nelle memorie dei pellegrini sono registrati pagamenti per pane, alloggio e guida ai santi monti, sia pure "per cortesia", si precisa nel 1384 [44], o per offerta libera, senza che venga delusa l'aspettativa del monastero, si rileva nel 1831 [45]. Ai pagamenti si alterna altresì l'ospitalità a titolo grazioso *tout court*, per esempio nel 1335 [46] e nel 1887 [47], come pure sono donate le vettovaglie al *magister* tedesco Thietmar in partenza dal monastero nel 1217 [48] e si concede al francescano Benedetto da Teano e ai suoi compagni nel 1722 di servirsi liberamente della frutta nel giardino monastico *extra mœnia*, ma collegato al monastero da un passaggio sotterraneo, munito di porta di ferro [49].

Come sempre e ovunque, anche l'economia del monastero si compone di redditi (i suoi mezzi finanziari) e di spese (le sue funzioni). I redditi derivano intanto dal lavoro stesso dei monaci, come le attività artigianali (fra le quali quelle di mugnaio e fornaio, accennate più giù), e la coltivazione dei giardini-frutteti sia nel monastero, sia in quello vicino e dipendente dei Quaranta Martiri, circondato da una piantagione di mezzo migliaio di ulivi secondo una recente valutazione, sia presso la cappella presidiata da un monaco coltivatore a una delle estremità del palmeto di datteri dell'oasi di Feiran [50], la "perla del Sinai"; in proposito, il pane-di-dattero è considerato il più gradevole prodotto dei monaci di S. Caterina dallo scopritore del *Codex Sinaiticus* [51], così come è altrettanto apprezzato, non solo dai monaci, l'araki sinaitico, liquore di produzione propria a base di datteri [52]. All'interno del monastero, quasi una *curtis* di stampo feudale, il fiammingo Johan Adornes vede nel 1470 un grande forno, usato il sabato per cuocere il pane della settimana seguente [53],

[40] Tischendorf, 1847, I, p. 111.
[41] H.L. Rabino, *Le Monastère de Sainte-Catherine du Mont Sinaï*, Le Caire 1938, p. 9.
[42] W.F. Bassili, *Sinai. The monastery of St. Catherine. A Practical guide for travellers*, Cairo 1964^5, p. 123.
[43] Cfr. M. Lacko, *Il Monastero di S. Caterina al Monte Sinai. Impressioni di un recente viaggio*, in "Oriente Cristiano", 1966/6, pp. 55-81.
[44] Cfr. C. Gargiolli, *Viaggi in Terra Santa di Lionardo Frescobaldi e d'altri del secolo XIV*, Firenze 1862, p. 433.
[45] M.J. de Géramb, *Pèlerinage à Jérusalem et au Mont-Sinaï en 1831, 1832 et 1833*, Paris 1839, lettre 54.
[46] U. Monneret de Villard, *Liber peregrinationis di Jacopo da Verona*, Roma 1950, p. 75.
[47] G. de Lombay, *Au Sinaï. Palestine et Syrie*, Paris 1892, p. 78.
[48] Laurent, 1873, pp. 50-51 (XXVII).
[49] Clayton, 1810, p. 238.
[50] Papaioannou, 1977, p. 42.
[51] Tischendorf, 1847, p. 112.
[52] K. Bædeker, *Egypt. Handbook for travellers*, Part first: *Lower Egypt, with the Fayûm and the Peninsula of Sinai*, Leipzig 1885^2, p. 504.
[53] Heers - de Groër, 1978, pp. 228-229 (LXXXI).

mentre Ahmed Shefik, capo dell'Amministrazione egiziana di frontiera, vi nota nel 1926, oltre a due mulini operanti giorno e notte, due forni, in grado di cuocere 800 pagnotte di pane, di grande forma per monaci e visitatori e di piccola forma rotonda, da farina non bene crivellata, per servitori o altri beduini là giunti[54].

Ci sono anche rilevanti rendite patrimoniali stratificate nel tempo, benché attualmente ridotte soltanto a quelle riscosse da una quindicina di *metochia*, tra cui le dipendenze sinaitiche di Creta e Cipro[55].

Le spese a loro volta derivano dalla gestione del monastero, specie per sussistenza e servizi cultuali dei monaci, sempre che non bastino le produzioni proprie, e da saltuari investimenti edilizi, ma soprattutto dalle sue erogazioni forzose per distribuzione periodica di pane, cibo, vestiti e denaro, secondo Burckardt nel 1816, ai beduini di 24 tribù "ghafeirs", cioè con diritto consuetudinario o pattizio di "protezione", comportante di per sé l'obbligo di tali erogazioni[56].

La gabbiola, sporgente lassù dalle mura per calare e tirare su mediante la fune una persona, tuttora visibile alcuni metri al di sopra dell'attuale porta "turistica", rappresenta *ictu oculi* il varco nel dispositivo dell'argano, messo in atto fin verso la fine del XIX secolo per l'accesso ordinario dei visitatori ammessi nel monastero, al fine evidentemente di porre una barriera, per quanto possibile invalicabile, all'incessante pressione dei beduini (non essendo infatti richiesto da necessità ambientali, come nel caso dei monasteri nella valle greca delle Meteore, appollaiati su monti rocciosi). Detto congegno serve nel contempo a distribuire pane o altro a petulanti famelici, come sono definiti dal francescano Francesco Suriano nel 1514 i beduini assillanti il monastero[57]. La procedura descritta nel 1907 consiste nel far deporre dai beduini, uomini o donne, nel giorno stabilito della settimana, un vecchio panno distintivo della propria famiglia nella cesta tirata su dalla fune, onde ricevere poi, lanciata dall'alto, la razione spettante avvolta nei rispettivi panni[58]. Shefik nel 1926 assiste, l'indomani del suo arrivo, alla distribuzione di 5 pagnotte per ogni uomo e 3 per ogni donna, ragazzo o bambino, le quali vengono calate stavolta dall'alto in una cesta mediante l'argano suddetto, impiegato anche come montacarichi di grandi involti non passanti per la porta in uso allora, più piccola di tale apertura[59]. Una fotografia riprodotta in una memoria del 1959, con la didascalia relativa alla distribuzione del pane ai beduini soggetti al servizio del monastero, coglie l'istante in cui sono tirati su i panni identitari[60].

Non mancano nei secoli episodi di economia quasi predatoria di risorse del monastero, se non della sua occupazione, come nel 1431-1432, con l'imposizione da parte del sultano cairota del riscatto di tremila ducati e la perdita di rendite al Cairo, a Gerusalemme e a Gaza, secondo una memoria di viaggio redatta nel 1458[61], o quando, nel contesto dei conflitti fra turchi e sultano cairota, dopo drammatiche incursioni di arabi, con l'uccisione dello stesso abate nel 1514[62], i monaci superstiti

[54] Shefik, *Notes*, p. 14.
[55] K. A. Manafis, *Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, Athens 1990, p. 380.
[56] Cfr. Leake, 1822, pp. 554-555.
[57] Cfr. G. Golubovich, *Il Trattato di Terra Santa e dell'Oriente di Frate Francesco Suriano, missionario e viaggiatore del secolo XVI (Siria, Palestina, Arabia, Egitto, Abissinia ecc.)*, Milano 1900, p. 176 (CXXVII).
[58] Meistermann, 1909, p. 133.
[59] Shefik, *Notes*, p. 14.
[60] H. Skrobucha, *Sinai*, Olten-Lausanne 1959, p. 72.
[61] Momigliano Lepschy, 1966, p. 231, 163.
[62] Cfr. Golubovich, 1900, p. 175 (CXXVI).

si rifugiano al Cairo. Questi episodi sono accennati nel 1517 da papa Leone X nella sua risposta alla petizione dell'abate per ottenere la conferma e l'integrazione di privilegi della Confraternita istituita a favore del monastero mercé la quota d'ingresso e le cassette per le elemosine nelle diramazioni esterne[63]. La stessa sede del Cairo, d'altronde, serve da dimora abituale dell'abate-arcivescovo, come si osserva nel 1907, per sottrarsi ai grandi emolumenti dovuti ai beduini come "protettori", specialmente al suo ingresso appena eletto[64].

Tuttavia anche le tribù risentono del recente processo di sedentarizzazione e transizione a stili moderni di vita, evidenti anche nella sostituzione di mezzi di trasporto motorizzati al tradizionale cammello, ridotto a poco più di una semplice attrazione turistica. In particolare, il rapporto con la tribù dei Jebeliya o arabi del monte (pseudo discendenti dal presidio disposto da Giustiniano a difesa e servizio del monastero[65]) diventa nel corso del tempo una stabile relazione di reciprocità quasi di tipo simbiotico, pur nella rispettiva posizione gerarchica, espressione ormai di un'economia (naturale e monetaria) di scambio (erogazioni in corrispettivo, per esempio, di servizi domestici o altri lavori, come la raccolta di legname o l'odierna gestione dell'attigua foresteria *extra mœnia*).

Alle pendici del Gebel Musa, nella sua identità simbolico-tradizionale di Sinai della Legge, recepita in ambito giudaico e cristiano, si stagliano le mura possenti del monastero giustinianeo di S. Caterina:

- celebre certo per la sua biblioteca di codici orientali (greci, arabi, siriaci, georgiani e slavi), primo fra tutti il *Codex Sinaiticus* (in gran parte ora nella londinese British Library e col *Codex Vaticanus* uno dei due codici greci più antichi e quasi completi dell'Antico e del Nuovo Testamento, risalenti al IV secolo);
- celebre per le sue icone, specialmente quelle preiconoclaste, preservate dagli strali dell'editto bizantino del 726, mai giunto là a minacciarle;
- celebre per collocarsi al primo posto, anche per antichità, nella chiesa greco-ortodossa;
- celebre, *last but not least*, per la sua identità di enclave cristiana in territorio islamico da quasi millequattrocento anni, rappresentata plasticamente dal campanile centenario, all'italiana, della basilica giustinianea, accanto al minareto millenario dentro il monastero[66].

[63] Cfr. G. Hofmann, *Sinai und Rom*, in "Orientalia Christiana", IX (1927), pp. 270-275.
[64] Meistermann, 1909, pp. 123-124.
[65] Cfr. J. Havry, *Procopius Cæsariensis opera omnia*, IV: *De Ædificiis*, Leipzig 1964, p. 169 (VIII).
[66] Contributo steso in base alla pubblicazione: A. Serra, *Pellegrinaggio al Monte Sinai dal IV s. al 2001*, (Studia Orientalia Christiana Monographiae, 11), Cairo - Jerusalem 2003.



Egitto, monte Sinai *(S. Ardissone)*



Egitto, monastero di Santa Caterina *(S. Ardissone)*



Egitto, monastero di Santa Caterina *(S. Ardissone)*





Giordania, Wadi Rum *(S. Ardissone)*

Sacralità, ospitalità e memoria sui monti del cammino di Santiago*

Francisco Singul

Nella maggior parte delle culture umane la montagna si presenta, per le sue caratteristiche topografiche e paesaggistiche, come un simbolo ricorrente della mitologia e della religione. La montagna diviene un luogo privilegiato, dove è possibile l'incontro dell'ambito celeste con il mondo sensibile. Nella prima metà del secolo XII, verso il 1135, il chierico francese Aymeric Picaud scriveva a Compostela la celebre "guida" del cammino di Santiago, integrata come Libro V nel *Liber Sancti Iacobi*, opera completata intorno al 1150 e conosciuta popolarmente come *Codice Calixtino*. La sintesi dei percorsi giacobei di pellegrinaggio ed i suoi valichi di montagna si trova probabilmente nella seguente citazione: «Sono quattro i cammini verso Santiago che in Puente la Reina, già in terra di Spagna, si uniscono in uno solo. Uno passa attraverso Saint-Gilles, Montpellier, Toulouse ed il Somport; un altro da Santa Maria del Puy, Santa Fé di Conques e San Pietro di Moissac; il terzo si dirige verso Santa Maddalena di Vézelay, San Leonardo di Limoges e nella città di Périgueux; l'ultimo si snoda verso San Martino di Tours, Sant'Ilario di Poitiers, San Giovanni d'Angély, Sant'Eutropio di Saintes e Burdeos. Quello che passa da Santa Fé e quello di San Leonardo e di San Martino si incontrano a Ostabat e, passando da Port de Cize, a Puente la Reina si uniscono al cammino che attraversa il Somport e da quel punto formano una sola strada fino a Santiago»[1].

Il cammino di Santiago, spazio sacro per il pellegrino

La creazione nell'Europa medievale di una rete di strade di pellegrinaggio orientate verso i confini dell'Occidente, con meta finale a Compostela, si consolidò nel basso Medioevo a causa dell'impulso degli anni giubilari, giungendo a rafforzarsi nei secoli XVI-XVIII, grazie alla spinta devota dei pellegrini cattolici che sposarono lo spirito controriformista e progiacobeo dell'Antico Regime.

Il fenomeno dei pellegrinaggi giacobei fu uno dei fatti storici che contribuirono con maggior vigore al consolidamento dell'identità europea e allo sviluppo della cultura cristiana occidentale. Durante il secolo XI, il vigore della pietà cristiana favorì lo sviluppo dei pellegrinaggi, intesi come viaggi meritori-penitenziali nell'incontro con un luogo sacro di significato speciale. Pellegrinaggi – compiuti quasi esclusivamente da uomini, fino alla partecipazione delle donne a partire dai secoli XIV-XV[2] –, che trovarono nel viaggio a Compostela maggiori facilità di quelle concesse a chi si dirigeva a Roma o Gerusalemme. La possibilità della visita di europei ai Luoghi Santi della Palestina era stata limitata dall'intolleranza religiosa dei turchi, nuovi signori di Gerusalemme, dopo la loro conquista sui fatimiti egiziani. D'altra parte, la strada per Roma era una possibilità insicura per l'esercizio della devozione pia, viste

* Traduzione a cura di Roberto Novello.

[1] *Liber Sancti Jacobi, "Codex Calixtinus"*, libro V, capitolo 1, trad. di A. Moralejo, C. Torres e J. Feo, rivista da J. J. Moralejo e Mª. J. García Blanco, Santiago 2004, pp. 527-528.

[2] J. Sumption, *The Age of Pilgrimage. The medieval journey to God*, London 1975, New Jersey 2003, pp. 369-372.

le forti tensioni politiche e militari fra papato e impero a causa della lotta per le investiture.

A fronte dei problemi derivanti dalla situazione politica in Italia e nel Vicino Oriente, proprio nell'XI secolo si giungerà all'organizzazione e alla promozione nella penisola iberica dell'infrastruttura fisica e assistenziale del cammino di Santiago, un percorso che va dai passi pirenaici fino al santuario compostelano, attraverso Aragona e Navarra, La Rioja, Castiglia-León e Galizia. Questo cammino sarà una via sacra e di devozione, capace di veicolare buona parte dei valori spirituali e culturali generati dalla cristianità latina. Gli interessi politici e demografici – che in origine, propiziarono il tracciato e lo sviluppo di questa via e le sue infrastrutture di ospitalità –, lasciarono il passo ad uno spazio privilegiato[3], attraverso il quale si incanalavano ed amplificavano – grazie al potere di diffusione degli stessi pellegrini – le idee e le forme culturali che nascevano nei diversi centri di conoscenza e sperimentazione in Europa. Questo canale di trasmissione riuscirà ad imporsi come via di comunicazione privilegiata, aprendo alla penisola iberica le porte dell'Europa[4], incarnando inoltre gli ideali e i valori universali propri di una sensibilità spirituale che ha come segno d'identità l'esercizio dell'ospitalità verso i pellegrini, la pratica della carità nei confronti dei bisognosi e lo sviluppo di una sensibilità positiva, con l'energia necessaria ad incentivare un fecondo scambio di idee ed esperienze che ha mostrato molteplici virtù lungo i secoli.

Il modesto santuario giacobeo creato nel *finisterre* d'Europa nel secolo IX, dopo la scoperta del corpo dell'apostolo san Giacomo il Maggiore (nel 820), durante i secoli XI-XII incontrò notorietà e fama internazionali. Durante il fecondo episcopato di Diego Gelmírez (1100-1140) si sviluppò un intenso programma costruttivo e culturale, nel quale acquisì prestigio la posizione della sede apostolica compostelana e del cammino di pellegrinaggio ad essa intimamente vincolato. Questa nuova sede metropolitana occidentale – Santiago de Compostela – possiede una città-santuario aperta, di risonanza universale, centro spirituale e commerciale con una vocazione all'integrazione di culture e riferimento esemplare per l'intero Occidente.

Il pellegrinaggio giacobeo fu messo in relazione, in origine, con il generalizzato sentimento cristiano di profonda devozione per le reliquie[5] dei corpi dei santi, o nei confronti di quegli oggetti che erano entrati in contatto con Gesù Cristo, la Vergine, gli apostoli o i santi. La Spagna cristiana del secolo VIII, limitata al regno rurale asturiano-galiziano, considerava san Giacomo il Maggiore come proprio santo patrono. L'Europa conosceva, almeno dal secolo VII, grazie alla diffusione del *Breviarum Apostolorum* – testo che descriveva i luoghi evangelizzati dagli apostoli dopo la Pentecoste –, la tradizione della predicazione di san Giacomo in Spagna[6]. La trasmissione orale di questa predicazione fu seguita da un esiguo insieme di testi diffusi nell'Europa occidentale durante i secoli VII-IX. In base a queste notizie, san Giacomo il Maggiore aveva portato la parola di Dio fino ai confini occidentali del mondo conosciuto, in uno sforzo teso a far conoscere la notizia della Redenzione del genere umano attraverso il sacrificio di Gesù sulla croce. Una tradizione diversa e altre fonti testuali, anch'esse precedenti alla *Revelatio* del Sepolcro apostolico, si occuparono di localizzare in Galizia la tomba di san Giacomo, «molto vicino al Mare Britannico», secondo l'espressione testuale del benedettino inglese Beda il Venerabile, nell'ultimo terzo del secolo VIII.

[3] F. Singul, *El Camino de Santiago en la Edad Media: símbolo, vivencia y realidad histórica*, in *XVIII Rutas Cicloturísticas del Románico internacional*, Pontevedra 2000, pp. 139-142.

[4] F. Singul, *O Camiño de Santiago e a apertura da Península Ibérica a Europa. Orixe e desenvolvemento dun feito histórico*, in "Pampilhosa, uma terra e um povo", n. 18, Pampilhosa (Mealhada, Portugal) 1999, pp. 9-56.

[5] Verso la metà del secolo XIII, san Tommaso d'Aquino (1225-1274) illustrò le tre ragioni per cui le reliquie devono essere venerate: primo, poiché sono ricordi fisici dei santi e possiedono uno stretto legame con essi; secondo perché lo Spirito Santo ha agito sullo spirito di ogni santo, ma anche sul loro corpo, per cui i corpi santi, o i loro resti, santificati da Dio, conservano una connessione diretta con l'anima del santo; terzo, poiché Dio manifesta il suo desiderio che quei corpi siano venerati attraverso i miracoli realizzati presso le tombe dei santi, veri intermediari fra Dio e gli uomini. Cfr. Sumption, 2003, pp. 23-24.

[6] M. de Menaca, *Dos problemas diferentes sobre Santiago en España, su predicación y su sepultura*, in *Actas del Congreso de Estudios Giacobeos (Santiago, 4-6, XI, 1993)*, Santiago 1995, pp. 209-236; R. Plötz, *Traditiones Hispanicae Beati Jacobi. Les origines du culte de Saint Jacques à Compostelle*, in *Santiago de Compostela, 1000 ans de pèlerinage européen*, Gand 1985, pp. 28-35; F. Singul, *Santiago en Hispania. La tradición de la predicación jacobea en los textos anteriores al siglo IX*, in *Actas del IV Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas (Carrión de los Condes, 19-22/IX/1996)*, Burgos 1997, pp. 231-244.

Le impronte delle migliaia di pellegrini hanno tracciato, sulla mappa dell'Occidente, una rete di strade dirette alla città apostolica: molte di esse sono servite come spazi privilegiati attraverso i quali i giacobei risultavano in contatto permanente con il mistero del miracolo, in un ambiente soprannaturale favorito dal grande numero di santuari e reliquie che facevano parte della geografia sacra dei cammini di pellegrinaggio in Occidente. Il libro V del *Calixtino* informa abbondantemente sull'importanza di visitare i santuari dove si conservano corpi dei santi: «Dopo bisogna vedere in Spagna il corpo del santo Domenico, confessore, che ha realizzato la strada fra la città di Nájera e Redecilla del Camino. (...) Quindi, nella città di León bisogna visitare il venerabile corpo di sant'Isidoro, vescovo e confessore o dottore, che stabilì una piissima regola per i chierici della sua chiesa, predicò le proprie dottrine al popolo spagnolo e onorò tutta la santa Chiesa con i suoi eloquenti scritti. Infine, nella città di Compostela bisogna visitare con grande rispetto ed attenzione il degnissimo corpo dell'apostolo san Giacomo»[7]. Non è facile spiegare il successo raggiunto dal cammino di Santiago, ma è necessario considerare, senza dubbio, gli aspetti che interessano la mentalità religiosa della cristianità medievale e la passione per il culto delle reliquie: la speranza nel miracolo offerta dagli spazi sacri, specialmente se i medesimi accolgono qualche corpo santo, l'immagine simbolica del mondo sensibile e, in definitiva, la visione della spiritualità e dell'ambiente psico-sociale propria del mondo medievale. Le motivazioni che le persone assumevano nel pellegrinaggio erano di tipo devozionale, pio e/o penitenziale.

Il cammino di Santiago, in virtù della sua carismatica esperienza, trascese il senso prosaico di pratica via di comunicazione e divenne uno spazio sacro, nel quale il pellegrino si consacrava ad un'ascesi penitenziale e ad un esercizio di carità e solidarietà che facilitavano il suo incontro con il soprasensibile. Il cammino di Santiago era, nel Medioevo, una sorta di via simbolica e purificatrice in cui la vita umana si metteva a disposizione di Dio e del suo amico, il Signor Santiago. Ogni sforzo era volto ad ottenere le indulgenze offerte dalla chiesa di Santiago e ottenere lo stato di grazia santificante, per se stessi, per un familiare o amico, vivo o defunto, che avesse fatto al pellegrino la richiesta del pellegrinaggio. Il cammino di Santiago fu via di purificazione per i vivi e i morti, per una persona o una collettività. Il penitente poteva consegnarsi all'esperienza del pellegrinaggio rappresentando un familiare infermo o venuto a mancare; viaggiando a Santiago in suffragio dell'anima dell'impossibilitato o del defunto; oppure come rappresentante di una comunità bisognosa di aiuto soprannaturale per combattere una calamità naturale o umana, la peste o una guerra.

Il pellegrino, qualunque fosse il motivo che lo portava a Santiago, veniva accomiatato nella parrocchia con una cerimonia in cui si pregava per la sua causa e nella quale si benedicevano i simboli principali della sua partenza: il bastone e la borsa di cuoio. Quando ritornava alla sua terra di origine, provvedeva ad appendere al collo o fissare ai vestiti una conchiglia di *vieira*[8] comprata nella piazza del Paraíso della città di Santiago, alle porte della cattedrale. Al centro di questa piazza, di fronte alla facciata nord della cattedrale, si trovava una fontana di acque miracolose che offriva acqua calda in inverno e fredda in estate[9]. Intorno ad essa, nel "Paradiso della città"[10], il pellegrino poteva trovare, oltre a *vieiras* e vari prodotti per la vita quotidiana, piante medicinali e rimedi di farmacia che miglioravano la salute del corpo e il benessere fisico. Da qui l'immagine di *Paradiso* che popolarmente si aveva della piazza, oltre al significato urbanistico e alle funzioni liturgiche e catechetiche che vi

[7] *Liber Sancti Jacobi, "Codex Calixtinus"*, libro V, capitolo 8, 2004, pp. 559-576.

[8] Questa conchiglia è l'emblema del santuario compostelano, ricordo pio che si comprava dai *concheiros* nella piazza del Paraíso, ed è l'*intersigna peregrinorum* per eccellenza. Forse la *vieira* del pellegrino più celebre è quella rinvenuta nella necropoli medievale compostelana, ovvero negli scavi realizzati nel sottosuolo delle navate della cattedrale, facente parte di una sepoltura precedente al 1120. Attualmente è conservata nel Museo das Peregrinacións di Santiago de Compostela. Riguardo a questo oggetto vedere J. Guerra Campos, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*, Santiago 1982, p. 454; S. Moralejo, *Concha de peregrino*, in *Santiago, Camiño de Europa. Culto e cultura na peregrinación a Compostela*, Catálogo de la exposición, Santiago 1993, pp. 356-357. Oltre alla funzione di souvenir, la conchiglia simboleggiava le buone azioni, in base al sermone *Veneranda Dies* del *Calixtino*, e poteva possedere anche poteri miracolosi. Cfr. Sumption, 2003, pp. 249-250.

[9] *Liber Sancti Jacobi, "Codex Calixtinus"*, libro V, capitolo 9, 2004, pp. 593-594.

[10] *Liber Sancti Jacobi, "Codex Calixtinus"*, libro V, capitolo 9, 2004, pp. 594-595.

si svolgevano. Questa ricerca della salute corporea – ci sarebbe poi stata anche la supplica all'apostolo, come succede in molti santuari di pellegrinaggio[11] –, era simboleggiata da parte del pellegrino, con la pulizia del corpo mediante l'acqua della fonte. Un bagno molto simbolico, che era il preludio all'entrata del penitente nella cattedrale dove, grazie all'intercessione di san Giacomo, avrebbe goduto della pulizia dello spirito. Questo incontro con l'apostolo mediatore, dopo avere compiuto la "realizzazione" del pellegrinaggio, avrebbe favorito la riconciliazione dell'uomo con Dio.

Una riconciliazione che avrebbe incontrato durante il cammino la sua giusta misura, accogliendo la profonda dimensione religiosa del pellegrinaggio, posto che l'itinerario fisico corrisponde ad un itinerario spirituale, salvifico, guidato dalla meditazione, dall'orazione e dalla speranza nel potere di mediazione delle reliquie e dei corpi santi del cammino di Santiago. Un cammino di ascesi in cui si praticava anche la compassione e la solidarietà con gli altri pellegrini; uno spazio sacro fuori dal mondo sensibile legato all'ospitalità, alla compassione e alla carità di monaci, sacerdoti e confratelli caritatevoli, poiché il pellegrinaggio è salvifico per il pellegrino, ma anche per colui che pratica la carità lungo il cammino. Una strada che si concludeva con la celebrazione della Gerusalemme Celeste ricreata nella cattedrale compostelana.

Fra mito e necessità: Roncisvalle e Somport. Ospitalità giacobea alle porte della Spagna

L'ospitalità[12] nella strada giacobea ha un significato speciale nei luoghi di montagna. Per questo motivo nei passi pirenaici di Roncisvalle e Somport, con grande lungimiranza, si costruirono nel Medioevo due ricoveri per pellegrini. Nei pressi dell'altura di Ibañeta (1.057 m.) si fondò il monastero di San Salvador de Ibañeta, presumibilmente in rapporto con le gesta carolinge e la morte eroica di Rolando. La sua fondazione risale al secolo XI e lì il vescovo di Pamplona, Sancho Larrosa, con l'appoggio del re Alfonso I il Battagliero (1104-1134), edificò nel 1127 un ostello per pellegrini, trasferito alla regia Collegiata di Roncisvalle nel 1132[13]. Nel 1137 la Collegiata di Roncisvalle ed il suo Grande Ricovero passano sotto l'amministrazione di una congregazione di frati retti dalla Regola di Sant'Agostino[14], che non cesserà di lavorare in favore dei pellegrini durante tutto il Medioevo – salvo brevi lassi di tempo[15] – e nei periodi successivi. Questo passo di montagna che attraversa la cordigliera pirenaica fa parte del cammino di Santiago probabilmente dall'Alto Medioevo, integrando un tratto della strada romana Bordeaux-Astorga (León)[16] (fig. 1).



1. *Roncisvalle* (Arquivio Fotografico Xacobeo, Xunta de Galicia, Spagna).

[11] Sumption, 2003, pp. 98-121.

[12] F. Singul, *La hospitalidad en el Camino de Santiago: aproximación histórica*, in *XVII Rutas Cicloturísticas del Románico internacional*, Pontevedra 1999, pp. 145-149.

[13] I.G. Bango Torviso, *El Camino de Santiago*, Madrid, 1994, p. 123.

[14] A. Linage Conde, *Una sucesión institucional en los orígenes de Roncesvalles: la* Confraternitas *y el* Ordo canonicus, in *Primer Congreso de Historia de Navarra, 3. Comunicaciones. Edad Media*, Pamplona 1988, pp. 79-84; F. Campo Del Pozo, *Los agustinos en el camino de Santiago desde Roncesvalles hasta Compostela*, in *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, a cura di H. Santiago-Otero, (Atti dell'omonimo congresso internazionale; León, 3-8 luglio 1989), Salamanca 1992, pp. 286-287.

[15] Nel 1266 il re di Navarra, Teobaldo II, incita la confraternita di Roncisvalle a proseguire il suo lavoro assistenziale, abolendo il divieto che pesava sui frati agostiniani a causa della morte di un uomo. Cfr. J. Carrasco, *Mundo corporativo, poder real y sociedad urbana en el reino de Navarra (siglos XIII-XIV)*, in *Cofradías, gremios, solidaridades en la Europa Medieval. XIX Semana de Estudios Medievales (Estella, 20-24 de julio de 1992)*, Pamplona 1993, p. 234.

[16] J. Mª. Lacarra, *Roncesvalles*, in L. Vázquez de Parga, J. Mª Lacarra, J. Uría, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t. II, Madrid 1948 (ed. facsimile Pamplona 1992), p. 85.

Per i pellegrini che dovevano percorrere questo ostacolo montano, la dimensione epica di Roncisvalle[17] viene alimentata dalla leggenda di Rolando (o Roland) e dalla *Historia Karoli* o Libro IV del *Codice Calixtino*[18], dove si narrano, in chiave letteraria, gli sforzi di Carlo Magno in Spagna per liberare il cammino giacobeo dal potere islamico, per trovare la tomba di san Giacomo, fondare la Chiesa compostelana, erigere la cattedrale consacrata dal vescovo Turpín di Reims, e conferire alla sede apostolica dignità metropolitana. Dopo questi avvenimenti l'imperatore ritorna in Francia, ma subisce il tradimento di Roncisvalle ordito dai re di Saragozza, che organizzano un'imboscata nella quale soccombe la retroguardia franca, i cui soldati moriranno come martiri cristiani: Rolando perisce con le braccia aperte, formando la croce. Carlo Magno raccoglie i corpi degli eroi e li deposita lungo i santuari della strada di ritorno, in modo che il cammino di pellegrinaggio accolga le reliquie nei suoi templi principali. È evidente che l'autore del libro IV del *Calixtino* era a conoscenza delle storie e canzoni di gesta francesi che circolavano lungo i cammini di pellegrinaggio durante i secoli XI-XII: la *Chanson de Roland*, la *Chanson de Mainete*, la *Chanson de Aspremont* e la *Chanson de Ferragut*. La genialità dell'anonimo autore sta nel mettere tutti questi personaggi in rapporto con il culto giacobeo e il pellegrinaggio a Santiago[19].

I pellegrini che, nel Medioevo, attraversavano i Pirenei da Aragona a partire dal secolo XI scelsero la strada di Jaca, città che Ramiro I aveva trasformato nella capitale del regno aragonese, con un'importante cattedrale romanica e con infrastrutture ospedaliere[20]. Da questo cammino, secondo il libro V del *Calixtino*[21], entravano nella penisola iberica i pellegrini che giungevano da Saint-Gilles du Gard, Montpellier e Toulouse, percorso che incrociava quello che, provenendo dall'Italia, passava attraverso il sud della Francia verso Compostela. Una volta attraversati i passi di Aspe (*Portus Asperi*) o di Somport, il cammino degradava fino al ricovero di Santa Cristina de Somport[22], la cui esistenza è documentata dal 1078. Questo centro assistenziale dei Pirenei – protetto dai re di Aragona, dai principi di Bearne e dai papi Pasquale II, Onorio II ed Eugenio III –, era celebre nel secolo XII per essere uno dei migliori ricoveri della strada giacobea tra Francia e Spagna. Secondo una canzone popolare, vi potevano trovare alloggio tanto i cattolici quanto gli ebrei, i pagani ed addirittura gli eretici[23]. Una volta attraversata la barriera dei Pirenei, i pellegrini continuavano – a seconda che il cammino scelto fosse quello di Roncisvalle o quello di Somport –, attraverso le terre di Navarra e Aragona, nei cui monasteri, paesi e città[24] avrebbero potuto godere di spazi di ospitalità dove rigenerarsi dalle fatiche del cammino.

Una reliquia di san Giacomo nei pressi di Villafranca de Montes de Oca (Burgos)

Nonostante il corpo completo dell'apostolo san Giacomo fosse stato rinvenuto nella necropoli compostelana e che, in quanto reliquia suprema di Spagna, si conservi sotto il presbiterio della cattedrale galiziana, la passione per le reliquie giacobee ha fatto sì che si venerassero alcuni resti dell'apostolo figlio di Zebedeo in diversi luoghi dell'orbe cattolico.

Infatti, durante il Medioevo furono celebri la mano di san Giacomo che si trovava nell'abbazia inglese di Reading[25]; il frammento di mandibola nella cattedrale di Pistoia (Toscana), regalo dell'arcivescovo Diego Gelmírez al vescovo Attone di Pistoia (1133-1153)[26]; il frammento di piede nel convento di Notre-Dame di Namur

[17] Bango Torviso, 1994, pp. 123-129.

[18] *Liber Sancti Jacobi, "Codex Calixtinus"*, libro IV, 2004, pp. 409-523.

[19] A. Burger, *Sur les relations de la Chanson de Roland avec le récit du faux Turpin et celui du Guide du Pèlerin*, in "Romania", 73 (1952), pp. 412-419; C. Flores Varela, *O Camiño de Santiago na encrucillada da lírica medieval*, in *Santiago Camiño de Europa...*, 1993, pp. 213-231; *El Pseudo-Turpín. Lazo entre el Culto Giacobeo y el Culto de Carlomagno, Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Giacobeos*, a cura di K. Herbers, Santiago 2003; E. Lambert, *L'Historia Rotholandi du Pseudo-Turpin et le pèlerinage de Compostelle*, in "Romania", 69 (1946-47), pp. 362-387; L. Marozzi, *La tradizione della liberazione del Cammino di Santiago nella* Chanson de Geste *Franca-Veneta dell'*Entrée d'Espagne, in *Actas del I Congreso de Estudios Giacobeos (Santiago, 4-6/XI/1993)*, Santiago 1995, pp. 511-525; C. Meredith-Jones, *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin*, Paris 1936, Genève 1972; G. Nichols, *The interaction of life and literature in the Peregrinationes ad loca sancta and the chanson de geste*, in "Speculum", 44 (1969), pp. 51-77.

[20] J. Mª. Lacarra, *Desde los puertos de Aspe a Puente la Reina*, in *Las peregrinaciones...*, t. II, 1992, pp. 422 sgg.

[21] *Liber Sancti Jacobi, "Codex Calixtinus"*, Libro V, capitolo 1, 2004, p. 527.

[22] Lacarra, 1992, pp. 411-422; I. G. Bango Torviso, 1994, pp. 176-178.

[23] J. Sumption, 2003, p. 283.

[24] E. Sarasa Sánchez, *Concejos y ciudades del Camino de Santiago en Aragón y Navarra: del crecimiento a la crisis*, in *Las Artes en los Caminos de Santiago. VIII Jornadas de Arte Medieval de Villaviciosa (julio de 1991)*, Oviedo 1993, pp. 233-250.

[25] E. La Orden Miracle, *Santiago en América y en Inglaterra y Escocia*, Madrid 1970.

[26] L. Gai, *Relicario de Santiago*, in *Santiago Camiño de Europa...*, 1993, pp. 363-366.

(Belgio), proveniente dal priorato di Oignies-sur-la-Sambre[27] e il dente dell'apostolo presente nell'ospedale Saint-Jacques di Parigi, offerto all'inizio del secolo XIV alla cattedrale di Santiago dal ricco borghese Geoffroy Coquatrix, familiare del re Filippo IV il Bello (1285-1314)[28].

In questo modo, la venerazione di piccole reliquie giacobee fuori dal contesto compostelano, custode del suo corpo, continua fino alla fine dell'Età Moderna. Richiama l'attenzione, nel 1755, il desiderio della Chiesa di Lleida (Catalogna) di possedere una reliquia dell'apostolo[29]. L'insolita richiesta, comunque, fu accolta dai canonici di Santiago, i quali subito ricevettero i ringraziamenti del vescovo di Lleida[30]. Dato che, nel secolo XVIII, il corpo santo si trovava in un luogo sconosciuto, quanto inviato a Lleida fu probabilmente qualche oggetto legato alla figura o al martirio dell'apostolo, come una scheggia del presunto bastone giacobeo che si trova inserito in una piccola colonna di bronzo ancorata nel transetto della cattedrale[31]. Altrettanto strane appaiono le reliquie giacobee delle cattedrali di Burgos e Tortosa, come quella conservata in un'espressiva statuetta reliquiario di san Giacomo pellegrino, scolpita nella seconda metà del secolo XVIII, proveniente dal convento di San Francesco di Belorado, attualmente nella chiesa parrocchiale di san Giacomo de Villafranca de Montes de Oca (Burgos)[32].

I pellegrini che giungendo da La Rioja, entravano nelle terre di Burgos, passavano da Redecilla del Camino, Belorado e Villafranca de Montes de Oca, località che «si inerpica lungo il pendio di una vallata che penetra nei monti che si innalzano come un muro di fronte al cammino»[33]. Non vi è dubbio che per acquisire vigore prima di attraversare queste terre, i pellegrini richiedessero aiuto e consolazione a san Giacomo, pregando presso la reliquia custodita nel retablo del convento francescano di Belorado. Non è quindi strano che l'immagine dell'apostolo, sul cui petto si trovava la sacra reliquia (scomparsa), adottasse l'iconografia del pellegrino, vestendo una lunga tunica, schiavina e cappello decorati con *vieiras* e bastoncini incrociati, camminando scalzo ed appoggiandosi al bastone. La statuetta possiede tratti di stile che annunciano la delicatezza e la sottigliezza del rococó – la posa intesa come un passo di ballo, l'espressione amabile del viso, la ricca policromia –, la sensibilità aristocratica e allo stesso tempo vicina al gusto della religiosità popolare, sensuale e festosa.

Le offerte di pietre del monte Irago: la Croce di Ferro *di Foncebadón (León)*

Nelle terre di León, il cammino di Santiago incontra un passo di montagna di particolare asprezza: l'ascesa al monte Irago, conosciuto nell'Antichità come *mons mercurii*, crocevia di cammini la cui memoria e costumi risalgono all'epoca romana. I pellegrini che attraversano questo paesaggio di desolazione arrivano a Foncebadón, in passato luogo di rifugio prima di raggiungere la cima dell'Irago, oggi paese abbandonato che mostra con tristezza la rovina delle sue case. Agli inizi del secolo XII, il pietoso Gaucelmo chiese aiuto al re Alfonso VI per costruire una chiesa e un ricovero. Grazie ai privilegi e alle esenzioni concesse dal sovrano, poco dopo il 1103 si riuscì a edificare il germe di quello che sarebbe divenuto un monastero[34]. Sulla cima del monte, oltre i 1.500 m. di altezza, i pellegrini lasciarono, da tempo immemore, una pietra, un ex voto, un pezzo di carta con un desiderio, un pensiero o una orazione. Questa abitudine sopravvive ai nostri giorni, e un notevole mucchio di pietre e ciottoli sostengono uno spoglio tronco di rovere coronato dalla Croce di Ferro di Foncebadón[35]. L'elemento originale, in ferro forgiato nel secolo XV, si

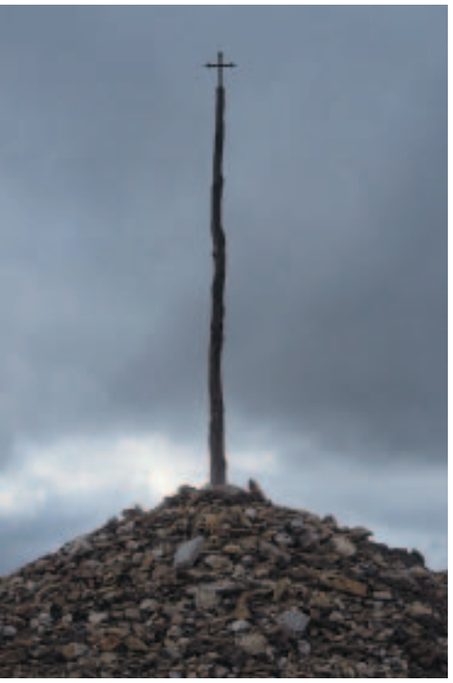
[27] Ph. George, *Pie relicario de Santiago*, in *Santiago Camiño de Europa...*, 1993, pp. 366-367.

[28] H. Jacomet, *Estatua relicario de Santiago peregrino*, in *Luces de Peregrinación*, catalogo dell'esposizione, Santiago 2003, pp. 59-61.

[29] Ne dà conto la riunione del Cabildo compostelano dell'8 aprile 1755, nella quale si legge una lettera del vescovo di Lleida che richiede alla cattedrale di Santiago una reliquia apostolica: *«Eneste cavildo seleio Carta del Señor obispo de Lerida pidiendo sele de una reliquia denuestro santo Apostol porla mucha devocion quettiene. Yse acordó que el Señor fabriquero desponga ynbiarle alguna»*. Il documento si trova nell'Archivio della Cattedrale di Santiago, Leg. 512, in *Libro de Actas Capitulares*, 55 (1750-1756), 274 r/v.

[30] *«Eneste cavildo seleio cartta del Sr. obispo de Lérida dando las gracias porla Santta reliquia de nuestro Santo Apostol quese ofreció»*: Archivio della Cattedrale di Santiago, Leg. 512, in *Libro de Actas Capitulares*, 55 (1750-1756), 291 r.

[31] A. López Ferreiro, *El bordón de Santiago*, in "El Porvenir", Santiago, 28 settembre 1878. La cattedrale compostelana conservava, oltre ai presunti bastone e cappello apostolici, altre pie reliquie, come la catena con la quale san Giacomo era stato legato a Gerusalemme e l'arma del martirio, un probabile ex voto offerto da qualche devoto o pellegrino alla basilica giacobea, secondo A. Pombo Rodríguez, *Rituales de los peregrinos en la catedral a través de los tiempos*, in *La Meta del Camino de Santiago*, Santiago 1995, pp. 195-209, nota 63. In relazione a questi particolari vedere anche i lavori di M. Vidal, *La Tumba del Apóstol Santiago*, Santiago 1924, pp. 85-86; X. Carro, *¿O coitelo do apóstol Sant-Iago da catedral*



2. *Croce di Ferro di Foncebadón* (Arquivio Fotografico Xacobeo, Xunta de Galicia, Spagna).

trova ad Astorga, nel Museo de los Caminos, ma una replica continua a tenere viva la fiamma del ricordo sulla vetta del monte (fig. 2).

L'entrata in Galizia: il portus montis Februarii *(Lugo)*

Lasciandosi alle spalle le città *leonesas* di Ponferrada – celebre per il suo castello templare – e Villafranca del Bierzo, i pellegrini entrano in Galizia dopo una dura salita che, dalla valle del Varcárcel, conduce fino alla cima del monte Cebreiro, *portus montis Februarii*, o *Zebrarii*, nome che allude al *cebro* od *onagro* (asino selvatico) che abbondava su questi monti in epoca medievale. A metà del declivio si trova l'ultimo paese *leonés*, Laguna de Castilla. Sulla vetta, a 1.320 metri di altezza, sorge il villaggio di O Cebreiro, prezioso insieme etnografico adattatosi alla vita di alta montagna, nel quale risaltano la vecchia chiesa alto medievale, il ricovero dei pellegrini ed il gruppo di *pallozas* dove hanno abitato i cittadini fino agli inizi del 1960.

Secondo padre Yepes, celebre storiografo benedettino, la fondazione del ricovero risale all'anno 836. Nel secolo IX sarebbe già esistita una comunità monastica retta dalla Regola di San Benedetto e sostenuta dalla Corona asturiana. All'epoca di Alfonso III il Grande (866-909) fu eretta la chiesa primitiva, ristrutturata in pieno Medioevo. Quando nel secolo XI il cammino francese divenne la principale strada giacobea, Alfonso VI di Castiglia-León, seguendo la sua politica di intesa con Cluny, legò nel 1072 questo cenobio al monastero di Saint-Géraud d'Aurillac[36]. Da quel momento i cluniacensi si fecero carico del tempio e del ricovero dei pellegrini, essendo O Cebreiro la fondazione ospedaliera più antica del cammino francese in Galizia.

La chiesa di Santa María A Real de O Cebreiro fu costruita in pietra di ardesia alla fine del secolo IX o agli inizi del X, seguendo progetti dell'architettura asturiana alto medievale[37]. Ha subìto varie ristrutturazioni – la ricostruzione dei muri laterali ed i contrafforti, l'innalzamento delle volte superiori e la costruzione della facciata con la torre –, ma mantiene il suo aspetto antico. Presenta una pianta basilicale irregolare, con tre navate tripartite, separate da colonne ed archi di volta semi circolari; l'estremità è composta da tre cappelle a pianta rettangolare a volta. Quella centrale fu ricostruita nel secolo XII, compresa la volta ad arco. È presente un fonte battesimale risalente all'epoca alto medievale, di grande diametro, in tufo lavorato, utilizzato per il battesimo per immersione.

Il "santo Graal" e le reliquie eucaristiche di O Cebreiro

Nella cappella sul lato dell'Epistola si trova il celebre reliquiario della chiesa, uno dei più conosciuti e mirabili del cammino francese. È composto da un calice romanico, con la sua patena, e due lanterne di cristallo di rocca che custodiscono i sacri resti del "Miracolo Eucaristico di O Cebreiro". Questo miracolo avvenne, secondo padre Yepes, verso il 1300, in un giorno freddo d'inverno, mentre imperversava una tormenta di neve. Un chierico miscredente celebrava la messa e nel tempio era presente solo Juan Santín, abitante del villaggio di Barxamaior. L'officiante disprezzò intimamente lo sforzo di quel paesano che, pietosamente, assisteva alla messa nel mezzo di una violenta tempesta. Ma, con suo grande stupore, al momento della consacrazione, il pane ed il vino si trasformarono nella carne e nel sangue di Cristo. I due protagonisti di questa storia, Santín ed il chierico miscredente, giacciono sepolti in due nicchie all'interno del tempio, sotto l'attento sguardo dell'im-

compostelán?, in "Logos", 6 (1931), pp. 7-10.

[32] L. Huidobro Serna, *Las peregrinaciones jacobeas*, t. II, Madrid 1950 (Bilbao 1999[2]), p. 71; J.C. Elorza Guinea, B. Castillo Iglesias, R.J. Payo Hernanz, *Iconografía de Santiago y de los santos burgaleses vinculados a la peregrinación*, Burgos 1993, p. 72; F. Singul, *Santiago peregrino relicario*, in *Luces de Peregrinación*, 2003, pp. 325-326.

[33] Eloquente espressione di Bango Torviso, 1994, p. 213.

[34] Bango Torviso, 1994, p. 294.

[35] L. Grau Lobo, *Cruz de Ferro del puerto de Foncebadón*, in *Luces de Peregrinación*, 2003, p. 336.

[36] F. Singul, *Historia Cultural do Camiño de Santiago*, Vigo 1999, p. 177.

[37] M. Núñez, *Arquitectura prerrománica. Historia da Arquitectura Galega*, Santiago 1978, pp. 197-201; R. Yzquierdo Perrín, *Arte medieval (I), Galicia. Arte,* t. X, A Coruña 1995, p. 96.

magine romanica della Vergine, collocata su di un piedistallo del muro attiguo. Testimoni muti di questo avvenimento furono il calice e la patena medievali[38], due preziosi oggetti di oreficeria romanica in argento, quasi interamente dorati, realizzati nella seconda metà del secolo XII. Il calice è composto da una coppa semisferica, da un gambo con un nodo sferico decorato con archi e motivi vegetali e da una base a tronco di cono. La coppa ha un'incisione sul bordo con l'iscrizione: HOC SACRATUR QUO CUNTIS VITA PARABATUR. Vi è un altro testo nella parte semicircolare della base: IN NOMINE NOSTRI IHESU CHRISTI ET BEATE MARIE VIRGINE. La patena è circolare ed è decorata con sei lobi in rilievo; al centro è incisa la mano di Dio nell'atto di benedire. Le ampolle-reliquiario che conservano i resti della carne e del sangue del miracolo eucaristico sono datate alla fine del secolo XV, realizzate grazie al patrocinio dei Re Cattolici, i quali passarono in quel luogo nel 1486[39]. Le ampolle, di cristallo di rocca, sono coronate da due piccoli angeli metallici, le cui mani sorreggono un calice ed una patena, e sono conservate in una piccola scatola d'argento.

[38] M. Larriba Leira, *Cáliz y patena. Santuario do Cebreiro*, in *Galicia no Tempo*, Catalogo della mostra, Santiago 1990, pp. 217-218.

[39] J. Delgado Gómez, *El Camino Francés en su tramo lucense*, A Coruña 1993, p. 30.

[40] A. Rosende Valdés, *Peregrinos no Monte do Gozo*, in *Santiago, Camiño de Europa*..., 1993, pp. 334-335; Mª. D. Vila Jato, *Gregorio Español en el Retablo de la Capilla de las Reliquias de la Catedral de Santiago*, in "Archivos Leoneses", XXXIII, 65 (1979), pp. 123-132; Idem, *Escultura manierista*, Santiago 1983, pp. 86 e 98-101.

[41] Bango Torviso, 1994, p. 339.

Alla fine del cammino: la gioia del pellegrino sul monte del Gozo

Una delle rare testimonianze iconografiche sull'arrivo dei pellegrini al monte del Gozo – il *Montjoie* dei francesi –, situato nei dintorni della città di Santiago, è offerta da un rilievo degli stalli del coro della cattedrale di Santiago, riutilizzato nel retablo della cappella delle Reliquie ed attualmente nel museo della cattedrale. L'opera fu scolpita verso il 1596 dallo scultore Gregorio Español[40], che evidenzia un interesse narrativo e naturalista, di stile proto-barocco. Il rilievo riassume lo spirito di concordia e gioia del pellegrinaggio giacobeo nella tappa finale: alcuni pellegrini raggiungono la cima di questa collina e stupiscono di fronte all'agognata visione di Compostela. Fra le tradizioni più caratteristiche della cultura popolare del pellegrinaggio giacobeo vi era quella della "incoronazione" del primo pellegrino del gruppo che raggiungeva la cima, che veniva chiamato "re della peregrinazione". In questa tavola – realizzata probabilmente dopo che lo scultore ha potuto ammirare *in situ* il comportamento di un gruppo di pellegrini –, alcuni di essi si trattengono ancora bevendo il vino dalla borraccia che pende dal bastone di ciascuno. È un elemento che costituisce un divertente appunto di naturalismo folcloristico di chiara tendenza barocca, che coincide altresì con il giubilo che il fatto di essere giunti a Santiago doveva comportare per i giacobei. La visione, in lontananza, delle torri della cattedrale non lascerebbe indifferente nessuno. Soprattutto dopo avere camminato per settimane o mesi. Perciò questo monte era un luogo in cui manifestare la gioia spontanea e, nel Medioevo, offrire elemosine – questa volta in moneta, non in pietra come a Foncebadón – nella cappella che Diego Gelmírez aveva fatto ricostruire[41].

Rimangono sufficienti testimonianze di pellegrini di diverse epoche che elogiano questo luogo così proiettato verso la grazia e l'espressione dei sentimenti. Il chierico bolognese Domenico Laffi, che compì il pellegrinaggio a Santiago in tre occasioni –1666, 1670 e 1673 –, ne lasciò testimonianza dopo il secondo viaggio. Laffi redasse e pubblicò a Bologna, nell'anno del suo terzo pellegrinaggio, una riflessiva relazione intitolata *Viaggio in Ponente a S. Giacomo di Galitia e Finisterre* (1673). In mezzo al gran numero di dati che ci offre, emerge il fatto che la cultura barocca non disprezza l'esperienza del pellegrinaggio giacobeo, grazie al quale il cammino conserva il proprio vigore. L'itinerario di Laffi coincide, a parte piccole deviazioni, con quello descritto nel libro V del *Codice Calixtino*. Poco prima di arrivare a Santiago indica

quanto segue: «Camminammo lo spazio di mezza "lega" arrivando sulla sommità di un monticello chiamato monte del Gozo dal quale contemplammo il tanto sospirato e agognato Santiago, che si trovava alla distanza di una "lega". Avvistato così all'improvviso, cademmo in ginocchio, e fu così grande la gioia che apparirono lacrime nei nostri occhi e cominciammo a cantare il *Te Deum*»[42].

Un viaggio alle origini: il monte di San Gregorio (Padrón)

Non appena conclusa la peregrinazione e compiuti tutti i rituali richiesti presso l'altare dell'apostolo nella cattedrale di Santiago, molti pellegrini effettuavano, in aggiunta, una continuazione del proprio viaggio visitando un altro santuario galiziano. I più frequentati erano la chiesa di Santa María das Areas, a Finisterre, visitando il capo della fine del mondo; la chiesa di Santa María de Muxía; la chiesa di San Andrés de Teixido o quella di Santiago de Padrón ed i luoghi di Iria Flavia vincolati alla predicazione dell'apostolo.

In questo ambito, una menzione speciale merita il monte di San Gregorio, nei dintorni del paese Padrón, luogo giacobeo di particolare significato, essendo legato alla memoria storica delle tradizioni giacobee dell'evangelizzazione dei confini della Spagna e del trasferimento dei resti dell'apostolo san Giacomo dalla Palestina alla Galizia. Padrón, Iria Flavia e il "Santiaguiño do Monte" (fig. 3) sono elementi fondamentali in queste tradizioni. Nel 1484 il nobile slesiano Nicola da Popielovo, di passaggio a Padrón, visita la chiesa dove dice di aver «...visto la sedia sulla quale si era seduto san Giacomo, ed anche un'altra su di un'alta montagna in cui aveva predicato e dove fu edificata una piccola chiesa»[43]. Il monte di San Gregorio Padrón, di altezza più modesta rispetto a ciò che suggerisce Nicola da Popielovo, si trasforma in spazio sacro dotandosi di un sistema simbolico e di una serie di attributi sacri che rappresentano una "memoria" delle attività evangelizzatrici dell'apostolo san Giacomo il Maggiore in Galizia. Su una delle rocce che si trovano sulla cima del monte è stato eretto un altare per onorare la testimonianza evangelica di san Giacomo, con un'immagine in pietra dell'apostolo pellegrino accompagnata da un *cruceiro*. Nelle vicinanze di questo altare si trova una fonte cui si attribuiscono qualità miracolose, e poco vicino è stata edificata una cappella dedicata a san Giacomo. Come complemento qualificato al santuario, è stata allestita una Via Crucis – con scalini e corrispondenti stazioni della Via Dolorosa – sul cammino di accesso al monte. Si tratta, a rigore, dell'organizzazione di un particolare *sacromonte* spagnolo in un luogo intimamente legato alla memoria giacobea, uno spazio naturale destinato ad evocare – per mezzo del paesaggio (le rocce naturali e il loro ambiente) e dei valori della tradizione –, l'evangelizzazione giacobea dei confini occidentali della Spagna.



3. *Santiaguiño do Monte* (Arquivio Fotografico Xacobeo, Xunta de Galicia, Spagna).

[42] P. Caucci von Saucken, *Il Cammino italiano a Compostella*, Perugia 1984, p. 376; Idem, *Domenico Laffi*, Viaggio in Ponente à S. Giacomo di Galitia e Finisterrae, in *Santiago, Camiño de Europa...*, 1993, pp. 462-463; *Viaje a Poniente. Doménico Laffi Boloñés*, prologo, traduzione e note a cura di C. Crespo Caamaño, Santiago 1992; D. Gambini, *La Galizia nel* Viaggio a Ponente *di Domenico Laffi*, in *I Testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia*, Perugia 1983, pp. 79-109; *A Journey to the West by Domenico Laffi. The Diary of a Seventeenth-Century Pilgrim from Bologna to Santiago de Compostela*, traduzione e commento a cura di J. Hall, Leiden 1997.

[43] Si riferisce al *pedrón* (ara romana dedicata a Nettuno, dove, secondo la tradizione, i discepoli di san Giacomo legarono la barca che trasportava il suo corpo), le rocce sulle quali avvenne la predicazione ed alla primitiva cappella del "Santiaguiño do Monte". Queste note scritte nel racconto di viaggio di Popielovo si possono trovare in J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*, vol. I, Salamanca 1999, pp. 288-289.

A mo' di conclusione

Il bagaglio culturale e simbolico del cammino di Santiago – il suo itinerario sacro, i paesaggi freschi o desolati, i fiumi e monti che attraversa, pieni di tradizione e memoria –, nell'arco di più di mille anni si è concretizzato con la creazione e lo sviluppo di un'infrastruttura fisica e assistenziale – tratti di strada, ponti, ricoveri –, con la creazione di città, la costruzione di chiese, monasteri e cattedrali e, soprattutto, con la felice comparsa di una sensibilità caritativa e ospitale considerata come uno dei segni di identità più caratteristici della peregrinazione occidentale. A ciò si aggiunge il valore simbolico della montagna, luogo solitario e aspro, spazio di ascesi e di orazione, in cui è possibile trovare la consolazione dell'ospitalità e dell'accoglienza, o dove la possibilità di incontro con il sopraterreno, con il miracolo, con la memoria apostolica dell'evangelizzazione, può essere una via di più facile accesso rispetto ad altri luoghi meno appartati. Forse questo avviene perché la montagna risulta più vicina al cielo, e può servire al pellegrino come punto di osservazione privilegiato dal quale scrutare il mondo sensibile – la cattedrale di Santiago, già molto vicina –, o come sublime finestra per scorgere la gioia del mondo futuro.



Spagna, cattedrale di Santiago de Compostela *(L. Musso)*





Santiago, pellegrini *(J. Remuñán)*





Santiago, pellegrini *(J. Remuñán)*

Il *Sacrum* inteso come categoria del paesaggio culturale contemporaneo*

Magdalena Swaryczewska

L'adattamento dei monumenti al fabbisogno moderno

L'eredità intellettuale e materiale è una delle più preziose e più ovvie prove di autonomia e di identità culturale e una patente di appartenenza alla civiltà. I monumenti raffigurano inoltre una serie di valori materiali e d'utilizzo comunemente riconosciuti, sono fonte di emozioni positive ed estetiche. Sono fondamentali per la coscienza e l'orgoglio nazionale, per i legami con l'eredità della storia. Purtroppo sono anche sottoposti alle regole del libero mercato e alla lotta per lo spazio. Per questo motivo il recupero delle eredità si basa sugli innumerevoli e non sempre felici compromessi, derivanti dalla convinzione che è doveroso legare strettamente la sorte dei monumenti con l'inventiva e la condizione economica di un paese.

È un modo di pensare molto comune, poiché i monumenti conservati bene ed utilizzati in modo appropriato possono stimolare positivamente varie forme di sviluppo economico. Insieme con i valori naturalistici, essi formano una proposta principale nell'offerta turistica di ogni regione. Utilizzando i monumenti andiamo incontro, volenti o nolenti, a parecchie attese contemporanee e fabbisogni degli abitanti, degli ospiti e del mondo del *business*[1].

Il carattere particolare dei santuari

Una posizione particolare fra i monumenti è mantenuta dalla successione ereditaria dell'arte sacra. Essa può rappresentare una scultura, una pittura o un'architettura distinta dai valori religiosi, ma anche un loro ampio ambiente, unito all'idea del paesaggio[2], in questo caso un *paesaggio sacrale*. Benché nella tradizione culturale abbiamo innumerevoli esempi della sacralizzazione delle forme di paesaggio aperto – i monti, gli alberi o l'acqua[3] – qui ci interessa soprattutto l'ambiente circostante del monumento che rimane sotto una prepotente influenza formale, emozionale e funzionale.

Il paesaggio sacrale è subordinato a varie attività e deve rispondere alle esigenze che si trovano in evidente e reciproca contraddizione. Prima di tutto fa da sfondo alle reliquie oppure è esso stesso una reliquia, ed esige quindi rispetto con un comportamento di raccoglimento e allontanamento di pensieri terreni. Eppure, proprio i pensieri terreni generano nei luoghi sacri un indescrivibile chiasso semantico, visuale e acustico legato alle necessità dei credenti e alla commercializzazione onnipresente.

L'esperienza chiaramente dimostra come sia difficile mantenere la distanza fra sfera del sacro e sfera dei servizi necessari in un santuario[4]. Il pellegrino desidera arrivare il più presto possibile alla meta, ma deve anche essere servito in modo effi-

* Traduzione di Ewa Dorota Scholl Aruga. Revisione di Zofia Wiesiołek.

[1] La problematica è stata largamente discussa nella pubblicazione universitaria di K. Pawłowska e M. Swaryczewska, *Ochrona dziedzictwa kulturowego-zarządzanie i partycypacja społeczna*, Kraków 2002.

[2] Il paesaggio è: «...la fisionomia dell'ambiente che ci circonda, sia quello "naturale", perché opera della natura, che quello "culturale", dove l'autore è l'uomo», secondo J. Bogdanowski, *Kompozycja i planowanie w archtekturze krajobrazu*, Kraków 1976, p. 7.

[3] A. Jackowski, *Święta przestrzeń świata. Podstawy geografii religii*, Kraków 2003, cap. 4: *L'ambiente naturalistico e il* sacrum *nelle religioni del mondo*.

[4] M. Swaryczewska, *Kalwaria Zebrzydowska jako dobro kultury*, Kraków 2003.

ciente e lasciare un'offerta adeguata. Tutto questo gli deve essere reso più facile organizzando collegamenti, parcheggi, negozi e ristoranti. Al giorno d'oggi, tuttavia, la quantità dei pellegrinaggi e delle relative infrastrutture supera la capienza dello spazio organizzato 300 o 400 anni fa, e quindi si rompe il confine del *sacrum*, che con disinvoltura si unisce alla corrente della vita moderna, sociale ed economica.

Questo problema è troppo spesso ignorato dalle amministrazioni e dai progettisti, poiché costituisce una palese conseguenza della modernizzazione di strutture storiche e del progresso civilizzatore. Pare anche non importante il confronto con drammatici problemi organizzativi ed economici con i quali si lotta quotidianamente per salvaguardare e conservare i monumenti [5]. Tuttavia, non bisogna dimenticare che la gerarchizzazione o la valorizzazione degli elementi dello spazio, ma soprattutto dello spazio sacrale, è interamente legata all'eredità materiale e spirituale del genere umano [6].

La sfera del *sacrum*

I concetti di *profanum* e di *sacrum* hanno un ruolo chiave nella descrizione e nell'ordinamento del mondo che ci circonda. In verità essi si riferiscono al concetto dualistico di percepire la realtà, peraltro non necessariamente pertinente alla categoria del mondo esteriore. Se ci riferiamo alla Cina, sarà la Cina dove la cosmologia si basa sulle equivalenti ma contrastanti forze *jin* e *jang* [7]; se ci riferiamo all'India, sarà l'India dove la filosofia Sāṁkhya impone l'esistenza di due diversi elementi: *puruṣa* e *prakṛti* [8]; se ci riferiamo all'Occidente, sarà quello in cui il passato è «... il corteo di nazioni *terrestri* che vive secondo l'essere umano, e *celesti* che vive secondo Dio...» [9], e dove l'opposta e reciproca stimolazione, forse addirittura lotta, è un elemento di equilibrio universale.

All'atto della creazione, il *sacrum* emerge dal *profanum*, così come il *cosmo* sorge dall'impersonale *caos.* Nell'amorfo *caos* manca la direzione e la conoscenza. Il cosmo, invece, è una dimensione ordinata, ubbidiente al processo del creato come l'opera divina è ubbidiente alla volontà del Creatore e possiede aspetti della santità [10]. Tali caratteristiche acquistano sulla terra posti particolari e preferiti, primi archetipi del *sacrum.* È per tale motivo che un luogo sacro è governato dai propri segreti e dai codici interni ed è sempre distintamente individuato. Il confine fra il *profanum* e il *sacrum* è uno strappo alla continuità dello spazio, un ingresso che stabilisce un percepibile segnale del passaggio che separa le forze nemiche da quelle amiche, l'esterno dall'interno, l'ignoto dal conosciuto [11].

La forma del confine

Il dubbio del confine discusso sul piano prossemico appartiene ai pensieri non verbali, legati al territorio e all'incidenza [12]. In realtà il confine, oppure lo spazio del passaggio, non deve essere una barriera fisica, anche se è più facile tracciare e difendere [13] un confine così certo. Importante è l'univocità e la leggibilità della divisione oppure delle altre circostanze convincenti, che inducono a rispettare la dualità della natura dell'oggetto [14]. Per questo motivo i confini dello spazio sacrale possono imporsi e presentarsi concentrici ma anche assumere una forma materiale o mentale.

L'idea della piena e visiva suddivisione del *sacrum* deriva dai gruppi di culto megalitici dell'Europa e dell'Asia [15]. L'esempio attuale del confine realmente tracciato fra il *sacrum* e *profanum* sono le recinzioni dei cimiteri oppure le strutture por-

[5] Negli anni 1992-2004 l'autrice ha svolto funzioni di restauratrice dei monumenti della Kalwaria Zebrzydowska. Il presente Santuario dei padri benedettini, fondato dal governatore del voivodato di Cracovia Mikołaj Zebrzydowski negli anni 1602-1627, fu il primo e il più grande sul territorio della Polonia; ma anche la più bella fondazione sulla Passione della Vergine Maria nello stile del barocco manieristico e tipico della vecchia nobiltà polacca, conservato in ottimo stato. Dall'anno 1999, insieme con il territorio circostante, il paesaggio storico di Pogórze figura sulla lista del Patrimonio Mondiale Naturale e Culturale dell'UNESCO.

[6] K. Budziło, *Treść krajobrazu kulturowego.* Quaderni Scientifici del Politecnico di Cracovia, Corso di Architettura n. 46, Kraków 2002, *Credenze religiose, culto dei morti*, p. 231.

[7] W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1996, p. 240.

[8] T. Herrmann, J. Jurewicz, B. J. Koc, A. Ługowski, *Mały Słownik Klasycznej Myśli Indyjskiej*, Semper, Warszawa 1992, p. 88. Anche A. L. Basham, *Indie od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1964, p. 399.

[9] Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XV, § XXVII, tradotto da ks. Władysław Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, p. 592.

[10] M. Eliade, *Sacrum e profanum. O istocie religijności*, Warszawa 1996, pp. 15-16.

[11] Eliade, 1996, p. 19.

[12] E. T. Hall, *Ukryty wymiar*, Warszawa 1997, p. 9.

[13] P. Tyszka, *Postrzeganie granicy w Średniowieczu - przestrzeń w kulturze*, in "Kultura i Społeczeństwo", XXXIX (1995), n. 1.

[14] «E Mosè disse al Signore: Il popolo non può uscire sul Monte Sinai, perché Tu ci hai avvertito dicendo: "Disegna il confine attorno al monte e abbilo come Santo"» (*Esodo* 19,23).

[15] Il significato simbolico del giardino e di varie forme degli alberi nell'arte nel paesaggio sacrale sono descritte nella pub-



1. *Santuario della Santa Croce a Międzylesie vicino Dobre Miasto con una netta delineazione del confine del* sacrum (M. Swaryczewska).

2. *Piccola cappella warmiense, vicino alla strada, circondata dal* Giardino del Paradiso *in miniatura* (M. Swaryczewska).

ticate dei santuari, che stabiliscono una fondamentale/locale riproduzione di *axis mundi.* Siffatti e netti limiti architettonici attorno ad una composizione centrale e dominante sono caratteristici per le fondazioni del XVII e XVIII secolo (fig. 1). Uno spazio piuttosto piccolo ed un esplicito carattere architettonico del *sacrum* permettono di conservare una zona di silenzio durante la preghiera, naturalmente a costo di rinunciare ai profitti economici e ad altre funzioni supplementari[16]. Una simile e totale separazione dello spazio sacro è molto spesso adottata nelle piccole cappelle e statue vicino alle strade, dove più di una volta vediamo giardini in miniatura o alberi piantati sul modello del *bosco sacro* (fig. 2).



La zona del *sacrum* può anche essere interpretata come campo di veduta sul complesso sacrale. In questo caso, l'indicazione precisa di confine è data dalle piccole cappelle situate a fianco delle strade d'ingresso. Tale ordine è ben leggibile se il luogo sacro è situato in una valle, anche se

blicazione di M. Swaryczewska, *Ogród i drzewo w europejskiej tradycji kulturowej,* Materiali dal seminario scientifico "Giardini dei santuari e dei monasteri. Ricostruzione, rivalutazione, cura", Associazione "Giardini della Slesia Inferiore", Curia Metropolitana di Wrocław, Pontificia Facoltà di Teologia di Wrocław, Accademia Agricola di Wrocław, Wrocław 2003. Il problema della simbologia dell'albero è stata l'idea guida della conferenza di M. Swaryczewska, *Ogród orientalny w sztuce. Drzewo w poezji i na jedwabiach Orientu,* nel ciclo *Interdyscyplinarne Seminarium Euroazjatyckie* della dr hab. Jadwiga Pstrusińska, Università Jagiellonica, Istituto di Filologia Orientale, Kraków 2001-2002. Pubblicazione in preparazione.

[16] «Era prossima la Pasqua dei Giudei e Gesù salì a Gerusalemme. Trovò nel tempio i venditori di buoi, di pecore e di colombe e i cambiavalute seduti, e fattasi una frusta di funicelle scacciò tutti dal tempio, anche le pecore e i buoi, disseminò il denaro dei cambiavalute, rovesciò i banchi e disse ai venditori di colombe: "Portate





3. *Segnale del confine* sacrum *accanto alla strada d'ingresso. Piccola cappella d'introduzione al santuario di Stoczek Warmiński* (M. Swaryczewska).

4. *Il* sacrum *nel paesaggio aperto. In lontananza santuario della Passione di Maria Vergine a Kalwaria Zebrzydowska* (M. Swaryczewska).

in pratica le relazioni paesaggistiche e semantiche spesso vengono cancellate dalle costruzioni o dall'alberatura impropriamente progettate (fig. 3). La salvaguardia della zona del *sacrum* in questo caso è molto più complicata poiché deve basarsi sugli studi pianificati e paesaggistici che indichino modelli di rappresentazione, la posizione e la cubatura delle costruzioni.

Incontriamo anche costruzioni la cui influenza formale non arriva molto distante e la sfera d'esplicita esposizione si allarga a tanti chilometri intorno. Qui, decisiva è la configurazione del terreno che solitamente somiglia al simbolico *sacro monte* (fig. 4). In ogni modo, lo spazio sacrale di questo tipo lascia un'impronta fortissima e la salvaguardia incontra non poche difficoltà. Abbiamo a che fare con un *paesaggio* vastissimo, ovvero con un insieme visivo per definizione non omogeneo sotto l'aspetto fisionomico, funzionale ma sopratutto d'appartenenza [17]. In tali condizioni è molto difficile introdurre un sistema per salvaguardare valori emotivi, o discutere di confini fisici, o persino simbolici, del *sacrum*, anche se si conoscono situazioni dove pellegrini alla vista del santuario ancora lontano si buttano in ginocchio [18].

Un impagabile alleato diventa, allora, l'intervento di restauro il cui obiettivo è la conservazione di elementi tradizionali del paesaggio culturale [19], tra cui l'apertura del campo visivo e l'esposizione. Le condizioni di tutela devono tuttavia essere scritte nelle leggi locali, ossia accettate dalla collettività del luogo, la quale solitamente desidera maggiormente disporre dei terreni edificabili e dell'industria che non usufruire del panorama sulla reliquia più grande [20] (fig. 5).

Le trasformazioni della sfera del sacrum

Il *sacrum* nel contesto vicino o lontano è sottoposto a continue trasformazioni, adeguate allo sviluppo, alle mode e al fabbisogno locale. Siffatte trasformazioni, danno un importante contributo allo sviluppo economico, ma sono minacce reali ai valori estetici e simbolico-emozionali [21]. In realtà, in misura più o meno grande, nemmeno un ordine di simboli e confini pienamente leggibili salvaguarda oggi il carattere diverso, eccezionale della sfera sacrale. Essa è non solo intrasformabile, ma viene anche ridotta e sostituita da altre forme d'utilizzo. Questo deve destare preoc-

via questa roba di qui e non fate della casa del Padre mio una casa di mercato"» (*Giovanni* 2,13-16).

[17] M. Swaryczewska, *Prawno-finansowe podstawy ochrony dziedzictwa kulturowego*, in *Zachowane – ocalone? O krajobrazie kulturowym i sposobach jego kształtowania*, a cura di Iwona Liżewska, Olsztyn 2003, p. 79.

[18] Sul Sacro Monte di Zebrzydowska tale distanza è di 3-4 km, che un tempo il pellegrino molto spesso percorreva in ginocchio.

[19] Nella legge più recente sul *Paesaggio culturale* esso è menzionato al primo posto fra i monumenti immobili, soggetti alla tutela e salvaguardia. La legge sulla tutela dei monumenti del 23 luglio 2003, si trova in *G.U.*, n. 162, p. 1568 del 17 settembre 2003, art. 6, p. 1.

[20] Da 10 anni a Kalwaria Zebrzydowska si trascina un conflitto fra il restauratore dei monumenti e la popolazione locale per il mantenimento del campo panoramico del monte Żar con il Golgota e la Basilica dei padri Bernardini (vedi fig. 16).

[21] M. Swaryczewska, *Sacrum w krajobrazie wsi. Związki funkcjonalno-przestrzenne sacrum i profanum w tradycji i współczesności*, Paesaggio e giardino rurale, VI Forum di Architettura del Paesaggio, Lublin 16-17 ottobre 2003, vol. II, *Tradizioni e paesaggio contemporaneo rurale*, a cura di J. Janecki, Z. Borkowski, Lublin 2004.





5. *Le deformazioni del paesaggio nella sfera del* sacrum. *La strada d'ingresso a Kalwaria Zebrzydowska* (M. Swaryczewska).

6. *L'omogeneizzazione dello spazio nel paesaggio urbano. Un moderno quartiere ad Olsztyn* (M. Swaryczewska).

cupazione per la dimensione culturale del futuro. Oggi formiamo un paesaggio degradato, dal contenuto caoticamente mescolato, e domani questo stesso paesaggio genererà caos in noi stessi[22] (fig. 6).

Ricercando relazioni funzionali e dimensionali del *sacrum* e del *profanum*, è stato analizzato un gruppo rappresentativo di luoghi barocchi di pellegrinaggio nella Polonia settentrionale, nella zona della storica diocesi di Warmia. Terra di boschi e di laghi, è una regione multiculturale, dove nel corso della storia plurimillenaria si sono intrecciate le sorti di prussiani, polacchi, tedeschi e lituani. Questa terra ha avuto una storia tempestosa, anche senza aver conosciuto le guerre sante; e la Controriforma si è espressa qui nella costruzione di cappelle, chiese e santuari che confermavano l'attaccamento alla fede degli avi. Oggi essi costituiscono una ricca e diversificata eredità materiale e spirituale, mentre la secolare devozione del popolo obbliga a chiamare questa terra la Santa Warmia. Gli studiosi di storia della terra warmiense registrano 14 centri di pellegrinaggio rilevanti, conservati e funzionanti fino ad oggi. Essi sono sorti in un arco di tempo che va dal Medioevo fino alla fine del XIX secolo, e ognuno di essi è legato ad una storia diversa e interessante[23]. Essi presentano anche un vasta gamma di stili architettonici e di composizioni paesaggistiche (fig. 7).

[22] «La dipendenza dell'essere umano dalla dimensione culturale è una di quelle dipendenze, nelle quali sia l'essere umano che l'ambiente fanno parte della formazione reciproca di se stessi». Hall, 1997, p. 13.

[23] J. Chłosta, *Słownik Warmiia*, Olsztyn 2002, *I santuari di Warmia*, pp. 305-308.



7. *Il panorama di Kalwaria Głotowska vicino a Dobre Miasto* (M. Swaryczewska).





8. *Santuario a Święta Lipka, molto interessante e ottimamente conservato, ma dominato dalla commercializzazione* (M. Swaryczewska).

9. *Il famoso organo di Święta Lipka con uno sfarzoso prospetto e figure animate* (M. Swaryczewska).

Per scopi scientifici si è scelto il complesso devozionale di chiese barocche fra Kętrzyn e i dintorni di Orneta. In gran parte si tratta di fondazioni vescovili con una plurisecolare tradizione ad altissimo livello artistico, confrontabili dal punto di vista architettonico, che operano in condizioni economico-sociali diametralmente opposte.

Il sito più antico e più bello è la Święta Lipka, menzionata come luogo di culto della Vergine Maria già nel XV secolo. La sontuosa chiesa intitolata alla Visitazione della Santissima Vergine Maria fu fondata dai Gesuiti alla fine del XVII secolo. La Święta Lipka, famosa per i bellissimi concerti d'organo, è ritenuta il santuario più grande e più popolare della Polonia settentrionale. Il Santuario e tutte le costruzioni attigue sono in ottimo stato, i lavori di manutenzione sono eseguiti correntemente, dappertutto si vede ordine e ricchezza. Il *paesaggio sacrale* ha pagato però un prezzo molto alto. Il bellissimo e monumentale santuario è circondato da un chiassosissimo mercato dove regnano Coca Cola e autobus parcheggiati. All'interno del porticato attiguo alla Via Crucis fioriscono negozi con i ricordini, e la moderna architettura alberghiera è una storpiatura della forma e della fattura regionali. Si ha l'impressione che negozi, parcheggi e ristoranti siano la meta principale dei pellegrini e che il chiasso civilizzatore sommerga completamente le preghiere. Indubbiamente ne soffrono i legami tradizionali fra il *sacrum* e il *profanum* e sono state distrutte e smarrite le relazioni che da secoli costruivano la cultura emozionale e il rispetto per le questioni di ordine superiore. Sono state mescolate categorie funzionali e semantiche, ovvero il *cosmo* è diventato il *caos* (figg. 8 e 9).

Altra costruzione analizzata è il santuario della Madre di Dio e della Pace a Stoczek Warmiński. Il culto dura qui dal XIV secolo, le costruzioni risalgono invece al XVII secolo e sono curate in questo momento dai padri Marianisti. A causa della sua posizione periferica la Stoczek Warmiński divenne di frequente posto d'internamento per i capi della Chiesa e si presenta parecchio più modesta. I lavori di manutenzione si svolgono senza fretta e gli ospiti giungono saltuariamente alla piccola Casa del Pellegrino. A parte il parcheggio costruito in modo poco felice, l'ambiente circostante ha mantenuto invece i segni evidenti del paesaggio sacrale, sotto forma di viali e cappelle d'ingresso, grazie anche alla natura assopita della campagna warmiense. Però, l'infrastruttura turistica che sta sorgendo e i piani di sviluppo locale sono in stridente contrasto funzionale ed estetico con la sfera di influenza indiretta e diretta del *sacrum* (figg. 10 e 11).





10. *Il parcheggio, infelice, e il circondario mal funzionante del santuario a Stoczek Warmiński* (M. Swaryczewska).

11. *Stoczek Warmiński. È in corso la ricostruzione molto lenta degli edifici monastici* (M. Swaryczewska).

Diversa si presenta la situazione a Krosno. Il culto della Madre di Dio era già documentato nel XIV secolo, mentre la tenuta e la chiesa intitolata alla Visitazione della Santissima Vergine Maria furono fondate all'inizio del XVIII secolo. Particolarmente interessante si presenta la sfera del *sacrum*, indicata da piccole cappelle disseminate nella vasta pianura. Il santuario barocco di grande bellezza sorge sul vasto e vuoto prato e non ha assolutamente nessuna infrastruttura turistica, anche se occasionalmente si svolgono qui le sagre e le feste più importanti. Osservando però lo stato attuale vediamo che esso tende verso una lenta degradazione, poiché né la parrocchia né le autorità locali sono in grado di salvare questo gioiello d'architettura dall'imminente collasso strutturale (figg. 12 e 13).

La quarta costruzione analizzata è un santuario completamente dimenticato, intitolato all'Esaltazione della Santa Croce a Chwalęcin costruito come *votum* agli inizi del XVIII secolo. La chiesa, situata in una pittoresca ansa del fiume domina un piccolo villaggio. Del santuario si è conservato l'arredamento, anche se molto rovinato, e un insieme imponente di dipinti sulla volta. Il resto è in uno stato di totale degrado. Qui è assente l'afflusso turistico, ma anche un responsabile fisso e dunque

12. *Pittoresco santuario intitolato alla Visitazione della Santissima Vergine Maria a Krosno, privo di infrastruttura turistica* (M. Swaryczewska).

13. *Il prospetto organistico a Krosno* (M. Swaryczewska).









14. *Un santuario dimenticato, intitolato all'Esaltazione della Santa Croce a Chwalęcin* (M. Swaryczewska).

15. *I dipinti rovinati dall'acqua e l'organo rovinato all'interno della chiesa* (M. Swaryczewska).

mancano anche i mezzi finanziari per la conservazione della costruzione. Ma se lo stato dei monumenti è pietoso, nonostante tutto qui regna il silenzio che invoglia alla preghiera e alla meditazione (figg. 14 e 15).

Sulle contraddizioni e necessità del sacrum *nel paesaggio*

I quattro casi descritti rappresentano il diverso stato di conservazione dei monumenti, ma anche un livello diverso di dinamismo e di sviluppo economico. È difficile negare la reale e lineare correlazione fra questi fattori, perché è chiaro che gli introiti provenienti dal turismo devozionale sono fondamentali per il mantenimento dei santuari e che la mancanza delle infrastrutture influisce negativamente sulla situazione finanziaria e tecnica dell'edificio.

Un terzo fattore attinente al contesto dello spazio, ossia *il paesaggio sacrale*, resta condizionato in modo totalmente inverso. Più i monumenti prosperano, più peggiora il contenuto simbolico del paesaggio sempre più degradato dal commercio, dai servizi e dai parcheggi.

L'interrogativo che ci si pone è perché il movimento devozionale e turistico, fattore importante per la conservazione della realtà architettonica, di regola minacci la diversità ed integrità del *sacrum.* Sappiamo che la commercializzazione del paesaggio sacrale è regolata da una sorta di lotta per la sopravvivenza, per salvare i monumenti e le elementari necessità del pellegrino. È un paradosso peculiare, perché bisognerebbe trattare la relazione fra il *sacrum* e il *profanum* come un valore rilevante per il pellegrino ed essa più è facile da distruggere e più difficilmente si ricostruisce (fig. 16).

L'uomo religioso ha acquisito la capacità di distinguere e di dividere le questioni laiche da ciò che è sacro[24], e una rappresentazione dualistica del mondo composta dal *sacrum* e dal *profanum* fa parte dell'eredità culturale universale. Quando gestiamo, progettiamo oppure studiamo, siamo costretti a scegliere fra l'accettazione e la negazione di tali valori[25].

Le esperienze precedenti in questa materia non sono delle migliori. In Polonia c'è stato un periodo quarantennale in cui il potere politico combatteva la Chiesa e si inculcava un modello di società senza fede e senza Dio. Successivamente c'è stata una assenza di investimenti, e insieme purtroppo un consenso molto diffuso ad

[24] Eliade, 1996, p. 16.

[25] M. Swaryczewska, *Sacrum e profanum w krajobrazie.* Materiali del seminario di restauro "Quali Chiese Qui e Adesso", in occasione dell'apertura della Fiera dell'Arte Sacra, Sacro-Expo, organizzata dalla Curia Metropolitana di Kielce e dalla Filiale dell'Associazione degli Architetti Polacchi di Kielce, Kielce, 2-5 giugno 2004. In stampa.



16. *Il Sacro Monte a Kalwaria Zebrzydowska. In primo piano le aree destinate ad essere edificate* (M. Swaryczewska).

abbassare drasticamente gli standard estetici che accompagnano gli edifici del culto. Non senza colpa restano anche gli ultimi dieci anni, nel corso dei quali c'è stato prima un impulso allo sviluppo economico seguito dall'attuale crisi. Il paesaggio culturale è diventato vittima di una situazione politico-sociale instabile, oggetto di speculazioni e platea per decisioni di pianificazione dilettantistiche.

Tuttavia tra un generale caos di pianificazione e l'omogeneizzazione dei significati del moderno paesaggio culturale [26], un dualismo culturale coscientemente coltivato può essere una delle ricette per mantenere la particolarità e la leggibilità del *sacrum.* Esiste quindi un urgente bisogno di considerare il criterio dei valori non materiali nella tutela dei monumenti, nella gestione del paesaggio, nell'amministrazione dello spazio, nei programmi didattici e nella fase progettuale [27].

[26] M. Eliade contrappone lo spazio omogeneo e il modo dualistico dell'essere credente. Eliade, 1996, pp. 15-16.

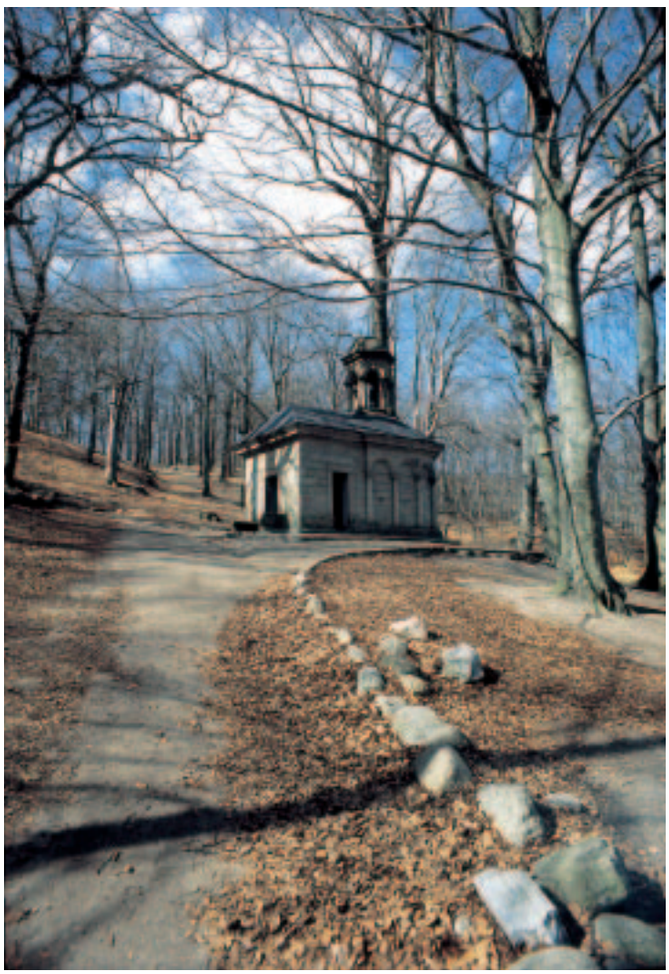
[27] L'ambiente circondario delle chiese e il paesaggio sacrale sono stati argomento delle tesi di ingegneria dei dottorandi da me guidati presso la Cattedra di Architettura del Paesaggio e dell'Agriturismo dell'Università di Warmia e Masuria a Olsztyn nel periodo 2004-2005.



Polonia, Kalwaria Wejherowska



Polonia, Kalwaria Wejherowska



Polonia, Kalwaria Wejherowska



Polonia, Kalwaria Pacławska

Croagh Patrick, contea di Mayo, nell'archeologia e nella storia d'Irlanda*

Gerry Walsh - Michael Gibbons

Introduzione

Croagh Patrick (circa 2500 piedi/756 metri) domina il panorama dell'area sud-orientale della contea di Mayo, sia fisicamente che spiritualmente (fig. 1). La sua mole, forse a causa della caratteristica forma piramidale, è stata investita dalla credenza popolare di profonde valenze religiose a partire almeno dal VI secolo dell'era cristiana. Una chiesa edificata sulla sua cima nel 1905 è tuttora aperta al culto (fig. 2). La catena di cui fa parte Croagh Patrick confina a nord con la Baia di Clew, con vaste estensioni di piatta distesa acquitrinosa, il *bog* irlandese, a sud e a occidente, infine con basse alture a oriente. Tale area elevata dai confini ben definiti digrada con progressione scenografica in una angusta fascia costiera, ricca di risorse agricole e marine.

Questa altura è meta privilegiata di un pellegrinaggio da annoverarsi tra i più antichi e prestigiosi che sopravvivono in Europa occidentale [1]. Il ciclo annuale comprende tre pellegrinaggi diretti al monte, il maggiore dei quali si compie nell'ultima domenica di luglio, mentre gli altri due hanno luogo nel giorno di Aoine Chrom-Dubh (l'ultimo venerdì di luglio) e il 15 di agosto, festa dell'Assunzione. La gente del luogo frequenta in genere i due pellegrinaggi minori. Non vi sono dubbi che il

* Traduzione di Esterino Adami e Alessandro Monti

[1] H. Hughes, *Croagh Patrick (Cruach Phádraig - The Reek): An Ancient Mountain Pilgrimage*, Westport 1991.



1. *La sommità di Croagh Patrick.*



2. *Chiesa di San Patrizio (1905) sulla cima di Croagh Patrick.*

pellegrinaggio principale costituisca uno dei grandi tesori culturali dell'Irlanda: in un mondo sempre più secolarizzato e reso asettico, la vitalità ininterrotta di tale evento costituisce un legame vivente sia con l'antica e autoctona spiritualità irlandese, sia con la pratica, di più vasto ambito internazionale, di venerare i luoghi elevati come punti di incontro tra Cielo e Terra.

Sebbene oggi il monte prenda nome dal santo nazionale d'Irlanda, Patrizio, pare che in epoca precedente fosse conosciuto con l'appellativo di Cruacháin Aigli, reso in latino come *Mons Aigli*, a sua volta tradotto da Colgan, in modo improprio, come Mount Eagle, ovvero "Monte dell'Aquila". In realtà il nome sembra derivare da un'antica denominazione della regione, come testimonierebbe il fatto che nello stesso testo ci si riferisce a Murrisk come a *Muiresc Aigli*. Talvolta in fonti scritte il monte appare anche come *Cruach*.

Le *Confessioni* di Patrizio non fanno menzione diretta del monte. La biografia tratta in particolare della vita spirituale del Santo, di modo che sono scarse e poco rilevanti le informazioni di specifico carattere geografico che si possono ricavare dalla narrazione. Le biografie di Patrizio datano a partire da oltre un secolo dopo la sua morte e contengono molto materiale mitologico, connesso alle rivendicazioni propugnate da diverse autorità ecclesiastiche del tempo. La più antica biografia a noi pervenuta data al tardo VII secolo, ed è conservata nel *Libro di Armagh*. Tireacháin, l'autore, riferisce che Patrizio ebbe da Dio indicazione di recarsi nel bosco di Foclut, località che in genere si ritiene essere situata nella parte settentrionale della contea di Mayo. Tireacháin narra che Patrizio ricevette sulla montagna il saluto e il benvenuto delle anime dei santi non ancora nati. A mano a mano che la figura di Patrizio assumeva un ruolo prominente nella storiografia come nella memoria folclorica popolare, aumentava anche il suo significato come strumento prezioso di propaganda. Il diffondersi del culto a lui dedicato procedette di pari passo con la crescita di Armagh come centro ecclesiastico predominante dell'isola [2].

La tradizione concernente la permanenza di Patrizio sul monte si sviluppò con un processo graduale nel tempo. Nel *Bethu Phátraic*, testo che risale al X secolo, il Santo digiuna sulla sommità del monte durante la Quaresima. Lì è tormentato da uccelli demoniaci, che egli allontana con il suono della sua campanella, per essere quindi alleviato nella sua penitenza da melodie gorgheggianti di bianchi uccelli angelici. La macerazione sul monte pare avergli fatto ottenere una grazia speciale da Dio, ossia il diritto di giudicare gli irlandesi nel giorno del Giudizio Universale. La tradizione secondo cui Patrizio bandì i serpenti dall'Irlanda risale al XII secolo e fu collegata al monte Croagh. Si disse che il Santo, mentre era sul monte, avesse fatto scomparire i serpenti in fondo alla Baia di Clew o nel baratro conosciuto come *Log na nDeamhan* ("il baratro del demonio"). Nelle versioni posteriori della tradizione, Patrizio sconfigge *Crom Dubh*, che possiamo considerare come una divinità o creatura demoniaca pre-cristiana, che il Santo ha sfidato anche in altre località elevate [3].

L'anno 432 dell'era cristiana è per tradizione la data di arrivo di Patrizio in Irlanda, il che induce a stimare attorno al 441 l'anno della sua presunta permanenza su Croagh Patrick. La seconda data sembra costituire un'aggiunta successiva, dovuta agli annalisti che cercavano di dare un senso alle cronologie cronachistiche. Tale cronologia risultava tuttavia problematica per l'interpretazione corrente, poiché papa Celestino inviò nel 431 un vescovo di nome Palladio agli "irlandesi che credevano in Cristo", proiettando così un'ombra di dubbio sul diritto di Patrizio a essere considerato un pioniere. Studi recenti hanno reintegrato il Santo nel ruolo di

[2] D. Ó'Cróinín, *Saint Patrick*, in *Armagh History and Society: Interdisciplinary Essays on the History of an Irish County*, a cura di Hughes e Nolan, Geography Publications 2001.

[3] Il nome *Crom Dubh* corrisponde a due personaggi della mitologia celtica. Al largo della costa settentrionale della contea di Mayo si trova una roccia nota come *Dum Briste* ("il forte rotto"), un tempo attaccata all'Irlanda, dove si rifugiò il re pagano *Crom Dubh*, che rifiutava di essere convertito da san Patrizio. Il Santo separò la roccia dalla terraferma con il suo bastone, lasciando morire il re. *Crom Dubh* è anche il dio celtico irlandese dei morti, trasformato successivamente in demone (N.d.T.).

primo missionario cristiano, anticipando il suo arrivo in Irlanda, che si situerebbe nell'anno 400 dell'era cristiana.

Il più antico riferimento contemporaneo a *Teampall Phádraig*, la chiesa sulla cima, sembra risalire all'anno 824, quando l'edificio sacro fu causa di una disputa tra gli arcivescovi di Tuam e di Armagh (oggi la cima è nel territorio della Diocesi di Tuam). Nel 1079 Toirdhealbhach O'Brien mise a sacco il monte nel corso di una spedizione contro Ruadhrí O'Connor e il 17 marzo del 1113 un fulmine uccise trenta pellegrini che digiunavano sulla cima. Jocelyn, un monaco circestense di origine scozzese che scrisse una vita di san Patrizio, menziona la pratica, corrente nel tardo XII secolo, di passare la notte digiunando sulla cima del monte. Nel 1432 papa Eugenio IV concesse un'indulgenza ai pellegrini che si recavano sul monte Croagh Patrick. Secondo la tradizione dopo il 1457 i frati agostiniani assunsero il controllo del pellegrinaggio, dopo aver ottenuto il permesso, tuttora valido, di stabilire un convento a Murrisk.

Nei secoli dopo la Riforma la Chiesa Cattolica dovette sostenere violenti e ripetuti attacchi; tuttavia la tradizione del pellegrinaggio continuò, tanto che se ne fa menzione nel 1652 e di nuovo nel 1798. L'*Atlante d'Irlanda* (1685) di Sir William Petty registra la presenza della chiesa sulla sommità del monte, testimoniando così la sua sopravvivenza, e, in modo indiretto, la relativa tradizione di pellegrinaggio, che dovette proseguire nonostante la repressione inglese. Un eremita/guida dei pellegrini, Robert Binn (o "Bob the Reek"), è menzionato come presente in cima al monte durante gli anni trenta del secolo diciannovesimo, ed è credenza che sia stato sepolto in loco. Nel 1903 l'arcivescovo di Tuam ristabilì la consuetudine di celebrare la messa sulla cima. L'ultima messa fu celebrata a *Teampall Phádraig* – che si ritiene essere la struttura originale eretta da san Patrizio –, il 14 agosto del 1904, quando il vecchio edificio fu sostituito dalla chiesa moderna, costruita con il denaro ricavato da una sottoscrizione. Il pellegrinaggio notturno non si compie più ufficialmente dal 1973, ma vi sono devoti tenaci che continuano ancora a praticarlo. È soprattutto popolare nella comunità nomade, custode di molte tra le forme di pietà tradizionale.



3. *Profilo del bastione che circonda la sommità di Croagh Patrick, visto da ovest.*

Le scoperte archeologiche del monte Croagh Patrick[4]

I ritrovamenti archeologici più significativi hanno consentito l'identificazione di una fortezza e di un complesso monastico, entrambi situati sulla sommità dell'altura conica. Il forte montano può costituire la prima prova tangibile di una presenza preistorica sulla cima. È difficile trovare riscontri con altre fortificazioni montane irlandesi. Solo il forte situato nell'entroterra del promontorio sul dorsale orientale del monte Brandon[5], in località Faha, è paragonabile in altezza (2500 piedi) al forte su Croagh Patrick; inoltre, il forte a Caherconree è situato su uno sperone di circa 2000 piedi. La presenza di un recinto sulla cima del monte Brandon è stata ipotizzata, senza aver tuttavia ricevuto conferma.

Il bastione che circonda la sommità di Croagh Patrick è visibile con chiarezza sulle fotografie aeree (fig. 3), insieme alle fondamenta di una ventina di capanne circolari situate al-

[4] G. Walsh, *Preliminary Report on the Archaeological Excavations on the Summit of Croagh Patrick*, in "Cathair na Mart", 14 (1994), pp. 1-11; *Croagh Patrick, Co. Mayo: archaeology, landscape and people,* a cura di L. Morahan, Westport 2001.

[5] F. Coyne e T. Collins, *Mount Brandon Co Kerry - Dingle's Holy Mountain*, in "Archaeology Ireland: Heritage Guide", 29 (2005).



4. *Uno dei siti delle capanne sul pendio occidentale di Croagh Patrick durante gli scavi, con Brendan Walsh e Michael Gibbons.*

l'esterno del bastione (fig. 4). Ceasar Otway ha descritto un imponente muro di massi ciclopici che nel 1839 era ancora in piedi sul lato nord della cima [6]. Parte della massicciata di pietra permaneva nel 1905, quando fu fotografata per la prima volta; essa fu in seguito spianata nel corso di vari lavori di modifica eseguiti sull'edificio di quella che è la chiesa attuale. Gli archeologi hanno investigato nel 1995 il bastione e i siti delle capanne (fig. 5). Delle perline di vetro e di ambra, che si ritiene datino dall'Età del Ferro, III secolo a.C., furono trovate nei pressi del bastione crollato più tardi (fig. 6). Perline di ambra o di vetro possono essere anche datate al primo periodo cristiano o più tardi ancora: è quindi possibile che il recinto facesse parte del complesso monastico sulla cima piuttosto che essere anteriore.

[6] C. Otway, *A Tour in Connaught comprising sketches of Clonmacnoise, Joyce country and Achill*, Dublin 1839.



5. *La sommità di Croagh Patrick con vista sulla baia di Clew.*





6. *Facciata interna del bastione che circonda la cima di Croagh Patrick, vista da sud.*

7. *Muro crollato all'interno dell'antico oratorio cristiano durante gli scavi.*

Altri edifici di carattere religioso situati su cime di monti sono: Slieve League (contea di Donegal), Mount Brandon (contea di Kerry), Slieve Donard (contea di Down), Church Mountain (contea di Wicklow) e Drung Hill (contea di Kerry). Abbiamo la descrizione dei resti di una chiesetta collegata a Sant'Aed Mac Bric, scoperti in un avvallamento proprio sotto la cima, sul lato orientale di Slieve League, dove si possono osservare anche ventisei *cairn* (mucchi di pietre) di piccole dimensioni, forse delle stazioni penitenziali. Ho potuto personalmente identificare un certo numero di fondamenta di dimore a forma imperfettamente circolare, che emergono dal manto di torba sulla parte occidentale della vetta e possono indicare come il monte fosse frequentato già in epoche storiche remote. Tali resti suggeriscono anche un possibile parallelo per le fondamenta delle capanne che sorgevano sulla cima e intorno Croagh Patrick. Sia il monte Brandon sia Slieve Donard sono collegati con figure che si ritiene fossero divinità pre-cristiane. In particolare, è significativo il caso del monte Brandon, in quanto la divinità in questione era Crom Dubh e sussisteva in loco una tradizione cristiana di pellegrinaggio. Due *cairn* neolitici sulla cima di Slieve Donard (monte che prende il nome da san Donard) possono essere stati utilizzati nel periodo cristiano rispettivamente come cappella e cella monastica. Anche Slieve Donard era legato a una tradizione di pellegrinaggio, che però si estinse nel secolo XVIII. La chiesa che sorge sulla sommità di Church Mountain è stata eretta al di sopra di un *cairn* preistorico, che era probabilmente una tomba a corridoio. Anche lì sussisteva una tradizione di pellegrinaggio e, sino al 1798, vi si diceva la messa una volta all'anno. Sulla cima di Drung Hill vi è un *cairn* del diametro di trenta metri, con una piccola piattaforma su cui vi è una croce "oghamica" (*ogham* è l'antico alfabeto irlandese). L'iscrizione è in gran parte indecifrabile e si riesce solo a leggere «Maqui R…». Secondo la tradizione la croce indica il luogo dove fu sepolto san Finian e fino all'inizio del XX secolo essa era meta di un pellegrinaggio annuale che si effettuava l'ultima domenica di luglio ("Domhnach na dTuras").

Primo periodo cristiano 500-1000 d.C.

Nel 1994 un programma di scavi archeologici sulla cima di Croagh Patrick portò alla luce e studiò un complesso costituito da bassi edifici, situato a oriente della chiesa costruita nel 1905 accanto al "letto di San Patrizio" (*Leaba Phadraig*). Gli scavi ebbero un successo straordinario. Una delle residue strutture si rivelò essere la parte inferiore di una costruzione in pietra (fig. 7) e fu interpretata come un oratorio (chiesa) a forma di chiglia di barca rovesciata, del tutto simile nel disegno al



8. *Oratorio di Gallarus.*

famoso oratorio di Gallarus nella penisola di Dingle, contea di Kerry (fig. 8). All'inizio furono espressi dubbi sul fatto che la struttura fosse un oratorio, in quanto la porta si apriva sulla parete orientale, invece di volgersi a occidente, com'è consueto. Ciò ha indotto a suggerire che potesse trattarsi di uno degli edifici secolari a pianta rettangolare, che diventarono popolari in Irlanda solo dopo il periodo (430-890 d.C.) suggerito dalle analisi al radiocarbonio effettuate sui reperti provenienti da Croagh Patrick. Si conoscono diversi altri oratori che non si conformano al consueto orientamento est-ovest. Teampall Beanáin, che sovrasta Killeany nelle isole Aran, ha un orientamento nord-sud, e un importante eremo antico, situato nell'inaccessibile Bishop's Island[7], al largo della costa di Clare, ha la porta nella parete sud. L'orientamento inconsueto di questi tre edifici sacri sembra dovuto al vento costante in località altamente esposte. L'oratorio di Croagh Patrick costituisce la prima prova concreta di uno dei primi siti monastici cristiani sulla cima del monte, e conferma gli antichi riferimenti all'esistenza in loco di una chiesa (fig. 9).

L'oratorio, che misura esternamente 7,75 m per 5,5 m, ha pareti inclinate e l'ingresso a oriente. Si tratta di uno dei più antichi edifici ecclesiastici in pietra riportati alla luce dagli scavi archeologici (fig. 10). Frammenti di vasellame medievale e spille di bronzo sono stati recuperati tra le rovine dell'oratorio. Da campioni di carbone

[7] T. Ó'Carragáin, J. O'Sullivan, T. Ó'Caoimh, *A flying visit to Bishop's Island, Co. Clare*, in "Archaeology Ireland", 19 (2005), n. 1, Issue 71, pp. 34-37

9. *L'ingresso orientale dell'antico oratorio cristiano durante gli scavi.*

10. *La struttura a secco dell'antico oratorio cristiano.*





ritrovati all'interno dell'oratorio è risultata una datazione al radiocarbonio che va dal 430 all'890 d.C. Attualmente la struttura non è più visibile, in quanto è stata accuratamente coperta dalla terra di scavo riportata, allo scopo di proteggerla dalla pratica, stabilitasi nel tempo, di prendere pietre dalla montagna come reliquie.

Origini e testimonianze preistoriche

L'importanza di Croagh Patrick nell'epoca cristiana antica, è messa in evidenza dalla presenza di almeno quattro siti ecclesiastici sulla dorsale montana e attorno ad essa. Le testimonianze archeologiche riportate sinora alla luce sono prova della presenza cristiana sul monte a partire dal VI secolo circa dell'era cristiana, con la possibilità di una presenza risalente all'Età del Ferro, ovvero otto secoli prima. È stato suggerito che la dorsale di Croagh Patrick sia stata utilizzata come un gigantesco scenario rituale sin dal Neolitico (4000 a.C.), e che fosse già meta di un pellegrinaggio preistorico. Le prove di ciò sono ampie, ma di natura soprattutto indiziale. Nondimeno, questa teoria è stata sostenuta da almeno uno studioso di chiara fama ed è stata utilizzata almeno una volta, per interpretare la natura di un altro sito[8].

La più antica testimonianza conosciuta concernente la presenza umana nei pressi di Croagh Patrick data dal tardo periodo mesolitico (tra il 6000 e il 4000 circa a.C.). Schegge di pietra lavorata[9] provenienti dalla spiaggia di Lough Lannagh, nei pressi di Castlebar, e da Burrishoole, verso nord, sono parte di un ampio repertorio che testimonia di un'estesa presenza umana nel tardo Mesolitico lungo la costa e i bacini fluviali che attraversano la parte settentrionale della contea di Connacht[10]. Tali manufatti sarebbero stati usati da bande di cacciatori-raccoglitori nomadi, prima dello sviluppo di una cultura agricola. Nel tardo periodo mesolitico la cima di Croagh Patrick doveva avere un impatto visivo ancora maggiore rispetto ai giorni nostri, dal momento che doveva essere uno dei pochi luoghi a stagliarsi oltre la linea uniforme degli alberi. Distese boschive decidue coprivano sia le pendici montane, che digradavano con minore asperità rispetto al presente, sia le terre basse.

Per il periodo neolitico (4000-2000 a.C.) permangono prove più tangibili della presenza umana nella zona. Vi sono almeno due possibili tombe megalitiche in prossimità di Croagh Patrick: una a oriente e l'altra a occidente. Inoltre Richard Gillespie ha recentemente scavato il sito di una casa neolitica nell'area urbana di Gortaroe, ai margini di Westport[11]. Vi è anche uno spettacolare sito roccioso di arte neolitica a Boheh, nel percorso orientale che conduce a Croagh Patrick. La Pietra di Boheh, o "Sedia di San Patrizio", costituisce uno dei più importanti monumenti neolitici scavati nella roccia di tutta l'Irlanda. Le altre principali concentrazioni di siti monumentali analoghi in Irlanda sono nella parte sud-occidentale dell'isola, nelle contee di Cork e di Kerry, e nel Donegal settentrionale.

È stata teorizzata l'esistenza di un allineamento solare tra la pietra di Boheh e la sommità di Croagh Patrick e un fenomeno denominato *rolling sun* (lett. "sole rotolante") fu osservato per la prima volta da Gerry Bracken, uno studioso locale, che in seguito pubblicò la sua scoperta insieme con P. A. Wayman[12]. Visto da Boheh, il sole sembra essere seduto sulla cima del crinale montano per poi "rotolare giù" lungo il fianco del monte stesso al tramonto. Tale evento ha luogo il 18 aprile (la stagione della semina) e di nuovo il 24 agosto (il raccolto), date queste che, insieme al solstizio d'inverno (21 dicembre), dividono l'anno approssimatamene in tre parti. La pietra fu incorporata nel pellegrinaggio cristiano verso la vetta, lungo l'antica Tochar Phadraig ("la strada di San Patrizio"). Si dice che tale strada procedesse per

[8] C. Manning, *Church Mountain, Co Wicklow*, in "Wicklow Archaeology and History", 2 (2002), pp. 61-68.

[9] Il testo legge *bann*, termine gaelico di origine sconosciuta e di significato incerto, riportato congetturalmente come «oggetto a punta» (N.d.T.).

[10] M. Gibbons, J. Higgins, My. Gibbons, *Mapping the Mesolithic in Western Connacht*, in "IQUA Newsletter", April 2004, pp. 4-7.

[11] R. Gillespie, *Archaeological Excavations on the Westport Main Drainage and Waste Disposal Scheme (2000-2004)*, in "Mayo Co. Co. Archaeological Series", vol. IV, Castlebar (di prossima pubblicazione).

[12] G.G. Bracken e P.A. Wayman, *A Neolithic or Bronze Age Alignment for Croagh Patrick*, in "Cathair na Mart", 12 (1992), pp. 1-12.



11. *Killadangan (Annagh): il complesso archeologico visto da nord.*

settanta miglia da Rath Croghan, il sito regale pagano del Connacht nel centro dell'isola, situato a occidente rispetto alla cima del monte. Nelle credenze locali la strada prosegue verso Caher Island, nella forma di una *Via Sanctorum*, una strada sottomarina percorsa dal santo.

Reperti risalenti all'Età del Bronzo (2000-600 a.C.) e alla sua attività sono numerosi nel paesaggio del Mayo. Quasi tutti i resti oggi visibili sono di natura rituale o funebre e consistono di allineamenti di pietra (tre o più pietre messe in fila) e gruppi di pietre erette, tra cui l'ampio complesso di Killadangan (fig. 11). Tale sito si trova su una stretta striscia costiera alla base nord-orientale del monte. Circa trenta luoghi di cottura (*fulachta-fiadha*) risalenti all'Età del Bronzo sono stati riportati alla luce nel raggio di dieci chilometri, nel corso di una serie di rilevamenti e di scavi archeologici nell'area di Croagh Patrick/Westport. Un certo numero di siti erano in ottimo stato di conservazione, con trogoli di legno che risalgono agli inizi dell'Età del Bronzo. Alcuni di questi trogoli possono essere in relazione con un numero altrettanto consistente di fondamenta di capanne, attorno al monte e sulla sua cima.

Queste testimonianze, che indicano la presenza di una numerosa comunità con esigenze rituali, dimostrano che l'area attorno a Croagh Patrick era fittamente popolata durante l'Età del Bronzo. Tali considerazioni sono ulteriormente sostenute dalle ricerche di paleobotanica svolte nella regione dalla National University of Ireland di Galway. Abbiamo indicazioni che la presenza umana abbia avuto un impatto notevole sul paesaggio montano durante il Neolitico e l'Età del Bronzo. Le comunità dell'Età del Bronzo possono essere state attratte dalle risorse naturali del monte, tra cui spiccano per importanza l'oro e la steatite. A Rosbeg, tra le fondamenta di una capanna di legno scavata da Richard Gillespie e datata intorno al 1200 a.C., è stato trovato un fuso decorato di steatite. Uno stampo, sempre in steatite, per asce di bronzo, tipiche del periodo, proviene da Culfin, località sulla costa settentrionale del Connemara, a breve distanza dalla località precedente in direzione sud-ovest.

Un tempo si riteneva che un gruppo di tre *cairn* a Carrowmacloughlin/Glencally, alla base del cono sul versante occidentale e ai margini di una recinzione irregolare, conosciuta con la denominazione di *Reilg Mhuire* ("il cimitero di Maria") risalisse

all'Età del Bronzo. Si riteneva che fossero dei *cairn* funebri cristianizzati, ma John O'Donovan, che visitò il sito a metà Ottocento, descrive il sito come composto da un complesso di piccole stazioni penitenziali nate dall'accumulo di pietre ivi depositate dai pellegrini, che con il passare del tempo si svilupparono sino a formare dei *cairn*. Tale sito ha certamente un'origine rituale e religiosa, ma è abbastanza recente. Un altro *cairn*, cioè *Leacht Benain* (che prende il nome dall'auriga di san Patrizio) si trova nella zona suburbana di Teevenacroaghy, e sembra costituire un genuino reperto preistorico, successivamente incorporato nel mito di san Patrizio. Negli ultimi decenni un nuovo *Leacht Benain* è stato costruito sul percorso principale del pellegrinaggio, a circa trenta metri di distanza rispetto all'originale.

Che l'area abbia conosciuto l'attiva presenza umana nel periodo compreso tra la tarda Età del Bronzo e l'Età del Ferro (600 a.C. - 400 d.C.) può essere indicato dal famoso cimitero di Carowjames, formato da tumuli circolari (monticelli artificiali di terra usati come luogo di sepoltura) a Belcarra, a oriente di Croagh Patrick, e da un grande insediamento lacustre nel lago di Moher verso sud. Tradizionalmente si data Carowjames all'Età del Bronzo. Il *crannog* [13] del lago di Moher fu usato dal clan degli O'Malley nel Medioevo, ma sono anche noti dei *crannog* della tarda Età del Bronzo, ed è quasi certo che la dimora degli O'Malley sia stata costruita sopra una struttura analoga preesistente.

Vi è prova che in tutta l'Irlanda la tarda Età del Ferro (circa 0-300 d.C.) costituì un periodo di stasi per quanto riguarda l'attività umana; successivamente, con l'introduzione del cristianesimo, si ebbe sull'isola una forte ripresa culturale. Un'unica macina a mano, del tipo definito "ad alveare" ritrovata a Boheh, e le possibili perline d'ambra provenienti dagli scavi di Croagh Patrick costituiscono l'insieme di tutti i reperti risalenti all'Età del Ferro, il che non impedisce che in futuro i tumuli circolari e il forte montano sulla cima possano essere attribuiti a tale periodo. Gli scavi di un forte circolare a Lislackagh, nei pressi di Swinford, nella contea di Mayo, hanno portato alla luce tre dimore a pianta rotonda, databili tra il II secolo a.C. e il II secolo dell'era cristiana. Tale sito, la cui importanza è da considerarsi eccezionale, è una delle poche strutture della contea di Mayo che possono essere fatte risalire all'Età del Ferro. Vi è un certo numero di altri forti circolari (*raths* e *cashels*) [14] sparpagliati sui pendii inferiori del monte. Tali siti indicano che durante l'Alta Cristianità (500-1000 d. C.) c'era una fiorente popolazione, anche se, considerando le scoperte di Lislackagh, è possibile che certi resti debbano essere retrodatati di alcuni secoli.

Un paesaggio rituale?

Christiaan Corlett [15], che ha effettuato molte ricerche nell'area, ha sostenuto in modo del tutto convincente come molte delle strutture rituali risalenti all'Età del Bronzo siano state erette considerando la presenza di un'altura. Si sostiene, per esempio, che la sommità della montagna fosse il luogo ideale per allinearvi file di pietre e che singole pietre erette fossero collocate in punti che consentissero la vista della cima. Si afferma inoltre che il monte ebbe un significato rituale e sociale almeno sin dal tardo Neolitico, e che il paesaggio della zona fu edificato in conseguenza della presenza del Monte Sacro. Secondo tale linea di ragionamento, il fatto di incorporare il monte in uno schema cristiano significava che la Chiesa aveva riconosciuto che Croagh Patrick aveva ormai acquisito la caratteristica di un simbolo religioso troppo forte e denso di significati per essere ignorato. Si ritiene che *Crom*

[13] Antico insediamento celtico fortificato, costruito su un isolotto o acquitrino (*bog*) naturale o artificiale, specifico dell'Irlanda e della Scozia (N.d.T.).

[14] La parola *rath* indica una struttura a recinzione circolare dell'antica cultura irlandese; chiusa da un terrapieno, è usata come forte o insediamento abitativo. *Cashel*, in gaelico *caiseal*, indica un muro fortificato, o bastione, dal latino *castellum*, piccola fortificazione. Si veda il testo di un viaggiatore inglese del 1885 «un *cashel* è una siepe rafforzata o un muro circolare che racchiude un gruppo di chiese, con annessi i corrispondenti edifici monastici» (N.d.T.).

[15] Ch. Corlett *Prehistoric Pilgrimage to Croagh Patrick*, in "Cathair na Mart", 16 (1996), pp. 54-61; Id., *The Prehistoric Ritual Landscape of Croagh Patrick Co. Mayo*, in "Journal of Irish Archaeology", 9 (1998), pp. 9-26.

Dubh e gli uccelli demoniaci che fronteggiarono Patrizio rappresentino le antiche divinità del monte. Ciò corrisponderebbe con le forme di assimilazione osservate nel mondo classico e in Inghilterra. I centri rituali del vecchio sistema religioso furono frequentemente trasformati in centri di culto cristiano, spesso dopo aver attribuito alla divinità locale un'identità di santo cristiano.

Bisogna tuttavia ammettere che le prove sono solo indiziarie, nel migliore dei casi. A differenza di altri monti, come il Slieve Carr (contea di Mayo) oppure il Knocknarea (contea di Sligo), con i loro *cairn* neolitici, non vi è prova che nel Neolitico e nell'Età del Bronzo si sia tentato di modificare l'aspetto del monte. Corlett sostiene che si tratta di una scelta deliberata, volta a mantenere la santità del monte, ma non sembra possibile verificare in qualche modo tale assunto. Si riteneva un tempo che la Pietra di Boheh fosse l'unico sito di arte rupestre nella contea di Mayo. Ciò sembrava suggerire che il sito di arte rupestre fosse stato lì creato appositamente, in vista di Croagh Patrick, forse per godere dei benefici effetti derivanti dalla santità del monte. Tuttavia Corlett fa notare che non si tratta dell'unico esempio di arte rupestre neolitica della zona. È stato di recente scoperto un altro sito a Drumcoggy, sulle alture che sovrastano Lough Mask. Tale sito non sembra assolutamente essere in rapporto con Croagh Patrick, tanto più che la cima del monte è invisibile dal sito stesso. Forse è da mettere in relazione con il vicino lago di Loughan na Sí, e anche la Pietra di Boheh (la "sedia di San Patrizio") deve la posizione alla vicinanza di laghi, piuttosto che del monte. Il fenomeno del "sole rotolante" (*rolling sun*) non è visibile unicamente dalla "sedia di San Patrizio" e Van Hoek [16], uno tra i principali esperti di arte rupestre, ha suggerito che il rapporto apparente tra i due possa essere dovuto a semplice coincidenza.

Alcuni degli allineamenti di pietra risalenti all'Età del Bronzo sembrano essere collocati su morfologie elevate rispetto al paesaggio circostante, o su elementi che ne interrompono l'uniformità. Sono tuttavia più numerosi i casi in cui queste tipologie non sono presenti. Tali siti sembrano tutti seguire un allineamento nord-sud, piuttosto che essere collegati con elementi specifici del paesaggio. D'altronde Croagh Patrick è visibile da molti siti rituali dell'Età del Bronzo, tra cui alcuni molto distanti dal monte stesso, ma è anche visibile praticamente da tutti gli edifici moderni presenti nell'area. Paradossalmente, la posizione panoramica dominante di Croagh Patrick nell'ambito di una vasta area, che ne ha fatto un eccellente candidato per un centro rituale preistorico, contribuisce a rendere quasi impossibile stabilire se il monte abbia o non abbia rapporti specifici con qualche sito in particolare.

Finché non si potrà disporre della prova concreta che sulla sommità del monte si sia svolta una qualche forma di attività rituale preistorica, sarebbe poco saggio concludere che attività religiose pre-cristiane abbiano prefigurato successive pratiche cristiane, o che il sito sia stato meta di un pellegrinaggio pre-cristiano. Né Corlett né gli altri studiosi che si sono occupati del monte sono giunti a tale conclusione, ma, considerando il fatto che la teoria ha cominciato a influenzare l'interpretazione di altri siti montani, vale la pena di riconsiderare questo suggerimento come ipotesi di ricerca, anche se mancano le prove per sostenerla.

[16] M.A.M Van Hoek, *The Prehistoric rock art of the Boheh Stone, Co. Mayo*, in "Cathair na Mairt", 13 (1993), pp. 1-15.

INTERVENTI

“Buon governo” del territorio e paesaggio culturale

Irmela Spelsberg
ICOMOS, Comitato Nazionale Tedesco, Berlino*

Il mio campo di ricerca all’Università Europea Viadrina di Francoforte sull’Oder è il paesaggio culturale. Il presente Convegno, pertanto, ha costituito per me un’occasione unica di prendere conoscenza di un vasto territorio caratterizzato da complessi devozionali che hanno in comune il tema della *Via crucis*, ma nello stesso tempo mostrano, da regione a regione, una grande ricchezza e diversità artistica. Ringrazio cordialmente gli organizzatori, perché così ho potuto scoprire e iscrivere nella mia mappa mentale un’entità culturale-paesaggistica tutta particolare: l’arco prealpino dei Sacri Monti.

Come membro dell’ICOMOS – dal quale sono scelti gli esperti per analizzare le proposte dei diversi paesi per la Lista del Patrimonio Mondiale dell’UNESCO – conosco le tendenze attuali nel Comitato del Patrimonio Mondiale. Posso dire che il lavoro fatto dai responsabili di questo bene transregionale mi sembra una risposta esemplare alle diverse esigenze.

Per far fronte al numero sempre crescente di candidature per un posto sulla Lista Patrimoniale dell’UNESCO e per procedere da una semplice enumerazione di siti non contigui verso le entità più complesse, il Comitato del Patrimonio Mondiale dell’UNESCO ha introdotto nel 1992, come nuova categoria di bene, il “paesaggio culturale”.

Durante i pochi giorni trascorsi in questa bella regione del Sacro Monte di Crea ci siamo fatti un’idea di “buon governo” dello sviluppo sostenibile di un’intera area, godendo, nel medesimo tempo, della sua squisita ospitalità. In questi giorni abbiamo compiuto la nostra ascesa verso le cime spirituali e materiali, non escluse le vette della cucina italiana regionale. Quest’ultimo aspetto non è affatto insignificante nell’ambito di un Convegno che prende in esame un paesaggio culturale, la cui “cultura” è costituita anche dalla diversità biologica e i cui tratti paesaggistici tipici riflettono l’attività umana sviluppatasi nel corso dei secoli e grazie alla quale i boschi hanno a poco a poco lasciato spazio ai vigneti, alle risaie e ai campi di grano e di mais. Ho imparato che nella regione di Crea è nato, vent’anni fa, il primo mercato di prodotti biologici, componente non minore della grande ricchezza di cibi regionali e, in generale, di prodotti capaci di garantire anche un ritorno sul piano economico. In questo ambiente naturale ancora intatto e non disturbato da agenti esterni sono inseriti tempietti e cappelle che testimoniano la fede nel corso dei secoli e mostrano la creatività di maestri e artisti non solo regionali. Abbiamo visitato parchi che prevedono tutti i servizi necessari: buona accessibilità, aree di parcheggio, zone attrezzate per picnic, strutture per l’accoglienza e l’ospitalità. Speriamo che in futuro anche i percorsi devozionali del Veneto possano far parte di questo bene. In tal modo il percorso caratterizzato dai Sacri Monti lungo l’intero arco alpino

* Il testo è pervenuto in italiano direttamente dall’Autore.

potrebbe diventare una meta unica nel suo genere per il pellegrinaggio e, più in generale, per il turismo culturale non solo religioso.

Durante le sessioni del Convegno, mi sembra sia stato già avviato un dialogo costruttivo con le autorità locali, regionali, statali ed ecclesiastiche in favore del prezioso patrimonio del vostro territorio, della sua salvaguardia e della sua ulteriore valorizzazione. Azioni di questo tipo mirano alla promozione del turismo culturale ma sono altresì rivolte al benessere della popolazione locale, che deve coltivare un rapporto sempre più stretto con la sua regione e con i tesori che essa custodisce. È bene continuare a rafforzare il rapporto dei cittadini con i luoghi in cui vivono. Acquisita una conoscenza approfondita delle particolarità del loro paesaggio culturale-naturale, essi devono attribuire ad esso un valore. Questo sentimento di appartenenza è alla base di ogni cura del paesaggio e questa cura richiede un partenariato. Io cito qui la Convenzione Europea del Paesaggio redatta nel Consiglio d'Europa, una convenzione alla quale ho potuto contribuire come membro dell'ICOMOS e osservatore nel Comitato del Patrimonio Culturale dello stesso Consiglio. Alla base di questa Convenzione c'è una visione integrale del "paesaggio", intendendo con questo termine tutto l'ambiente che circonda l'uomo, dai paesaggi eccezionali ai paesaggi ordinari. Anche la Convenzione sulla tutela del patrimonio culturale e naturale del mondo (1972) fa riferimento alla totalità di un bene, e ne consegue che un sito iscritto sulla Lista UNESCO deve essere considerato anche in rapporto alla zona circostante. Non si intende "istituire aree esclusive" ma tutto il territorio circostante deve dimostrare il "buon governo", realizzando un equilibrio ecologico-economico e, con esso, testimoniare un buon equilibrio tra la protezione, la gestione e la pianificazione.

Non si cerca quindi di preservare questo ambiente nel senso di "congelare" l'esistente, ma, al contrario, nel senso di favorire la sua evoluzione in modo armonioso, per promuovere uno sviluppo socio-economico che sia compatibile con il gioiello custodito proprio al centro di quello stesso ambiente, cioè il bene che deve godere della più stretta protezione.

Negli ultimi anni, durante le sessioni del Comitato Mondiale del Patrimonio, i delegati hanno chiesto molte volte di strutturare meglio la quantità delle candidature e di obbligare gli Stati proponenti a predisporre studi comparativi regionali e tematici, al fine di evitare la duplicità delle proposte presentate e di garantire la loro unicità e qualità eccezionale. Recentemente sono stati favoriti i siti transfrontalieri per stimolare la cooperazione dei diversi Stati nella tutela dei loro beni. Sono stati invitati anzitutto i Paesi dell'Africa a seguire questa nuova politica patrimoniale, e, nel frattempo, anche i Governi europei hanno scoperto che le proposte transfrontaliere hanno il diritto di precedenza quando si tratta di iscrivere dei beni alla Lista Patrimoniale dell'UNESCO. E così nel 2004 è stato iscritto alla Lista il primo bene tedesco-polacco, e precisamente il Parco paesaggistico del Principe Pückler a Muskau sul fiume Neisse. Questo parco è stato creato dal principe, impressionato dall'arte dei giardini da lui ammirati durante i suoi frequenti viaggi in Inghilterra. Dopo il 1945, e dopo la cessione di vasti territori della Germania alla Polonia in seguito al Trattato di Jalta, il parco Pückler-Muskau fu diviso in due: la parte orientale del parco entrò a far parte della Polonia e il fiume Neisse che lo attraversa divenne la frontiera fra i due paesi. Mentre la RDT riuscì a tutelare la sua parte occidentale del parco, nel paese confinante per molti anni nessuno si occupò del bene recentemente acquisito perché il suo valore era sconosciuto. Nel frattempo però la situazione è completamente cambiata: i conservatori e gli amministratori della parte

polacca e quelli della parte tedesca si incontrano ad intervalli regolari e si mettono d'accordo sui principi della salvaguardia e del restauro di questo paesaggio culturale, che oggi unisce e non divide più le due popolazioni vicine.

Altro esempio: si discute di estendere il complesso delle chiese in legno dalla Polonia alla Slovacchia, per inglobare anche questi esemplari transfrontalieri di analoga tipologia ed edificati con lo stesso materiale del complesso polacco già iscritto nella Lista dell'UNESCO. Lo stesso si farà probabilmente nel futuro con le regioni viticole di Tokay in Ungheria e nella Slovacchia adiacente, dove si produce un vino simile e con gli stessi metodi tradizionali.

Voi colleghi italiani, con il vostro arco prealpino dei Sacri Monti del Piemonte e della Lombardia e, forse, in futuro anche del Veneto, come ci auguriamo, avete risposto alla domanda dell'UNESCO in una maniera esemplare, praticando non solo una cooperazione transregionale, ma dimostrandovi capaci anche di tessere e mantenere relazioni internazionali, poiché siete in contatto con Paesi che conservano percorsi devozionali simili ai vostri. Ancor più: avete preso l'iniziativa di creare un Centro di Documentazione per arrivare a una vista periscopica di questo tipo di patrimonio.

Il Convegno al quale abbiamo potuto partecipare ha approfondito ulteriormente questo studio comparato, analizzando il ruolo che i monti sacri e i percorsi devozionali hanno nelle maggiori religioni del mondo e nella vita spirituale universale dei popoli. Cosicché una tematica europea ha assunto una portata universale, come ha detto molto bene il prof. Piano. Sono certa che questo studio costituirà un prezioso riferimento a livello internazionale.



Lago d'Orta, isola di San Giulio *(F. Andreone)*



Lago di Como, Sacro Monte di Ossuccio *(F. Andreone)*







Sacro Monte di Crea *(F. Andreone)*



Sacro Monte di Orta *(F. Andreone)*











Sacro Monte di Varese *(P. Zanzi)*

Dalla conservazione dei beni culturali alla tutela dei valori immateriali

Andrzej Tomaszewski

ICOMOS, Comitato Nazionale Polacco, Varsavia
In rappresentanza del Consiglio Internazionale
dei Monumenti e dei Siti *

Ho l'onore di rappresentare al nostro Convegno il Consiglio Internazionale dei Monumenti e dei Siti – ICOMOS – un'organizzazione non governativa, che riunisce gli esperti della tutela e del restauro dei beni culturali in quasi cento paesi di tutto il mondo, che collabora strettamente con l'UNESCO e il Comitato del Patrimonio Mondiale. A conclusione del Convegno, ho il piacere di trasmettere Loro le espressioni di stima ed i cordiali saluti del nostro presidente, il professor Michael Petzet e congratularmi con l'Italia per l'iscrizione dei Sacri Monti nell'elenco del Patrimonio Mondiale. Ho la personale soddisfazione di dire Loro che l'esperto dell'ICOMOS nella causa dell'iscrizione dei Sacri Monti, in base alla cui entusiastica opinione essi sono stati riconosciuti come patrimonio mondiale dell'umanità, è stato un mio amico polacco il dr. Andrzej Michalowski. Non è potuto venire al nostro Convegno, nondimeno mi ha chiesto di salutare Loro in suo nome e presentare le sue congratulazioni per il successo, di cui si rallegra moltissimo.

Il nostro Convegno, che oggi sta giungendo al termine, ha una seria importanza per la teoria della tutela e del restauro dei beni culturali. Solleva un tema che da un paio di anni è il problema principale discusso nei circoli internazionali dei conservatori dei monumenti e vi apporta un importante contributo. Questo problema è la tutela dei valori immateriali (intangibili, intellettuali, spirituali) dei beni della cultura. Cosa sono realmente questi valori, come definirli, come tutelarli legalmente, come conservarli in modo pratico? Fino a poco tempo fa non ci ponevamo queste domande nell'ambito della civiltà occidentale europea. Nella coscienza dei conservatori occidentali si sono codificati principalmente i valori materiali dei beni culturali; soltanto questi sono legalmente tutelati e sottoposti al restauro. Il valore dell'autenticità del monumento viene attribuito esclusivamente alla sua sostanza materiale. I conservatori provenienti da altre aree culturali del mondo, che comprendono ampiamente il concetto di valore dei beni culturali, non potevano capire le fonti ed i motivi di questo limitato sguardo occidentale.

Non troveremo la risposta né nella tradizione ebraica né nella filosofia della Grecia e di Roma antica.

Le fonti del modo occidentale "materialistico" di considerare i valori del monumento sono insite nelle tradizioni del cristianesimo, una religione "storica" *par excellence*. I cristiani credono infatti in Dio, che si è fatto uomo, ha agito in un determinato periodo e in determinati luoghi e ha lasciato sulla terra tracce fisiche di se stesso. Questa fede si trova alla base della tradizione del culto delle sante reliquie, uno dei fondamenti della dottrina della Chiesa Romana. Questo culto infatti si ricollegava con l'autenticità della loro sostanza materiale. Il culto delle reliquie, inizial-

* Il testo è pervenuto in italiano direttamente dall'Autore.

mente limitato ai corpi dei santi martiri, si estese gradualmente agli oggetti connessi con i santi, e persino con lo stesso Gesù, e ai luoghi rifulgenti della loro presenza. Nel periodo delle crociate i cavalieri-crociati, e poi i pellegrini, prendevano con loro come reliquie fagottini di terra (da qui il nome della Palestina: la "Terra Santa"), e pezzetti delle mura di Gerusalemme, che avevano visto il Signore e gli apostoli. Anche nei tempi moderni, nel periodo in cui sorsero in Europa numerosi Calvari, si cospargevano di sabbia, portata da Gerusalemme, i sentieri della Passione del Signore per garantire "l'autenticità della sostanza materiale". Visti sotto questo aspetto, gli elementi architettonici assunsero per la prima volta il valore di reliquia. Un importante ampliamento, e nello stesso tempo la laicizzazione del culto delle "reliquie architettoniche", si ebbe nel periodo del Rinascimento italiano. Lo divennero agli occhi degli umanisti le rovine dell'antica Roma pagana, che avevano visto Cesare, Virgilio, Cicerone... Non si scorse però il tragico paradosso del culto delle reliquie, e cioè che la loro sostanza materiale non era il vero scopo. Che le reliquie erano venerate e protette per i loro valori immateriali, come fonti che irradiavano la grazia di Dio, che avevano la forza di fare miracoli.

Per mutare il modo occidentale di pensare erano necessari impulsi da altre aree culturali. Ci sono giunti dall'Estremo Oriente e dall'Africa Nera.

Il confronto con l'Estremo Oriente sulla questione dell'autenticità – là compresa nelle categorie di forme, funzioni, tradizioni, che ha là una delle sue fonti nella fede nell'incarnazione –, ha portato per la prima volta ad una discussione globale dei conservatori, che ha originato l'accettazione della complessità del concetto di autenticità, composto dalla forma, dalla tecnica, dalla funzione, dalla tradizione... Pertanto da valori sia materiali sia immateriali.

Il secondo impulso ci è giunto dall'Africa sahariana. Questa enorme area, su cui non sono sorte né una grande religione né una grande architettura, ha creato l'arte del culto religioso, racchiudendo in essa l'espressione ed il simbolismo delle sue opere materiali. Su questa area lo spazio ed il luogo sono trattati secondo categorie simboliche, indipendentemente dalla loro forma materiale. I luoghi santi, nei quali abita lo spirito, restano luoghi santi e conservano quello stesso *genius loci* nonostante i mutamenti fisici.

Questo confronto fra le grandi aeree culturali ha portato a ripensare i nostri concetti. La conseguenza è stata la costituzione da parte dell'UNESCO, nel 2001, di una nuova categoria di beni della cultura (*Oral and Intangible Heritage of Humanity*), e la creazione di un loro elenco mondiale, sul quale si trovano finora 19 capolavori (dall'Italia siciliana l' "Opera dei Pupi"). Successivamente, lo scorso anno, è stata organizzata nello Zimbabwe un'assemblea generale straordinaria dell'ICOMOS, dal tema *Place - Memory - Meaning: Preserving intangible values in monuments and sites* dedicata totalmente alla discussione sui valori immateriali dei beni della cultura e i modi di tutelarli. Questa interessantissima e importante conferenza, nella quale ho presentato la relazione introduttiva *I valori immateriali dei beni culturali nella tradizione e nella scienza occidentale*, ha evidenziato chiaramente due fatti essenziali:

1) In tutte le aree culturali la comprensione del valore dei beni della cultura trae origine dalle tradizioni religiose; ciò riguarda non soltanto le grandi religioni del mondo (fra cui le religioni del mondo antico), ma anche le credenze primitive. Gran

parte dei valori considerati immateriali dei beni della cultura deriva dal loro carattere religioso. Sono questi i luoghi santi noti a tutte le religioni. Alcuni di questi sono venerati da lontano, per non violare la grave sfera del *sacrum*; altri attiravano folle di pellegrini, che credevano nel profitto temporale o eterno ottenuto in modo soprannaturale. Alcuni di questi "luoghi magici" possiedono in sé la forza della santità e da tempo antichissimo, tuttavia per la maggior parte di essi tale forza ha il suo inizio in un fatto storico o ritenuto storico. Il pellegrinaggio verso questi luoghi è una pratica magica che proviene dalla primitiva magia del contatto, basata sulla convinzione che il contatto fisico con la persona, l'oggetto o il luogo possa portare un effetto soprannaturale positivo o negativo. Elevata all'altezza di religione si trova alle basi del culto degli oggetti e dei luoghi ritenuti santi.

2) Anche se la percezione e la tutela dei valori immateriali nei beni materiali della cultura sono radicate da tempo nelle tradizioni delle aree culturali dell'Estremo Oriente e dell'Africa Sahariana, nondimeno i loro fondamenti teorici sono stati elaborati dalla scienza occidentale, sebbene finora non siano penetrati nella coscienza generale dei conservatori europei, che continuano a feticizzare "l'autenticità della sostanza materiale". Si possono distinguere tre importanti tappe dello sviluppo delle ricerche teoriche inerenti i valori immateriali del monumento o dell'opera d'arte.

a) L'introduzione fatta cento anni or sono dallo studioso e conservatore Alois Riegl, uno dei fondatori della moderna teoria della conservazione, del concetto di "valore commemorativo" del monumento storico (*Erinnerungswer*, *Memorial Value*), che nella sua essenza è un valore immateriale.

b) La nascita verso la metà del secolo scorso dell'iconologia, come metodo delle ricerche dei significati interni e dei contenuti ideologici dell'opera d'arte e del monumento dell'architettura, sviluppata dallo storico tedesco-americano Erwin Panofsky.

c) Gli studi degli storici e dei sociologi francesi dell' "École des Annales" sulla memoria sociale e il lancio, negli anni '80 del secolo scorso, del concetto di "luogo della memoria" (*Place of memory*) ad opera dello storico francese Pierre Nora. Questo concetto viene così definito: «I luoghi della memoria possono ugualmente avere una natura materiale o immateriale... nel linguaggio moderno si può parlare delle "icone". I luoghi della memoria lo sono non grazie alla loro materiale obiettività, ma grazie alla loro funzione simbolica... come una metafora, come un *topos* (reale, sociale, politico, culturale o immaginato)». Importante in questa definizione è il fatto che il luogo della memoria lo resta per sempre, nonostante i mutamenti del suo aspetto fisico. I monumenti e i complessi architettonici creano le cornici spaziali dei fatti e degli avvenimenti: religiosi, nazionali, sociali, politici... Ne erano stati i "muti testimoni", e così assumeranno la nuova dimensione di "valore commemorativo", divenendo "luoghi della memoria". Divengono un valore immateriale.

I valori immateriali e materiali devono costituire elementi equivalenti della valutazione dei beni culturali dal punto di vista – servendomi della formulazione della carta di Venezia – "della piena ricchezza della loro autenticità". La mancata percezione dell'equivalenza di questi aspetti condanna ad anteporre la materia allo spirito. Si può sperare che la tutela e il ripristino dei valori immateriali dei beni culturali – dei loro "valori commemorativi" –, la loro percezione e trattamento come "luoghi della memoria" delineino la strada della conservazione nel nostro secolo.

Perché ciò avvenga è necessario continuare a sviluppare gli studi teorici in questo ambito. Vi rientrano gli studi comparativi appena iniziati sulle fonti religiose della nostra percezione dei beni della cultura e un accostamento teorico e pratico alla loro conservazione, che tenga conto dei loro valori immateriali e materiali. Anche per questo motivo il nostro Convegno è molto importante. Esso è un essenziale passo in avanti. I suoi materiali pubblicati costituiranno la base per le nostre ulteriori ponderazioni. È stato veramente un bene che i Sacri Monti, che hanno un'enorme carica di valori immateriali, spirituali, abbiano ispirato la convocazione di questo ottimo Convegno, gravido di effetti. In nome dell'ICOMOS porgo le mie congratulazioni e ringrazio cordialmente.



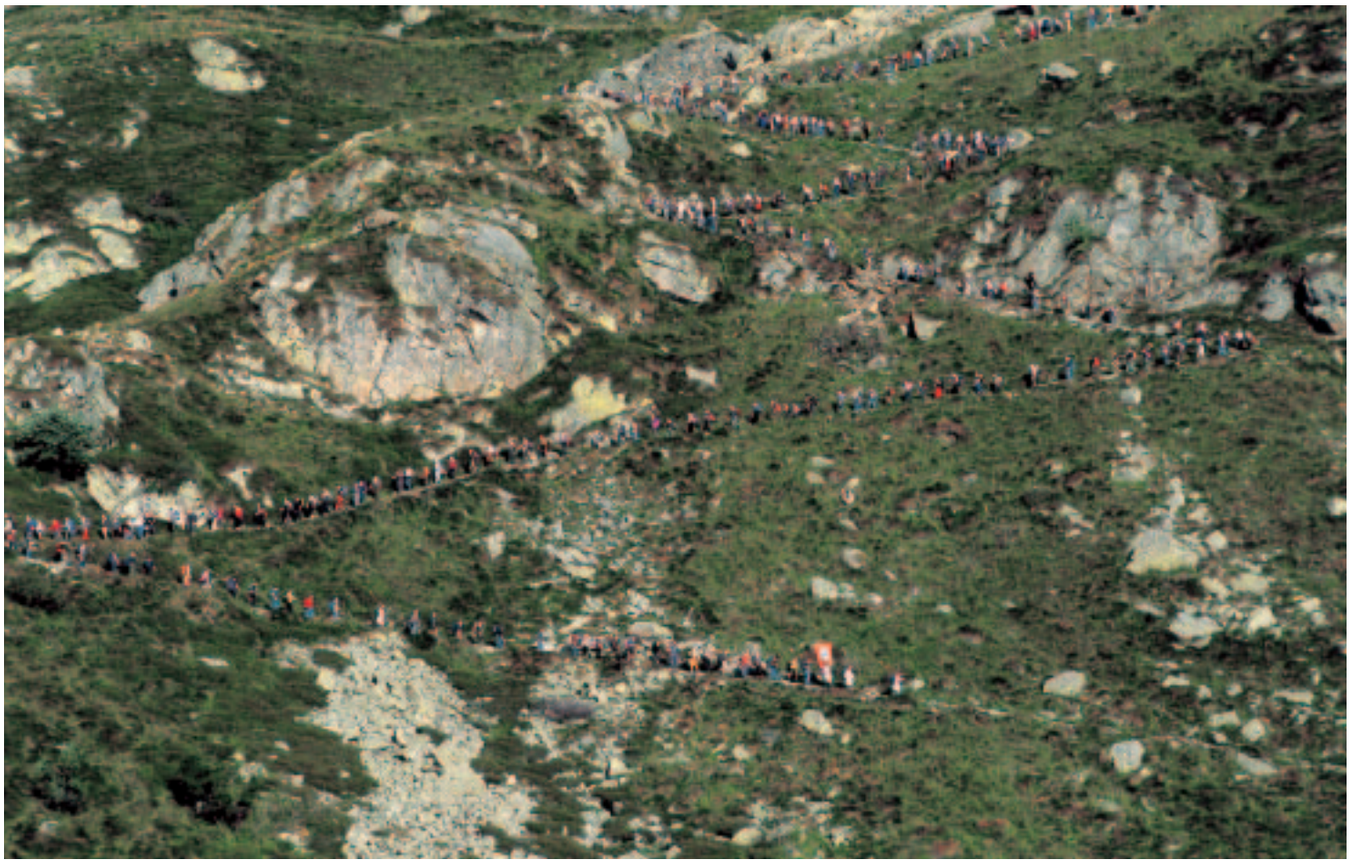
Marocco *(G. Lorenzato)*



Valle d'Aosta, processione a Cuney *(L. Musso)*



Etiopia, Lelibela, eremita *(G. Franco)*



Oropa, processione di Fontainemore *(L. Musso)*



Tibet, monte Shisha Pangma, preghiere *(L. Musso)*



Bhūṭān, preghiere incise *(L. Musso)*



Tibet, amuleto *(L. Musso)*



Tibet, preghiera *(L. Musso)*

Sintesi conclusiva dei lavori

Stefano Piano

Il 12 ottobre 2004, a Torino, nell'aprire i lavori del Convegno Internazionale *Religioni e Sacri Monti*, ben consapevole della novità e della complessità del tema proposto ai validissimi studiosi italiani e stranieri che si sarebbero succeduti come relatori, ebbi ad affermare che non mi attendevo che si potesse giungere a conclusioni definitive. Mi limitai a formulare l'auspicio che il Convegno potesse comunque fissare alcuni punti fermi come base solida – e largamente condivisa – di successive, più dettagliate e più fruttuose ricerche. Ebbene, al termine di questi cinque giorni d'incontri, dopo aver ascoltato le dotte relazioni, alternate a esperienze dirette dei Sacri Monti del Piemonte e della Lombardia, credo di poter affermare che l'obiettivo è stato pienamente raggiunto; anzi, che si è potuti andare già un poco oltre le legittime aspettative.



1. *Un "santo rinunciante"* (sādhu) *fra le rocce, sulle pendici del monte Girnar, in Gujarāt: segno vivente del perdurare delle pratiche ascetiche dell'India* (S. Piano).

Ciò premesso, cercherò qui di delineare una breve sintesi conclusiva dei lavori, scusandomi in anticipo per il mio modo di accostarmi al tema, che è certamente, almeno in parte, condizionato dalla mia specifica competenza indologica; sono del resto convinto, dopo lunghi anni di studio – e anche di dialogo fra le culture – che proprio questa competenza possa costituire una sorta di valore aggiunto al lavoro che ho cercato di svolgere col massimo impegno possibile.

Una prima conclusione è apparsa con grandissima evidenza: ed è la sacralità della montagna, che sembra davvero attraversare – sia pure con modalità diverse – tutte le esperienze religiose del nostro pianeta.

Occorre ricordare anzitutto che la montagna "è" divina (si pensi al Dio Himavat o Himālaya dell'India, padre della sposa di Śiva, la "figlia della montagna" Pārvatī), prima ancora di essere concepita come asse del mondo, come il celebre monte Meru dell'India, recante sulla vetta sedi divine, con i loro meravigliosi palazzi capaci di librarsi anche nell'aria e circondati di parchi e giardini di delizie; la montagna è quindi "residenza" delle potenze divine (come i *deva*, gli Dei "luminosi" dell'India e gli abitatori dell'Olimpo nel mondo greco), ma è stata anche concepita come "simbolo" della Realtà divina e, infine, come "luogo" privilegiato di eventi portentosi e, in particolare, della manifestazione, o della "rivelazione" divina (si pensi alle religioni abramitiche, ma anche all'India, alla Cina e al Giappone).

Sembra quindi naturale che si sia sviluppata nelle diverse culture la tendenza a individuare una connessione fra la montagna e l'ascesi (fig. 1), dove non solo l'ele-

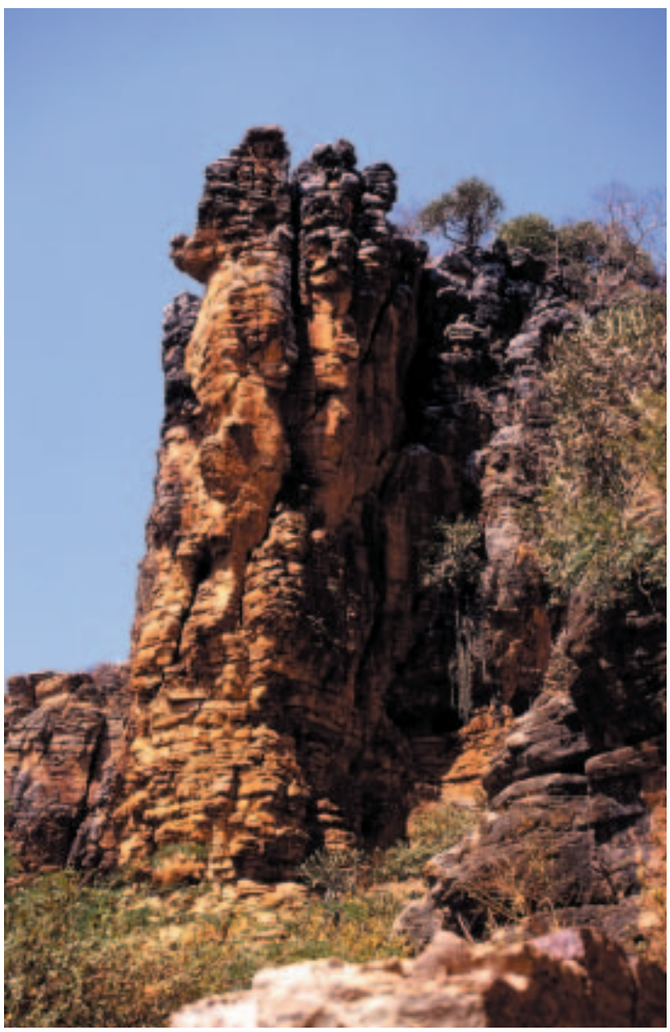
vatezza dei rilievi, ma anche il senso di libertà che essi evocano come espressione spontanea della natura, ne hanno fatto un segno pregnante della liminarità fra il mondo delle attività produttive e quello della ricerca interiore e della meditazione. Non è un caso che la "vetta", nella sua inaccessibilità, non solo evochi nell'animo del meditante il mistero profondo della Realtà divina, ma indichi anche, in più di una cultura, il culmine di un percorso, o di una disciplina ascetica, come accade, per esempio, nella tradizione dello yoga dell'India; e non è un caso che l'ulteriore legame, non solo simbolico, fra la montagna e l'acqua, che è per tutte le religioni (si pensi all'islām, ma anche all'India e alla Cina) non solo la fonte della vita[1], ma lo strumento principe di purificazione, costituisca un'importante conferma proprio di quella stretta connessione.

Indubbiamente correlato alla pratica meditativa è, poi, il legame, altrettanto stretto, della montagna con la grotta (così come quello che si può stabilire, nel corpo umano, fra la colonna vertebrale e la cavità del cuore). Si tratta di un tema sicuramente meritevole di ulteriore approfondimento, soprattutto per i suoi risvolti di carattere esoterico e spirituale, in quanto comporta e consente quel passaggio simbolico dall'utero/grotta a una vita rigenerata, per così dire, dall'esperienza del divino/montagna. Il pensiero corre, a questo proposito, alle forme religiose non solo dell'islām, ma anche – e soprattutto – dell'India, dove chi scrive ha potuto fare "fisicamente" l'esperienza di una simile simbologia nel 1996, a Yaganti (fig. 2), una loca-

[1] Al tema dell'acqua è stato dedicato il XIII Convegno Sacrense (24-25 settembre 2004), svoltosi presso l'Abbazia Sacra di San Michele della Chiusa, al quale lo scrivente ha dato il suo contributo con una relazione sul tema: *L'acqua nella cultura brahmanica: fonte della vita e strumento di purificazione* (cfr. *Sorella acqua: l'acqua nelle culture e nelle religioni dei popoli*, a cura di G. Casiraghi, Stresa 2005, pp. 77-96.

2. *Gli impervii pendii rocciosi del monte sacro di Yaganti (Āndhra Pradeś, India)* (S. Piano).

3. *La sacra fonte di Yaganti (Āndhra Pradeś, India), che alimenta anche la piscina per le abluzioni* (S. Piano).







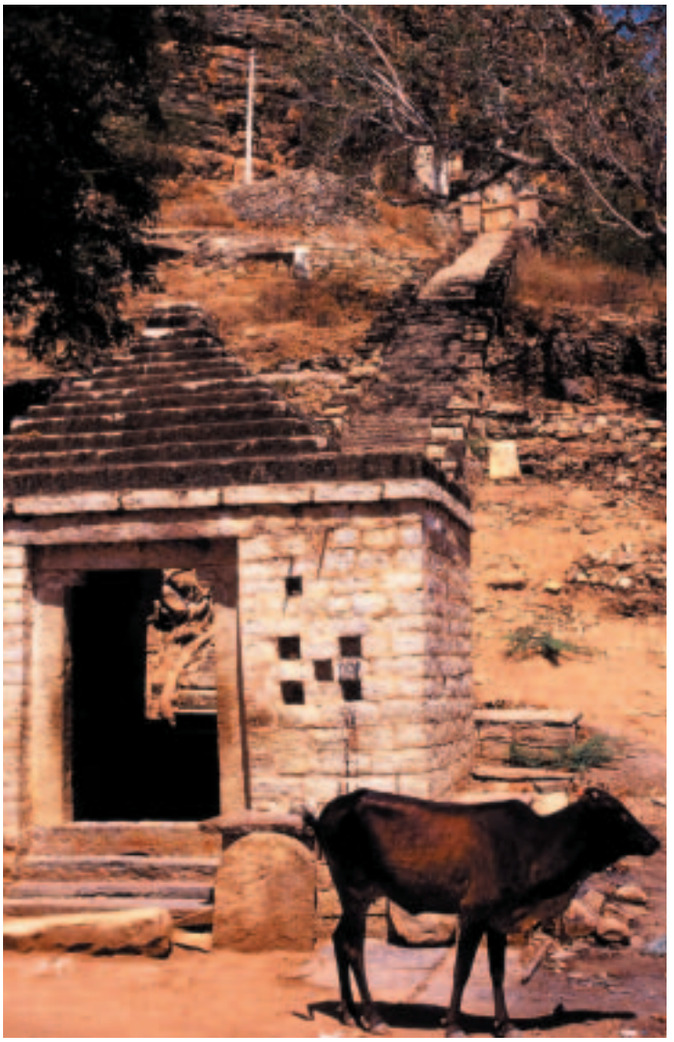


4. *Il* gopura *(torre d'ingresso) del tempio di Umāmaheśvarasvāmin a Yaganti (Āndhra Pradeś, India)* (S. Piano).

5. *Grande statua del toro Nandin, veicolo di Śiva, nel tempio di Yaganti (Āndhra Pradeś, India)* (S. Piano).

lità sperduta dell'Āndhra Pradeś, nel *maṇḍala*[2] di Banganapalli (scritto anche Banaganapalle) del distretto di Kurnūl. In questa località, a circa una quindicina di km da Banganapalli e a quasi 100 km da Kurnūl, sorge un tempio di Śiva, qui adorato in coppia con la sua *śakti*, sotto il nome di Umāmaheśvarasvāmin (Il Signore Śiva Maheśvara con la consorte Umā, altro nome di Pārvatī), o anche di Agastīśvara (Il Signore di Agasti, altro nome del mitico veggente [*ṛṣi*] Agastya, molto venerato nell'India meridionale), o ancora di Yagantisvāmin (Il Signore di Yaganti). Il tempio, che fu fatto costruire fra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo dai sovrani (*rāya*) della dinastia Saṅgama (forse Harihara II [1379-1399] e Bukka II [1399-1406]), la prima che regnò a Vijayanagara, riveste ancor oggi una certa importanza in quell'area, che è circondata da rilievi e molto ricca di grotte naturali e di acque sorgive (fig. 3), che alimentano anche, e in ogni stagione, la piscina del tempio, nota col nome di Agastya-puṣkariṇī (lo stagno ricco di loti blu, in cui si bagnò Agastya); in essa eseguono il rito di purificazione folle di pellegrini, specialmente in occasione della grande festa annuale della "notte di Śiva" (*mahāśivarātri*). Superato l'elegante *gopura*, che s'innalza, come di consueto, sull'ingresso principale del santuario (fig. 4), i devoti rendono omaggio a una grande statua monolitica del toro divino Nandin o Nandīśvara (il "veicolo" o *vāhana* di Śiva), che fronteggia il *sanctum* e attorno alla quale sono nate molte leggende (fig. 5). Ma la cosa più interessante è che il tempio

[2] Sottodivisione di un distretto amministrativo.





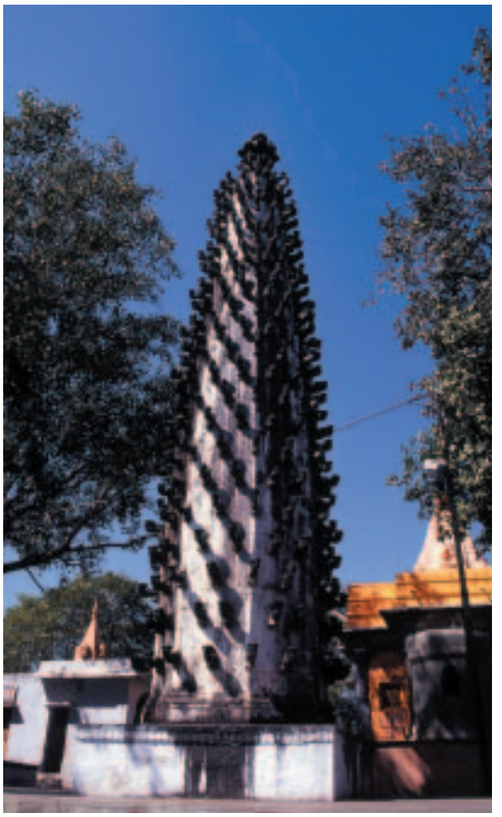


6. *Il percorso devozionale esterno sul monte sacro di Yaganti (Āndhra Pradeś, India)* (S. Piano).

7. *Ingresso a un sacello di Śiva ricavato in una grotta di Yaganti (Āndhra Pradeś, India)* (S. Piano).

8. *Interno di un sacello di Śiva ricavato in una grotta di Yaganti (Āndhra Pradeś, India)* (S. Piano).





9. *Ingresso alle grotte con scalinata interna al monte sacro di Yaganti (Āndhra Pradeś, India)* (S. Piano).

10. *In epoca marāṭhā divenne frequente, specialmente in India centrale, la costruzione di gigantesche strutture recanti una grande quantità di lucerne, chiamate* dīpastambha*; accese nelle notti di festa, esse evocavano l'idea della "montagna di luce" e del* jyotir-liṅga*, l'immensa colonna di fuoco-luce all'interno della quale alle origini si manifestò Śiva: eccone un esempio, dal tempio di Harasiddhi Devī di Ujjain (Madhya Pradeś, India)* (S. Piano).

è circondato da rilievi rocciosi, sui quali si può salire lungo i soliti percorsi fatti di scalini alternati a tratti di mulattiera e di sentiero (fig. 6), che consentono anche l'accesso alle grotte (fig. 7), nelle quali spesso solo il flash elettronico a raggi infrarossi è capace di svelare misteriose ascetiche presenze e tracce di culti antichi (fig. 8). Peculiare di questo luogo è il fatto che, in alternativa ai percorsi consueti, si può scegliere una ripidissima scalinata che, dalla base della collina rocciosa, di fianco all'edificio sacro, sale nell'interno della roccia (fig. 9), direttamente verso il "cuore" della montagna, della quale il tempio riprende insieme le fattezze e la simbologia, racchiudendo nell'oscurità del suo "cuore", il *garbhagṛha*, il mistero divino. L'oscurità della grotta, che cresce via via che si procede verso l'alto, è capace, inoltre, di evocare il simbolico contrasto con la luminosità aurorale della vetta, che caratterizza in modo specifico anche altri luoghi dell'India meridionale, come il celeberrimo Aruṇācala, "il monte dell'aurora", che sorge nei pressi del tempio di Śiva Aruṇācaleśvara, "Signore del monte dell'aurora", a Tiruvaṇṇāmalai (Tamiḻ Nāḍu). Il monte, qui, evoca il mito dell'origine del *liṅga* di fuoco-luce, simbolo fallico di Śiva, ma anche asse dell'universo, e nella festa della "notte di Śiva" (Śiva-rātri), sulla sua sommità, si accende in suo onore una grande colonna di fuoco (fig. 10), il cui simbolismo è così pregnante che ha suggerito agli studiosi analogie con il cristianesimo[3]. Su questa linea si possono individuare analoghe corrispondenze in altri universi religiosi: basterà pensare alla "montagna della luce" dell'islām e alla "montagna dell'Est" del mondo religioso cinese.

Si è infine visto che, come momento conclusivo del suo complesso rapporto con la montagna e la sua simbologia, l'uomo interviene su di essa per costruirvi un percorso devozionale che consenta di compiere su scala ridotta un "pellegrinaggio" che, se condotto a termine su scala naturale, comporterebbe assai maggiori difficoltà: è questa l'idea ispiratrice di quelle complesse strutture che sono i Sacri Monti

[3] W. Kurtz, *Der heilige Berg Arunachala. Ein indisches Glaubenssymbol*, in W. Kurtz - W. Kohler - Swami Nityabodhananda, *Warheit und Toleranz. Die Begegnung des Christentums mit dem indischen Geist*, Stuttgart 1964.

del cristianesimo cattolico, ma anche, in Oriente, e specialmente in India, di quei santuari, costruiti spesso, anche se non sempre, su una montagna sacra, la cui funzione consiste nel sintetizzare in un solo luogo, a beneficio del pellegrino, l'intero *parikramaṇa*, cioè il pellegrinaggio a tutti i luoghi santi (*tīrtha*). In simili luoghi, di cui esiste qualche testimonianza in tutte le maggiori culture religiose del mondo, le forme d'arte che vi si sono sviluppate – e che spesso rivelano un felice connubio fra linguaggi espressivi diversi, come quelli della pittura e della scultura – costituiscono, nel mondo cristiano, ma anche, per esempio, in India e in Giappone, altrettante occasioni di contemplazione estetica del mistero religioso, fornendo inoltre, attraverso il loro accentuato simbolismo, un'occasione unica, e talora irripetibile, di interiorizzazione del percorso devozionale stesso.

Ma l'uomo non si ferma qui: non solo, infatti, interviene sulla montagna, creando simbolicamente strutture capaci di "ospitare" o dar voce al mistero divino, ma tende a costruire vere e proprie "repliche" della montagna (si pensi agli *ziqqurat* non solo della Mesopotamia, ma anche della nostra Sardegna, come quello di Monte d'Accoddi, e poi agli *śikhara*, le guglie curvilinee dei templi hindū in stile *nāgara*, agli *stūpa* buddhisti sparsi in tutto il continente asiatico e ai monasteri del Tibet, col loro "schema cosmogonico") e giunge infine a "ritualizzare" quelle stesse repliche, trasformandole in offerte consistenti in oggetti "in forma di montagna", da porgere a quella misteriosa presenza della quale la montagna stessa è segno visibile. Si chiude così, in alcune culture, quel cerchio virtuoso in cui il fruitore, il donatore e l'offerta non sono che una sola e stessa cosa nella finale unità di tutto il Reale.

Naturalmente, nell'affrontare tematiche tanto complesse, sono anche emerse alcune peculiarità. Ne costituiscono qualche esempio le testimonianze archeologiche dell'India, ove l'uomo non solo ha trasformato la montagna in un tempio, ma ha, in qualche modo, "disvelato" il tempio celato dentro la montagna con un'opera costruttiva che è, in realtà, la realizzazione di una gigantesca scultura (si pensi, fra i tanti esempi, al più famoso di essi: il tempio monolitico di Kailāsanātha a Ellora, figg. 11 e 12), oppure quelle del Tibet, ove la montagna è simbolo del potere anche



11. *Tempio monolitico di Śiva Kailāsanātha (Signore del monte Kailāsa) scavato nella collina rocciosa di Ellora (Mahārāṣṭra, India) nel secolo VIII d.C.* (S. Piano).



12. *Tempio di Śiva Kailāsanātha, Ellora: dettaglio del* vimāna *("carro divino"), la struttura che si eleva al di sopra del* sanctum *dei templi secondo lo stile dell'India meridionale* (S. Piano).

temporale, della sovranità e della regalità (il "guerriero dorato" della tradizione *bon*), e dove il buddhismo, sovrapponendosi alla cultura religiosa autoctona, ha costruito torri fortificate sulle cime come naturale completamento del potere che esse rappresentano. La grande fantasia creativa che caratterizza il mondo indo-tibetano ha concepito addirittura l'idea di montagne che hanno le ali, scelgono il luogo in cui posarsi e se ne vanno, se la fede non c'è più.

Il redattore di queste brevi note conclusive, che ha contribuito all'ideazione e alla progettazione del Convegno Internazionale *Religioni e Sacri Monti* e ne ha ininterrottamente presieduto i lavori, è convinto che i saggi degli studiosi che hanno collaborato all'impresa, molto più e molto meglio di queste semplici note riassuntive, possano costituire una valida prova che l'iniziativa stessa meritasse di essere intrapresa. Egli è parimenti convinto che gli incontri svoltisi a Torino e nel Monferrato piemontese, attraverso la testimonianza di questi Atti, possano continuare nel tempo a fornire ai lettori un'occasione assai stimolante di riflessione, e che essi possano inoltre aiutare le popolazioni non solo del Monferrato, ma dell'intera regione Piemonte, ad assumere una più sicura consapevolezza della straordinaria importanza che i Sacri Monti, oggi patrimonio dell'umanità, rivestono nella loro cultura e nel loro ambiente.

Note bio-bibliografiche

Amilcare Barbero è Direttore del Parco Naturale del Sacro Monte di Crea dal 1983 e responsabile del Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei di cui ha coordinato l'attività espositiva ed editoriale. Recentemente ha curato l'*Atlante dei Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei* (2001) e, con Pasquale Magro, il volume di Amédée (Teetaert) da Zedelgem, *Saggio storico sulla devozione alla Via Crucis* (2004) con testi di Guido Gentile e Michele Piccirillo. Storico dell'arte, ha pubblicato con Franco Ramella e Angelo Torre *Materiali sulla religiosità dei laici*, a cura di Giovanni Romano (1981), e ha curato con Carlenrica Spantigati *Inventario trinese* (1980) e *Sacro Monte di Crea* (1998). Con Giuseppe Roma del Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti dell'Università della Calabria ha organizzato nel maggio 2005 a Cosenza il Convegno *Di ritorno dal pellegrinaggio a Gerusalemme*.

Franco Cardini ha studiato a Firenze, dov'è stato allievo di Ernesto Sestan, e si è specializzato a Parigi, a Poitiers e a Mosca. Insegna Storia medievale nell'Università di Firenze; è membro del Consiglio scientifico dell'Istituto di Studi Umanistici e del Consiglio di amministrazione dell'Istituto di Scienze Umane presieduto da Umberto Eco; è Directeur d'Études presso l'École des Hautes Études di Parigi e Fellow della Harvard University. Ha insegnato in varie università europee, americane e asiatiche ed è stato Gastprofessor al Max-Planck-Institut di Göttingen. Collabora attivamente con il padre prof. Michele Piccirillo dello Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme, occupandosi principalmente dei pellegrinaggi toscani in Terrasanta nel Basso Medioevo, cui ha dedicato il libro *In Terrasanta* (2003).

Claudio Cicuzza ha conseguito la laurea e il dottorato di ricerca in Indologia, sotto la guida di Raniero Gnoli, all'Università di Roma, "La Sapienza". I suoi interessi sono essenzialmente rivolti al buddhismo dell'India e del sud-est asiatico: in particolare, ha svolto ricerche filologiche su due scuole del buddhismo tantrico, il Kālacakra e il Cakrasaṃvara (pubblicando edizioni critiche di alcuni testi in sanscrito), e su un'opera particolarmente importante del Mahāyāna, l'*Abhisamayālaṅkāra* (lavorando alla pubblicazione di un suo inedito commentario), e sta ora studiando la tradizione nord-thailandese dei commenti in pāli alla letteratura dei *Jātaka*. Ha pubblicato varie traduzioni di testi buddhisti in sanscrito e in pāli nelle due antologie recentemente curate da Raniero Gnoli, *La Rivelazione del Buddha* (2001-2004). Attualmente è titolare di assegno di ricerca presso il Dipartimento di Studi asiatici dell'Università di Napoli "L'Orientale".

Enrico Comba è professore associato di Antropologia Culturale presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Torino, dove tiene un corso di Antropologia Culturale, un corso di Antropologia Medica e un corso di Antropologia delle religioni (per la laurea specialistica). Il suo principale terreno di ricerca consiste nello studio dei sistemi religiosi e della mitologia dei nativi nordamericani. Ha condotto ricerche sul campo negli Stati Uniti, in Canada e in Siberia. È autore dei volumi *Cannibali e uomini-lupo: metamorfosi rituali dall'America indigena all'Europa antica* (1992), *Il cerchio della vita* (1999), *Introduzione a Lévi-Strauss* (2000), e *Testi religiosi degli Indiani del Nord America* (2001). Ha inoltre curato il volume *Profeti e profezie. Un percorso tra culture e religioni* (2001) e, con Fedora Giordano, *Indian Stories Indian Histories* (2004).

Carlo Della Casa, nato nel 1925, si è formato alla scuola di Mario Vallauri nell'Università di Torino e, dopo essersi perfezionato a Bonn con Willibald Kirfel, ha insegnato Lingua e letteratura sanscrita nelle Università di Palermo e di Milano "Statale". Si è interessato a vari aspetti della letteratura sanscrita e delle religioni dell'India, nonché dei rapporti fra India e Occidente. Fra le sue opere si segnalano *Il giainismo* (1962, 1993²), *Corso di Sanscrito* (1980, 1998²), una traduzione italiana delle *Upaniṣad* (1976), ristampata col titolo *Upaniṣad vediche* (1988), e *Scritti scelti* (1998). Ha inoltre collaborato con un saggio sul giainismo alla *Storia delle religioni*, a cura di Giovanni Filoramo (vol. IV, 1996).

Giovanni Filoramo, nei suoi studi ha privilegiato l'area del cristianesimo antico, nel cui ambito ha condotto una serie di lavori su aree marginali del cristianesimo, in particolare lo gnosticismo, sul profetismo e sul monachesimo. Si è inoltre occupato delle fortune moderne e contemporanee del fenomeno gnostico, di storiografia e metodologia storico-religiosa, di vari aspetti della situazione religiosa contemporanea. Ha, infine, promosso una serie di iniziative editoriali relative agli studi storico-religiosi, tra cui un *Dizionario delle religioni* (1993), un *Atlante delle religioni* (1996), una *Storia delle religioni* in 5 volumi (1994-97) e, in collaborazione con il collega Daniele Menozzi, una *Storia del cristianesimo* (2001). Ultimi lavori pubblicati: *Che cos'è la religione* (2004); *Veggenti, Profeti, Gnostici* (2005).

Michael Gibbons ha alle spalle venticinque anni di esperienza come archeologo ed è stato co-direttore del National Sites and Monuments Record Office di Dublino, in Irlanda. Ha lavorato con il Department of Antiquities di Gerusalemme e con il Museum of London City Excavations Programme. È membro del-

l'Archaeology Committee dell'Irish Heritage Council e del Croagh Patrick Archaeology Committee. È attivo come archeologo indipendente e il suo interesse si rivolge anche agli ambienti di pellegrinaggio marittimi e montani. Ha guidato spesso missioni di scavo in Irlanda, Turchia, Egitto e in numerosi paesi dell'America del sud tra cui Perù, Ecuador e Bolivia.

Laura Giuliano, dopo aver ottenuto nel 1990 una borsa di studio dall'Indian Council for Cultural Relations per il tramite del Ministero degli Affari Esteri per un post-dottorato presso il Deccan College di Pune, ha conseguito nel 1997 il dottorato di ricerca in "Storia dell'Arte dell'India e dell'Asia Orientale" presso l'Università degli Studi di Genova. Dal 1997 ha fatto parte della Missione Archeologica italiana in Laos, in qualità di "Esperto Storico dell'Arte" nell'ambito del Progetto UNESCO "Wat Phu". Dal 2000 è archeologo direttore per il settore India e Sud-Est asiatico presso il Museo Nazionale d'Arte Orientale di Roma. Ha trascorso lunghi periodi in India, acquisendo sul campo una conoscenza diretta del territorio, della cultura e della religione del subcontinente. Tra i suoi lavori si segnalano: *Il vajrapuruṣa in due rilievi di Nāgārjunakoṇḍa*, in "Rivista degli Studi Orientali", LXXII/1-4, pp. 143-175 e *Studies in early Śaiva iconography: (I) the origin of the triśūla and some related problems*, in "Silk Road Art and Archaeology", 10, pp. 51-96.

Per Kværne è Direttore dell'Istituto di ricerca comparativa sulla cultura umana di Oslo e professore di Storia delle religioni e di Tibetologia nell'Università di Oslo. È membro dell'Accademia Norvegese di Scienze e Lettere dal 1976 e ha promosso il Sesto Convegno della International Association for Tibetan Studies nel 1992. Accanto a uno speciale interesse per la storia, la letteratura e l'arte della religione Bon, il suo campo di ricerca è il tardo buddhismo tantrico dell'India. Ha pubblicato, oltre a una ricca serie di saggi, articoli specialistici e contributi a volumi collettanei, i seguenti lavori: *An Anthology of Buddhist Tantric Songs: A Study of the Caryāgīti* (1977) e *The Bon Religion of Tibet. The Iconography of a Living Tradition* (1995).

Erberto Lo Bue è professore associato all'Università di Bologna, dove insegna Storia dell'arte dell'India e dell'Asia Centrale al Dipartimento di Studi Linguistici e Orientali dal 1999. Ha iniziato i suoi viaggi di ricerca nelle regioni himalayane nel 1972, si è laureato in lingue e letterature straniere a "Ca' Foscari" nel 1976 e ha conseguito il dottorato di ricerca (PhD) in studi tibetani alla School of Oriental and African Studies dell'Università di Londra nel 1981. La maggior parte delle sue pubblicazioni – complessivamente oltre un centinaio – sono relative alla storia dell'arte e della cultura tibetane, nepalesi e indiane, e rispecchiano un interesse particolare per le tradizioni artistiche religiose contemporanee nelle regioni dell'area himalayana.

Vasilios N. Makrides, nato nel 1961, ha studiato Teologia ad Atene e Storia e Sociologia delle religioni a Harvard e a Tubinga, ove ha conseguito il dottorato nel 1991. Dal 1999 è professore ordinario di Studi religiosi, con specializzazione sulla Cristianità ortodossa presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Erfurt. Ha recentemente curato i seguenti volumi: *Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa. Vergleichende Perspektiven* (2005); con J. Rüpk, *Religionen im Konflikt* (2005) e con C. Bultmann e C.-P. März, *Heilige Schriften* (2005).

Thomas Matus, OSB, nato a Hollywood (California) nel 1940, ha compiuto gli studi universitari a Los Angeles (B.A. Lettere e Musica, 1961). Convertito alla fede cattolica nel 1960, è entrato nell'Ordine Benedettino presso l'Eremo camaldolese di New Camaldoli in California. Ordinato prete nel 1970, ha compiuto gli studi teologici al "Sant'Anselmo" di Roma e si è specializzato in Storia delle religioni alla Fordham University (New York). Dal 1977 insegna Storia delle religioni al "Sant'Anselmo". È consultore del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. Ha lavorato in India con Bede Griffiths e continua a occuparsi del Saccidananda Ashram (Tamiḻ Nāḍu, India), fondato da Jules Monchanin e Henri Le Saux. Ha scritto vari libri, saggi e articoli su canto liturgico, storia monastica, yoga, storia della spiritualità, dialogo tra le religioni, dialogo tra scienza e fede fra i quali ricordiamo: *L'universo come dimora: conversazioni tra scienza e spiritualità*, con Fritjof Capra e David Steindl-Rast (1993); *Alle origini di Camaldoli: san Romualdo e i cinque fratelli* (1996) e una scelta di scritti di Bede Griffiths *Essential Writings* (2004).

Moriya Masahiko, già curatore del Museo Provinciale di Yamanashi, vice-direttore del Museo di Arti della Ceramica della provincia di Ibaraki e Membro del consiglio di amministrazione e consigliere tecnico del Museo Civico delle Alpi Meridionali Giapponesi, è dottore di ricerca in Studi artistici e, dal 2004, professore ordinario di Storia dell'Arte Giapponese presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Tsukuba. Fra le sue pubblicazioni più recenti si segnalano *Uno studio sulla ritrattistica delle famiglie* samurai *di epoca Edo* (2002); *La formazione delle immagini del* Tōshōdai gongen, in *Geijutsugaku no shiza* (Prospettive di storia dell'arte), pp. 193-206 (2002); *La fede in* Fudōmyōō *(Acala) di Takeda e sviluppi verso immagini di epoca Edo*, in *L'autentico Takeda Shingen*, pp. 279-296 (2002); *La formazione dello stile del Kantō nella ritrattistica delle famiglie* samurai *e sviluppi verso espressioni divinizzate*, in *L'arte, gli edifici, le fortezze di Kai*, pp. 29-45 (2002). Ha inoltre curato il *Dizionario illustrato di arte giapponese* (2004).

Alberto Pelissero, professore associato presso il Dipartimento di Orientalistica dell'Università di Torino per il settore scientifico disciplinare di Filosofie, religioni e storia dell'India, insegna Lingua e letteratura sanscrita e Storia e civiltà dell'India presso la Facoltà di Lettere e filosofia del medesimo ateneo. Fra le sue più recenti pubblicazioni si segnalano *La saggezza delle selve* (1991); *Tecniche indiane di divinazione (Śivasvarodaya),* con una *Prefazione* di Mario Piantelli (1991); *Tripurārahasya (Jñānakhaṇḍa), La dottrina segreta della Dea Tripurā. Traduzione dal sanscrito, introduzione e note a cura di …* (1995); *Kavi e* κοίης *- Congetture sul ruolo del vate in epoca arcaica*, in *Bandhu, Scritti in onore di Carlo Della Casa,* vol. I, pp. 275-283 (1997); *Arjuna e l'uomo della montagna (Mahābhārata III 37-42),* con una *Prefazione* di Giuliano Boccali (1997); *Il riso e la pula. Vie di salvezza nel Paramārthasāra di Abhinavagupta* (1998) e *Strumenti per lo studio dell'Āgamaśāstravivaraṇa, con una traduzione annotata del commento alle strofe di Gauḍapāda ascritto a Śaṅkara* (2002).

Stefano Piano è titolare della cattedra di Indologia nella Facoltà di Lettere e Filosofia, vice-direttore del Dipartimento di Orientalistica e coordinatore del dottorato di ricerca in Studi indologici e tibetologici dell'Università di Torino. Si è dedicato soprattutto agli studi di filologia sanscrita, con speciale predilezione per la letteratura religiosa tradizionale. Ha tenuto lezioni e seminari in

diverse università italiane e straniere e ha compiuto molti viaggi in India, per integrare i dati delle fonti con una documentazione di prima mano sugli aspetti viventi della cultura brahmanica. Fra le sue pubblicazioni più recenti si segnalano *Il mito del Gange* (1990), *Bhagavad-gītā. Il Canto del glorioso Signore* (1994), *Sanātana-dharma. Un incontro con l'«induismo»* (1996; trad. tedesca: *Religion und Kultur Indiens*, 2004), *Enciclopedia dello Yoga* (1996), *Le letterature dell'India* (2000), *Lessico elementare dell'induismo* (2001), *Primo incontro con l'India* (2002) e *Lineamenti di storia culturale dell'India antica* (2004).

Michele Piccirillo, OFM, Francescano della Custodia di Terra Santa, è archeologo dello Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme. Nato nel 1944, dal 1960 vive in Medio Oriente. È Direttore del Museo dello Studium Biblicum Franciscanum e professore ordinario di Storia e geografia biblica presso lo stesso istituto. Dal 1973 dirige i lavori di scavo e di restauro del Memoriale di Mosè sul Monte Nebo in Giordania. Dal 1986 ha iniziato lo scavo delle rovine di Umm al-Rasas nella steppa giordana, identificata con la località storica di Kastron Mefaa ed entrata a far parte della Lista del Patrimonio Mondiale dell'UNESCO nel 2004. Come Presidente del Comitato Scientifico nominato dal Ministero degli Affari Esteri d'Italia ha collaborato all'istituzione di una Scuola Giordana per il restauro del Mosaico Antico nell'ambito del Parco Archeologico di Madaba. Come Supervisore scientifico ha collaborato a fondare un Workshop per il restauro del Mosaico Antico a Gerico a favore dell'Autorità Palestinese.

Massimo Raveri è professore ordinario di Storia delle religioni presso la Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università "Ca' Foscari" di Venezia, dove ricopre anche l'insegnamento di Storia della filosofia e delle religioni del Giappone. Si è specializzato nel campo delle religioni dell'Asia Orientale presso le Università di Kyoto e di Oxford. A partire dal 1976, in diversi periodi, ha svolto le sue ricerche in Giappone. Ha dapprima studiato le forme rituali dello shintoismo e, in seguito, si è occupato dell'immaginario della morte e delle pratiche ascetiche dell'immortalità nella tradizione tantrica dello Shugendō. Più di recente ha studiato l'influenza dell'ermeneutica dello Zen e del Buddhismo della Terra Pura sulle forme della religiosità contemporanea, in particolare sul problema della verità e della fede. Fra le sue pubblicazioni più recenti vi sono *Il corpo e il paradiso. Le tentazioni estreme dell'ascesi* (1998) e *Japan at Play. The Ludic and the Logic of Power* (2002); ha inoltre curato il volume *Verso l'altro. Le religioni dal conflitto al dialogo* (2003).

Maurizio Scarpari è professore ordinario di Lingua cinese classica presso il Dipartimento di Studi sull'Asia Orientale dell'Università "Ca' Foscari" di Venezia. Le sue ricerche si interessano principalmente alla Cina pre-imperiale. I settori privilegiati, sui quali vertono la maggior parte delle sue pubblicazioni, sono il filologico-linguistico classico, l'archeologico e quello relativo alla storia del pensiero filosofico antico. È autore di numerosi saggi, tra i quali *La concezione della natura umana in Confucio e Mencio* (1991), *Avviamento allo studio del cinese classico* (1995), *Xunzi e il problema del male* (1997), *Antica Cina. La civiltà cinese dalle origini alla dinastia Tang* (2000) in quindici diverse lingue, *Studi sul* Mengzi (2002). Ha inoltre curato il volume *Le fonti per lo studio della civiltà cinese* (1995) e, insieme a Tiziana Lippiello, *Caro Maestro… Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno* (2005).

Armando Serra, nato nel 1930, presidente diocesano della Giac ad Alba nel 1953, ispettore Poste Telefoni a Torino nel 1957, professore di cattedra storico-economica all'Università di Roma "La Sapienza" nel 1980. Tra gli scritti storiografici di carattere religioso: *Problemi dei beni ecclesiastici nella società preindustriale. Le confraternite di Roma moderna* (1983); *Pellegrinaggio al Monte Sinai dal IV secolo al 2001* (2003). Tra le pubblicazioni di carattere trasportistico-postale: *Fuhrwesen, -gewerbe*, in *Lexikon des Mittelalters* (1988); *I libri-guida di viaggio italiani, come fonti di storia postale europea*, in *Actas del I Congreso Internacional de Comunicaciones* (1995); *Sul mestiere dell'ispettore postale fra Otto e Novecento. L'approccio psicologico*, in *Actes du 12e Colloque International de l'Histoire des Postes et Télécommunications* (1999).

Satya Vrat Shastri, nato nel 1930, dopo aver conseguito il dottorato di ricerca alla Banaras Hindu University, ha insegnato all'Università di Delhi, dove è stato anche Direttore del Dipartimento di Sanscrito e Preside della Facoltà di Lettere. È stato Rettore della Shri Jagannath Sanskrit University di Puri (Orissa) e ha tenuto corsi in molte università straniere, dalla Thailandia alla Germania, dal Belgio al Canada. Scrittore creativo oltre che studioso, è autore di pregevoli saggi su temi indologici, fra cui *Essays on Indology* (1963), *The Ramayana - A Linguistic Study* (1964) e *Studies in Sanskrit and Indian Culture in Thailand* (1982). È autore anche di alcuni "grandi poemi" (*mahākāvya*) in sanscrito, quali *Śrīgurugovindasiṁhacaritam* (1967), *Indirāgāndhīcaritam* (1976), *Thaideśavilāsam* (1979) e *Patrakāvyam* (1994). È stato insignito di molte onorificenze e lauree *honoris causa* sia in India, sia in altri paesi di tutto il mondo. Dopo il collocamento a riposo continua a svolgere la sua attività a Delhi, dedicandosi a svariati progetti, fra i quali si segnala l'edizione critica dello *Yogavāsiṣṭha*, un importante trattato filosofico-religioso in sanscrito.

Francisco Singul è uno storico dell'arte, formatosi a Santiago de Compostela e Madrid. Dal 1993 lavora presso il Dipartimento di Cultura del Xacobeo (Xunta de Galicia) dedicandosi alla ricerca storica sulla cultura giacobea e il Cammino di Santiago, mediante esposizioni, pubblicazioni, corsi, conferenze e progetti museologici in Spagna e all'estero. Le sue pubblicazioni superano i sessanta titoli, e tra di esse si segnalano *Historia Cultural do Camiño de Santiago* (1999), *A Ruta Iluminada* (2000), *O Caminho de Santiago. A Peregrinação Ocidental na Idade Média* (1999), *Roma e Santiago, cammini di pellegrinaggio* (2001), *La Ciudad de las Luces. Urbanismo y Arquitectura en Santiago de Compostela durante la Ilustración* (2001). Nel 2002 ha pubblicato varie monografie dedicate ai monasteri galiziani, mentre nel 2004-2005 ha partecipato a varie opere collettive: *Arquitectos de Galicia, sec. XVII-XVIII* (2004); *Escultores de Galicia, sec. XVIII-XIX* (2004); *Camino de Santiago, Patrimonio Mundial* (2004) e *Camino de Paz, Mane Nobiscum Domine* (2005).

Irmela Spelsberg, dopo aver compiuto studi di germanistica, romanistica e storia dell'arte presso le Università di Bonn, Berlino, Göttingen e California (San Diego,USA) è stata incaricata di corsi sulla Protezione del paesaggio culturale all'Università Europea "La Viadrina" a Francoforte sull'Oder. È membro del Comitato Nazionale Tedesco del ICOMOS (Consiglio Internazionale dei Monumenti e dei Siti) e delegato di questa organizzazione al Comitato del Patrimonio Culturale del Consiglio d'Europa a Strasburgo. È membro-fondatore della Commissione tedesco-polacca per la storia dell'arte e il restauro e collabora con

la Fondazione Del Bianco di Firenze, dove ha tenuto un seminario di studi sul tema dei Giardini toscani e la loro influenza sui giardini dell'Europa Centrale e Orientale. Tra le sue pubblicazioni sul restauro e la conservazione dei beni culturali, da ricordare il suo saggio nel volume *Della Bellezza ne è piena la vista. Restauro e conservazione alle latitudini del mondo nell'era della globalizzazione*, Roma 2005.

Magdalena Swaryczewska è professore associato alla Cattedra di Architettura del Paesaggio e di Agriturismo alla facoltà di Tutela dell'Ambiente e dell'Agricoltura dell'Università della Warmia e Masuria a Olsztyn. È altresì docente all'istituto degli Affari Pubblici, alla facoltà di Gestione e Comunicazione Sociale e all'Università Jaghellonica a Cracovia. Per molti anni ha svolto le funzioni di restauratore del complesso di monumenti della Kalwaria Zebrzydowska; ed è autrice di ricerche, perizie, documentazioni e pubblicazioni scientifiche sull'autogestione, l'urbanistica e i gruppi monumentali residenziali. Come progettista è specializzata in architettura regionale, in città storiche e in composizioni di giardini. È infine consulente del Ministero della Cultura per la salvaguardia dei monumenti nei parchi, giardini, cimiteri e del paesaggio culturale.

Andrzej Tomaszewski dopo gli studi di architettura e storia dell'arte a Varsavia ha seguito alcuni corsi di specializzazione presso le Università di Poitiers e "La Sapienza" di Roma. Dal 1976 è ordinario di storia dell'architettura e del restauro al Politecnico di Varsavia. Ha insegnato anche a Berlino e Magonza. Dal 1988 al 1992 è stato Direttore generale del Centro Internazionale degli Studi per la Conservazione ed il Restauro dei Beni Culturali (ICCROM) a Roma. Dal 1995 al 1999 è stato Direttore generale dei Beni Culturali della Repubblica di Polonia. È presidente del Comitato Nazionale Polacco dell'ICOMOS e del Comitato Internazionale dell'ICOMOS per la Teoria e la Filosofia del Restauro. Ha eseguito scavi archeologici e lavori di restauro in diversi paesi europei e ha al suo attivo pubblicazioni sull'Archeologia, la Storia dell'Architettura e dell'Arte, i problemi teorici del restauro e la strategia internazionale per la tutela del patrimonio culturale.

Alberto Ventura (Roma, 1953) è docente di Islamistica presso l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". Ha partecipato in qualità di relatore a numerosi colloqui scientifici e collabora regolarmente alle programmazioni di Radio RAI 2 e 3. Ha compiuto viaggi di studio e di ricerca in vari paesi musulmani, quali l'Egitto, la Turchia, l'Arabia Saudita, il Pakistan e l'India. È membro della Commissione Nazionale Italiana dell'UNESCO (Roma) e del Consiglio Scientifico dell'IsIAO (Roma). Nella sua attività di ricerca, si è occupato prevalentemente degli aspetti religiosi ed istituzionali dell'Islam, sia in epoca classica che nel periodo moderno e contemporaneo. Fra le pubblicazioni più recenti, si possono ricordare *Islam*, a cura di G. Filoramo (1999); *Il Crocifisso dell'Islam* (2000); *Mani e gli Arabi*, in *Il Manicheismo*, a cura di G. Gnoli, vol. I, pp. 317-338 (2003).

Gerry Walsh ha conseguito un BA in Geografia e Archeologia e un MA in Archeologia presso l'University College di Cork, in Irlanda. Ha diretto oltre settanta campagne archeologiche in Irlanda. È membro del Croagh Patrick Archaeology Committee e ha diretto gli scavi archeologici sulla cima dello stesso Croagh Patrick, la montagna santa dell'Irlanda, nel 1994-1995. Ha lavorato anche all'Archaeological Survey di Cork e presso il National Sites and Monuments Record Office di Dublino. Attualmente è Senior Archaeologist della Mayo Co. Co. e Project Archaeologist presso la National Roads Authority.

Ida Zatelli è professore ordinario di Lingua e Letteratura Ebraica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze. È inoltre membro del Consiglio Scientifico del "Centro di Linguistica Storica e Teorica: Italiano, Lingue Europee, Lingue Orientali - CLIEO", del Collegio dei Docenti del Dottorato di Ricerca in Linguistica e di quello in Lingue e Culture del Mediterraneo dell'Università di Firenze, nonché del Comitato Esecutivo del Progetto Internazionale *Semantics of Ancient Hebrew Database* (*SAHD*). È Vicepresidente dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo (AISG) e la sua attività di ricerca si esplica principalmente nell'ambito della linguistica ebraica e dell'ermeneutica biblica. Fra i suoi lavori più recenti si ricordano *I prodromi della definizione di verbo performativo nelle grammatiche tradizionali dell'ebraico biblico*, in *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*, pp. 690-697 (2003) e *The Study of Ancient Hebrew Lexicon. Application of the concepts of lexical field and functional language*, in *KUSATU* 5, pp. 129-159 (2004).

Indice geografico dei monti sacri

a cura di Alicubi

Le carte localizzano geograficamente i monti sacri citati nel volume. Per una contestualizzazione dei monti stessi si rinvia alle pagine indicate nell'Indice dei nomi.



1 Accoddi, Monte d', Sardegna
2 Amanà, Israele
3 Ararat, Turchia-Armenia
4 Athos, Grecia
5 Betel, Israele
6 Boheh, contea del Mayo, Irlanda
7 Braga, Portogallo
8 Calvario, Gerusalemme
9 Carmelo, Israele
10 Cebreiro, Galizia, Spagna
11 Church Mountain, contea di Wicklow, Irlanda
12 Croagh Patrick, contea di Mayo, Irlanda
13 Drumcoggy, Irlanda
14 Drung Hill, contea del Kerry, Irlanda
15 Gabaon, Israele
16 Gallarus, contea del Kerry, Irlanda
17 Garizim, Israele
18 Gebel Katharina, penisola del Sinai, Egitto
19 Gerusalemme
20 Har Karkom, Israele
21 Hermon, Israele
22 Irago, León, Spagna
23 Kalwaria Zebrzydowska (monte Żar) Polonia
24 Knocknarea, contea di Sligo, Irlanda
25 Lamego, Portogallo
26 Leaba Phadraig, Contea di Mayo, Irlanda
27 Mont Saint Michel, Normandia, Francia
28 Monte degli Ulivi, Gerusalemme
29 Monte del Gozo o *Montjoie*, presso Santiago de Compostela, Spagna
30 Monte di San Gregorio, presso Santiago, Galizia, Spagna
31 Monte Libano, Libano
32 Monte Moria, Gerusalemme
33 Monte Sant'Angelo sul Gargano, in Puglia
34 Mount Brandon, contea del Kerry, Irlanda
35 Olimpo, Grecia
36 Sacra di San Michele
37 Sacro Monte di Arona
38 Sacro Monte di Belmonte
39 Sacro Monte di Brissago
40 Sacro Monte di Crea
41 Sacro Monte di Domodossola
42 Sacro Monte di Ghiffa
43 Sacro Monte di Locano
44 Sacro Monte di Oropa
45 Sacro Monte di Orta
46 Sacro Monte di Ossuccio
47 Sacro Monte di San Vivaldo in Valdelsa
48 Sacro Monte di Varallo Sesia
49 Sacro Monte di Varese
50 Serbal, penisola del Sinai, Egitto
51 Silo, Israele
52 Sinai, penisola del Sinai, Egitto
53 Sion, Gerusalemme
54 Slieve Carr, contea del Mayo, Irlanda
55 Slieve Donard, contea del Down, Irlanda
56 Slieve League, contea del Donegal, Irlanda
57 Tabor, Israele
58 Teampall Beanáin, isole Aran, Irlanda
59 Verna, La, Italia



1 Abū Parvat, Rajasthan meridionale, India
2 Abū Qubays, Arabia Saudita
3 Akagi, Giappone
4 Amarnāth, Jammu e Kashmir, India
5 Amarakaṇṭaka, India
6 Arafat, Mecca, Arabia Saudita
7 Aruṇācala, Tiruvaṇṇāmalai, Tamiḷ Nāḍu, India
8 Ayer Rock, Australia
9 Badrinath, Uttaranchal, India
10 Bàkheng, Cambogia
11 Bhadrācala, Āndhra Pradeś, India
12 Bon-ri, Tibet centrale
13 Doi Suthep, Thailandia
14 Ellora, Maharastra, India
15 Emeishan, nel Sichuan, Cina
16 Everest, Himālaya
17 Fuji, Giappone
18 Ğabal al-nūr (Monte della Luce)
19 Ğabal al-raḥma (Monte della Misericordia)
20 Gandèn, Tibet
21 Gangotri (monte, ghiacciaio), India
22 Girnar, Gujarat, India
23 Guijishan, Cina
24 Haguro, Giappone
25 Hengshan, Hunan, Cina
26 Hengshan, Shanxi, Cina
27 Himālaya, India
28 Hirā, Arabia Saudita
29 Hongū, Giappone
30 Huashan, Shaanxi, Cina
31 Huosan, Anhui, Cina
32 Huosan, Shanxi, Cina
33 Jiuhuashan, Anhui, Cina
34 Jwalamukhi, Himachal Pradesh, India
35 Kailāsa, Tibet
36 Kangchenjunga, Tibet
37 Karkal, India
38 Katsuragi, Giappone
39 Kedāra, Himālaya indiano
40 Kinpō, Kyoto, Giappone
41 Kōya, Giappone
42 Kōyasan, Giappone
43 Kulên, Cambogia
44 Kumano, Giappone
45 Kunlun, Cina
46 Kyaik htee yoe, Yangon, Myanmar
47 Liangfu, Cina
48 Marwa, Arabia Saudita
49 Miwa, Giappone
50 Monte Rosso, Lhasa, Tibet
51 Murdo, Tibet
52 Nandā Devī, India
53 Nantai, Giappone
54 Osoresan, nella penisola di Shimokita, Giappone
55 Phnom Kulên, Angkor, Cambogia
56 Phu Kao, Laos meridionale
57 Picco d'Adamo, Sri Lanka
58 Popa, Myanmar-Birmania sud
59 Pòtala, Lhasa, Tibet
60 Putuoshan, Zhejiang, Cina
61 Qāf, Arabia Saudita
62 Safā, Arabia Saudita
63 Ṣammeta, Bihar, India
64 Śankarācārya, Śrīnagar, India
65 Śatruñjaya, Gujarāt, India
66 Shingū, Giappone
67 Siṃhācala Āndhra Pradeś, India
68 Ṣongshan, Henan, Cina
69 Śravaṇa Beḷgoḷa, India
70 Śriśaila, Āndhra Pradeś, India
71 Sumanakūṭa, Sri Lanka
72 Taishan, Shandong, Cina
73 Tawr, Arabia Saudita
74 Tirumalai, Tirupati, India
75 Vaishno Devī, Jammu e Kashmir, India
76 Vat Phu, Cambogia
77 Vindhya, catena del, India
78 Wu-t'ai Shan, Cina
79 Wu-tai-shan, Montagna dai cinque picchi, Cina
80 Wutaishan, Shanxi, Cina
81 Xianyang, Cina
82 Yarlhashampo, valle dello Yarlùng, Tibet
83 Yoshino, Giappone
84 Yudono, Giappone



1 Bear Butte (Nowah'wus), South Dakota, USA
2 Big Horn Mountains, Montana, USA
3 Black Hills, South Dakota, USA
4 Congonhas Do Campo, Brasile
5 Devil's Tower, Wyoming, USA
6 Graham, Arizona, USA
7 Harney Peak, Black Hills, South Dakota, USA
8 Kilauea, Hawai
9 Little Big Horn, Dakota, USA
10 Mauna Loa, Hawai
11 San Francisco Peaks, Arizona, USA
12 Sweetgrass Hills, Montana, USA

Indice dei nomi

a cura di Paolo Pellizzari

Abacuc 95, 100, 147-148.
Abbas Pascià 316.
Abhinavagupta 243.
Abiran 317.
Abissinia 110, 319.
Abramo 53, 100, 103, 133-134.
Abu, vedi Abū Parvat.
Abū Bakr 131, 133.
Abū Parvat 39, 201, 207.
Abū Qubays, monte 133-134.
Accoddi, Monte d' 380.
Adamo 53, 133-134, 232.
Adi Kumari (Ādikumārī) 166-167.
Ādi Śaṅkarācārya, vedi Śaṅkarācārya.
Adonai 67.
Adornes J. 318.
Aed Mac Bric, santo 351.
Affagart G. 315.
Afghanistan 36, 305.
Africa 360, 368-369.
Agar 133, 135.
Agasti 377.
Agastīśvara 377.
Agastya 154, 377.
Agni 41, 181 .
Agostino, santo 328.
Aharoni Y. 314.
Ahiṃsā 188.
Airāvata 178.
Akagi 288.
Akbar 37.
Akiner S. 257, 264.
Aksland M. 231, 233.
Akṣobhya 242.
Alakanandā 172.
Alberto da Sarteano 147.
Alessandro Magno 233.
Alfonso I il Battagliero 328.
Alfonso III il Grande 331.
Alfonso VI 330-331.
Allan S. 277.
Alliata E. 155.
Altamira 65.
Alvaro, santo 317.
Amanà 98.
Amand de Mendieta E. 120.
Amarnāth 170-172.
Amarakaṇṭaka 40.
Amar-her 167.
Amico B. 142-151.
Amida 294-297, 306-309.
A-myes rMa-chen 255, 257.
Ānanda 226, 234-235.
Ananta 188.
Ananyagāmī 240.
Anati E. 313.
Anavatapta 181.
Anchar Lake 167.
Andenna G. 148.
Āndhra Pradeś 39, 156, 376-379.
Andrews A. 295.
Angély 325.
Angkor 191-196, 230.
Angkor Borei 191.
Angkor Thom 196-197.
Angkor Vat 178, 196.
Antonio da Padova 147.
Anurādhapura 216.
Appayadīkṣita 182.
Arabi 131.
Arabia 129.
Arafat, monte 39, 132.
Aragona 326, 329.
Arahant 226.
Araldi G. 144.
Aramei 101.
Arapaho 83, 87-88.
Ararat 112.
Arauna 103.
Archaimbault C. 223.
Arjuna 67, 162, 181, 241.
Armagh 348-349.
Arona, vedi Sacro Monte di Arona.
Aronne 102, 317.
Arpino 36.
Aruṇācala 39, 41, 155-156, 379.
Aruṇācaleśvara (Śiva) 41, 379.
Aruṇādri, vedi Aruṇācala.
Ashtapada, vedi Aṣṭapada.
Aśoka 37, 234, 303.
Aspe 329.
Asram Maha Rosei 191.
Assandri G. 11.
Assavavirulhakarn P. 215, 229.
Assisi 11, 111.
Aṣṭapada 201.
Astorga 328, 331.
Atene 49.
Athos, vedi Monte Athos.
Attone di Pistoia 329.
'Aṭṭār 136-137.
Austria 12, 118.
Avalokiteśvara 210, 265, 269-270, 281, 307.
Aveline C. P. R. 146.
Ayer Rock 54.
'Ayn al-Quzât Hamadânî 136.
Ayutthaya 229.
Ayyoub M. 134.

Ba'al 98.
Babele 98.
Bacot J. 252, 226.
Bad Heart Bull Amos 84, 89.
Bad Lands 90-92.
Badrinath (Badrīnāth) 172-173.
Bædeker K. 318.
Bagatti B. 110, 143-144.
Bāhubali 208.
Bàkheng 195.
Bal Krishna 169.
Balsiger D. 313.
Baltal 171.
Bāṇ Gaṅgā 166-167.
Ban Gu 276.
Banganapalli 377.
Bango Torviso I. G. 328-332.
Baphuon 196.
Barbero A. 11, 36, 118, 309, 317.
Bareau A. 254.
Barkot 174.
Barnett R. 257, 264.
Bartoli Langeli A. 151.
Bartolini G. 146.
Barxamaior 331.
Bašan 100, 106.
Basham A. L. 338.
Bassano Romano 36.
Bassili W. F. 318.
Baumer B. 180, 189.
Bautze-Picron C. 233.
Bayon 196-197.
Beal S. 232.
Bear Butte 79-86.
Bechert H. 216.
Becking B. 99.
Beda il Venerabile 326.
Bedekar V. M. 153.
Beek M. van 264.
Belcarra 355.
Belgio 12, 118, 330.
Bellezza J. V. 254.
Bellorini Th. 110, 143.
Belmonte, vedi Sacro Monte di Belmonte.
Belorado 330.
Benedetto da Teano 316, 318.
Bengala 37.
Berlusconi S. 68.
Bernardino da Siena 111, 145, 147.
Bernardino di Nali 110.
Bernbaum E. 39, 50-54.
Berque A. 287.
Betel 97-98, 103.
Betlemme 111, 144, 147, 151.
Bhadrabāhu 208.
Bhadrācala 39.
Bhadrapāla 296.
Bhadreśvara192-193.
Bhagīratha 155, 173.
Bhāgīrathī 173-174.
Bhairava 156.
Bhairon ki Ghati (Bhairava-ghāṭī) 166.
Bhairon Nath (Bhairavanātha) 167.
Bhaiṣajyaguru 307.
Bharata 208.
Bharata-varṣa 40.
Bhardwaj S. M. 201, 204.
Bhārhut 228.
Bhattacharya V. 221.
Bhatwari 174.
Bhavānī 168.
Bhawan (Durbar) 166-167, 170.
Bhentas 166.
Bhīma 153-154, 157, 173.
Bhojvasa 174.
Bianchi E. 251.
Bierdermann H. 117.
Big Foot 92.
Big Horn Mountains 82-86.
Bihar 201, 208, 234.
Bilska-Wodecka E. 13.
Binn R. 349.
Bishop's Island 352.
Black Elk 84.
Black Hills 79, 82-85, 88-91, 93.
Blacker C. 290, 293.
Blackfeet 84, 87.
Blake W. 64.
Blish H. H. 84.
Bloch J. 37.
Blondeau A.-M. 251-252, 257-258.
Blum M. 294.
Boccali G. 144, 218.
Bodhgayā 234-235.
Bodhi B. J. 220-221, 236.
Bodhisattava 197.
Boettcher J. 151.
Bogdanowski 337.
Boheh 353, 355-356.
Böhl F. 97.
Bologna 332-333.
Boltz W. G. 277.
Bombay 36.
Bonaventura, santo 147.
Bonet Correa A. 13.
Bon-ri 253-254.
Bordeaux 328.
Borkowski Z. 340.
Borobudur 40, 239.
Bosetti E. 314.
Botterweck G. J. 96, 99.
Boulbet J. 191, 194.
Bozonnet J.-P. 50.
Bracken G. 353.
Braga 12 .
Brahmā 41, 53, 155-156, 164, 174, 183, 188, 193, 240, 244.
Brahmakhal 174.
Brahmaputra 265.
Braj 163.
Brasca S. 110, 315.
Brasile 12, 112.
Brauen M. 243, 254.
Bresc-Bautier G. 13.
Brescia 145-147, 149-151.
Bretfeld J. 109.
Breydenbach B. von 146.
Brissago, vedi Sacro Monte di Brissago.
Brix Bertelsen K. 264.
Brown R. L. 239.
Bruce M. R. 120.
Brunner W. 13.
Buddha 53, 68, 197, 204, 215-220, 224-246, 256-258, 263, 282, 296, 301-305.
Buddha Amitābha 39.
Buddha Gayā 234.
Budziło K. 338.
Buffetrille K. 254-258, 269.
Bukka II 377.

Burckhardt J. L. 313.
Burdeos 325.
Burger A. 329.
Burgos 329-330.
Buribhand L. B. 231.
Burrishoole 353.
Bush G. W. 63, 68.
Butler S. 11, 118.
Buzhou 277.

Cadonna A. 251.
Caher Island 354.
Caherconree 349.
Caimi B. 49, 111.
Caino 68.
Cairo Il 315-317, 319-320.
Cakrasaṃvara 242, 245, 254.
Cakravāḍa 222.
Callot J. 142, 148, 150.
Caltagirone 145-146, 150.
Calvario 15, 67, 110, 112, 118, 148.
Cambogia 191, 196, 216, 231.
Camocio G. F. 146.
Campo Del Pozo F. 328.
Cāmuṇḍā 164.
Capodilista G. 110, 315.
Caporali G. 146.
Capra F. 65.
Caraṇapādukā 166-167.
Cardini F. 109-111.
Carmelo, monte 100-101, 112.
Carmichael D. L. 77.
Carowjames 355.
Carpaccio V. 146.
Carrasco J. 328.
Carro X. 330.
Carrowmacloughlin 354.
Cartara M. 141.
Casiraghi G. 376.
Castel Y. P. 13.
Castiglia-León 326, 331.
Castillo Iglesias B. 331.
Catalogna 101.
Catches P. 82.
Caucci von Saucken P. 333.
Cavallera U. 36.
Celestino 348.
Centini M. 118.
Cesare Caio Giulio 368.
Cestari M. 301.
Ceylon 216.
Cham Fan Chen Tch'eng 193.
Chamoli 173.
Chandan Wari 171.
Chang K. C. 277.
Changpanichayakun T. 236.
Char-Dham 172.
Charan Paduka, vedi Caraṇapādukā.
Chattopadhyaya D. 232.
Chatzifotis I. M. 119.
Chavanon J. 315.
Chayet A. 268-270.
Chenliu 301.
Chennai 232.
Cheyenne 79-87, 90.
Chiang Mai 224, 236.
Chicago 35.
Chichibu 308.
Chintpurni, vedi Cintāpūraṇī.
Chłosta J. 341.
Chodkiewicz M. 131.
Chòngyè ('Phyong rgyas) 265-266.
Chopta 173.
Chryssavgis J. 122.
Church Mountain 351.
Chwaleçin 343-344.
Cicerone 368.
Čičo M. 13.
Cicuzza C. 215, 218, 234.
Cidneo 146.
Cina 36, 53-55, 216, 231, 254, 258, 277-279, 282, 301-307, 338, 375-376.
Cintāpūraṇī 164.
Cipriano da Treviso 144.
Cipro 319.
Citagaṅgule 233.
Clayton R. 316, 318.
Cleary T. 240.
Clew Bay 347-348, 350.
Clifford-Holt J. 231.
Clinton B. 92.
Cluny 220, 231.
Cœdés G. 192-193, 223.
Cohn R. L. 53.
Coleman W. S. E. 92.
Colgan 348.
Collins S. 236.
Collins T. 349.
Comanche 83.
Comba E. 77, 83, 89.
Condominas G. 224.
Congonhas Do Campo 12.
Connacht 353-354.
Conques 325.
Conze E. 231, 238, 240.
Coomaraswamy A. K. 179, 240.
Coquatrix Geoffroy 330.
Corbin H. 136.
Cordova 317.
Corea 216.
Cork 353.
Corlett Ch. 355-356.
Costantinopoli 15, 111.
Cousins L. 217.
Coyne F. 349.
Cracovia 338.
Crazy Horse 79.
Crea, vedi Sacro Monte di Crea.
Crespo Caamaño C. 333.
Creta 315, 319.
Cristo, vedi Gesù Cristo.
Croagh Patrick 54, 347-356.
Croazia 12.
Crom Dubh 348, 351.
Crow 83, 87.
Cruacháin Aigli, vedi Croagh Patrick.
Cūḷāmaṇi 230, 236-237.
Culfin 354.
Curly Bear Wagner 84.
Custer G. A. 82.
Custodia di Terra Santa 11, 109, 111, 144, 150.

Dag-pa Shel-ri 254.
Dagens B. 191, 194.
Dainichi 304, 306.
Dainichinyorai 292-295, 298-299.
Dakota 79, 82, 89, 91.
Dakṣa Prajāpati 164.
Dal 170.
Dalai Lama 269-270.
Dallapiccola A. L. 254.
Daluotian 279.
Daman Singh S. 157.
Damasco 316.
Dange S. A. 40.
Dantidurga 189.
Daphni 121.
Dārā Śukoh 37.
Dathan 317.
Dattātreya 157.
Davide 149.
De Angelis A. 141, 144-151.
De Biaggi E. 11, 36.
De Mallie R. J. 84, 91.
De Sandoli S. 144, 151.
Deccan 191.
Delgado Gómez J. 332.
Della Casa C. 201.
Deloria V. jr. 78, 90.
Demchog 53.
Denis E. 223, 236.
Deogarh 178, 187-188.
Derge 253.
Dev Ghat 174.
Dev Prayag (Devaprayāga) 173.
Deva 161.
Devadāru 161.
Devānīka 192-195.
Devatātman 161.
Deviangan 169.
Devils Tower 85-88, 92.
Devoto G. 217.
Dhamma 217, 226, 233-234.
Dharasu 174.
Dharma 156,188, 217, 240.
Dhauli 37.
Dhumar Lena 190.
Di 275, 277.
Dicang 281.
Diletto L. 122.
Dionysiatis Th. 120.
Divya Shilā (Śilā) 174.
Dogra 168.
Doi Suthep 224-225, 234-235, 244.
Dokbuakaew P. 223, 227.
Dollfus P. 264.
Domenico, santo 327.
Domodossola, vedi Sacro Monte di Domodossola.
Dondra 233.
Donegal 351, 353.
Doniger O'Flaherty W. 153.
Dortmund 11.
Drasdo H. 51.
Drathàng (Grwa thang) 269.
Draupadī 153-157.
Droha 236.
Drumcoggy 356.
Drung Hill 351.
Drupada 156.
Duchetti C. 146.
Dum Briste 348.
Dundas P. 201, 204, 208.
Dunhuang 281.
Dunn C. 288.
Duperron A. 37.
Duquenne R. 258.
Durbar, vedi Bhawan.
Durgā 166-169, 183, 184.
Dwarka (Dvārakā) 172.

Earhart B. 289.
Eck D. L. 39, 117.
Eden 68, 100.
Edo 307-308.
Edom 101.
Egeria 314.
Egitto 66, 68, 110, 313-315, 319.
Ehyophstah 81, 86.
El Shaddai 67.
Elena 147, 316.
Elia 101, 314-316.
Eliade M. 39, 50-52, 185, 252, 279, 338, 344-345.
Elisaios Simonopetritis 122.
Ellora (Elūrā) 180, 183, 189-191, 267, 380.
Elorza Guinea J. C. 331.
Emeishan 281.
En no Gyōja 289.
Enma 291.
Enryakuji 305.
Ensink J. 201.
Erasmo da Rotterdam 258.
Esceheman 81.
Español Gregorio 332.
Etiopia 111.
Eugenio III, papa 329-390.
Eugenio IV, papa 349.
Eva 134.
Evans-Wentz W. Y. 50.
Everest 54-55.
Ezechia 102.
Ezechiele 97-100, 103-104.

Faber F., vedi Schmid F.
Fabriano 36.
Fabry H.-J. 99.
Fâ-hien, vedi Faxiang.
Fangzhang 281.
Fatehpur Sikhri 37.
Faxiang 231, 301.
Feiran 313, 318.
Fenice 51-52, 136-137.
Feo J. 325.
Ferrari G. 14, 18.
Fidanzola G. 150-151.
Filippani Ronconi P. 180.
Filippo IV il Bello 330.
Filliozat J. 196.
Filoramo G. 49, 201.
Finian, santo 351.
Finisterre 332-333.
Firenze 111, 142, 232.
Fiume Giallo 275, 278.
Flores Varela C. 329.
Foclut 348.
Foligno 110.
Foncebadón 330-332.
Fontainemore 11.
Fontana F. 11.
Francesco d'Assisi 122, 147.
Francia 12, 118, 329.
Frodo l'Hobbit 63.
Frye N. 65, 68.
Fu Nan 191.
Fudaraku, vedi Nantaizan.
Fuji 39, 289, 294, 299, 308-309.
Fujisan Asama jinja 308.
Fukui F. 258.
Fussman G. 258.

Ǧabal al-nūr 39, 129-132.
Ǧabal al-raḥma 132.
Gabaon 103.
Gabaude L. 215, 225, 228-229.
Gabriele, arcangelo 130, 316.
Gai L. 329.
Gajendra 188.
Gajendramokṣa 188.

Ğalāl al-dīn Rūmī, vedi Rûmî.
Galatina 146.
Galilea 258.
Galilei G. 69.
Galizia 11, 326, 331, 333.
Gallarus 352.
Galliano T. 11.
Gambini D. 333.
Gaṇḍakī 41.
Gandèn (Dga' ldan) 267.
Gandhamādana 153.
Gandhāra 216.
Gandharva 161, 180.
Gandini A. 147.
Gaṇeśa 165, 183-184, 188, 233.
Gaṅgā 41, 155-156, 160-167, 172-174, 181, 184-187, 194.
Gaṅgā Mandir 174.
Gangnani 174.
Gangotri (Gaṅgotrī) 173-174, 267.
Gangs Ti se 267.
Gansu 275, 281.
Gaozong 276.
Garbha Guphā 166.
Garbha Joon 167.
García Blanco Mª. J. 325.
García Mercadal J. 333.
Gargiolli C. 318.
Garizim 101.
Gasparetto P. F. 11.
Gaucelmo 330.
Gaurikunda (Gaurīkuṇḍa) 174.
Gaza 319.
Ge Hong 282.
Ge sar di Gling 236.
Gebel Katharina 315, 318.
Gebel Musa, vedi Sinai.
Gelmírez D. 326, 329, 332.
Gengis Khan (Cingīz Khān) 37.
Gensini S. 13, 142.
Gentile G. 11-12, 317.
George Ph. 330.
Géramb M. J. de 318.
Geremia, profeta 99.
Gerini G. E. 222-223, 236.
Germania 12, 118, 360.
Gerusalemme 11, 13, 15-16, 49, 67-68, 97-103, 109-112, 118, 141-151, 258, 301-303, 309, 314, 317, 319, 325, 328, 330, 339, 368.
Gesù Cristo 15, 49, 66-67, 111-112, 118-122, 148, 156, 302, 309, 326, 331, 339, 348, 368.
Gethin R. 217-219, 222.
Geththampane 233.
Ghelùk (Dge lug) 267.
Ghelùkpa (Dge lugs pa) 270.
Ghiffa, vedi Sacro Monte di Ghiffa.
Giacobbe 98, 102.
Giacomo della Marca 147.
Giacomo il Maggiore, santo 327-330, 333.
Giappone 39, 52, 216, 258, 287, 292, 294, 299-306, 309, 375, 380.
Giava 40.
Gibbons M. 347, 350, 353.
Gibbons My. 353.
Gilis Ch.-A. 135.
Gillespie R. 353-354.
Ginzberg L. 97, 102.
Giordano 66.
Giorgio, santo 317.
Giovanni Climaco 122.
Giovanni da Capistrano 147.
Giovanni della Croce 56.
Girnar 39, 201, 206, 375.
Girolamo, santo 315.
Giudea 68, 97.
Giuliano L. 177.
Giustiniano 68, 320.
Glasenapp H. v. 201.
Glencally 354.
Gnoli R. 217, 220, 230, 237-238, 242-243.
Gnoth K. 120.
Gobind Singh, Guru 165.
Golgota 16, 340.
Golubovich P. G. 110, 143, 314, 319.
Gomateśvara 39.
Gomukh 173-174.
Gonda J. 201, 204.
Gong Gong 277-278.
Goodman R. 84, 88.
Gopāditya 170.
Gorai S. 289.
Gorresio G. 9, 155.
Gortaroe 353.
Gothóni R. 119-123.
Graham 78.
Granoff Ph. 208, 228, 239.
Grapard A. 51, 290.
Grau Lobo L. 331.
Grecia 117-118, 123, 279, 367.
Gregorio Nisseno 66.
Gregorios del monastero di Grigoriou 121-122.
Griffiths B. 68-70.
Griswold B. 228.
Groër G. de 317-318.
Grotenhuis E. 293.
Guangdong 275.
Guangxi 275.
Guanyin 291.
Guénon R. 133.
Guerin R. 150.
Guerra Campos J. 327.
Guijishan (Zhejiang) 275.
Gujarāt 38, 179, 201, 205-206, 375.
Gulliford A. 80, 83-87, 90.
Gupta 301.
Guptakashi (Guptakāśī) 173.
Guru Gobind Singh, vedi Gobind Singh.
Gyang tho (Gyang-do) 252, 264.

Haguro 289, 293-294.
Hall E. T. 338, 341.
Hall J. 333.
Han 276, 278, 280-281.
Hansen E. I. 83-84, 87.
Hanumānchatti 174.
Hanumat (Hanumān) 154-155, 161, 165, 168, 265.
Har Karkom 313.
Harasiddhi Devī 379.
Hardwar (Haridvāra) 172-173.
Hari Hara 191.
Hari Parbat 169.
Haribhadra 205.
Harihara II 377.
Harnack Adolf von 120-121.
Harney Peak 84.
Harsil 174.
Harvey P. 217.
Hassler C. D. 314.
Hathigumpha 203.
Hatzinikolaou N. 120.
Havry J. 320.
He 278.
Heers J. 317-318.
Heian 287-290, 295.
Heiler Fr. 55.
Heller A. 266.
Hemacandra 208.
Henan 39, 278, 281, 301.
Hengshan, Hunan 278.
Hengshan, Shanxi 278.
Herbers K. 329.
Hermon 99.
Herrmann T. 338.
Heruka 242.
Heszevox 81.
Hevajra 242.
Hidatsa 83.
Hieizan 305.
Higgins J. 353.
Hill J. 87.
Himālaya (Himalaya, Himalaia, Himavat) 38-39, 52-53, 67, 154, 161-163, 172-174, 191, 201, 216, 265, 375.
Hinnells J. R. 217.
Hinüber O. von 223.
Ḥirā (Hira), vedi Ğabal al-nūr.
Hittiti 39.
Hiuen Tsang 231.
Hoade E. 110, 143.
Hobbs J. J. 315-316.
Hoek M. A. M. van 356.
Hofmann G. 320.
Hoheisel K. 52.
Hongū 306-307.
Honzanha 289.
Hopkins Manley G. 65.
Horeb, vedi Sinai.
Hori I. 53, 290.
Horst P. W. van der 99.
Houey Tomo 194.
Htin Aung M. 224.
Huang Di 276.
Huashan 278.
Huber T. 254.
Hubert J. 89.
Huidobro Serna L. 331.
Huntington S. 184, 187, 189.
Huoshan, Anhui 278.
Huoshan, Shanxi 278.
Hussein S. 63.
Hyde G. E. 82, 91.
Hyderabad 36.

Ibañeta 328.
Ibn 'Arabī 131, 135.
Ibn Hišām 130, 132.
Ibn Kaṯīr 131.
Ikṣvāku 173.
Illiria 258.
Inaba Y. 392.
India 35-41, 53, 68, 153-157, 161-165, 170-179, 187-193, 201-204, 215-216, 228-235, 242-245, 251-253, 258, 267-269, 279, 301-309, 338, 375-380.
Indra 156-157, 162, 181, 191, 203, 230, 236, 258, 267.
Indrajit 161.
Inghilterra 258, 356, 360.
Irago 330.
Iran 217.
Iria Flavia 333.
Isacco 53, 102-103.
Isaia 96, 98-104.
Ise 307.
Ismaele 133.
Israele 95-104, 313.
Israeliti 101-102.
Italia 118, 148, 258, 309, 326, 329, 367-368.
Iugoslavia 12, 118.

Jaca 329.
Jackowski A. 337.
Jacomet H. 330.
Jāhnavī 174.
Jain Sushil 209.
Jaini P. S. 201-202, 208.
Jālandhara Tīrtha 165.
Jalta 360.
Jāmbavat 155, 161.
Jambudvīpa 222, 243.
Jambukeśvara 179.
Jammu e Kashmir 164-172.
Jammu Tawi 166.
Janakibaichatti 174.
Janecki J. 340.
Jayavarman II 191.
Jayavarman VII 196-197.
Jayawickrama N. A. 224.
Jayoṣmāyatana 240.
Jebeliya, tribù del Sinai 317, 320.
Jenni E. 96.
Jianmu 277.
Jin 301.
Jinasena 208.
Jiuhuashan 281.
Jiuzong 276.
Jizō 290-291.
Jo khang 265.
Jocelyn 349.
Joji M. 36.
Jokhàng 265.
Jontes G. 13.
Josephy A. M. jr. 89.
Joshimath 172.
Jugoslavia, vedi Iugoslavia.
Jurewicz J. 338.
Jvālāmukhī 163-165.
Jwala (Jvālā) 167, 169.
Jwala, Khaduvi 169.
Jwalamukhi, vedi Jvālāmukhī.

Kailāsa 39, 53, 67, 155, 178, 190-194, 222, 254, 267, 380.
Kailāsanātha 155, 182-183, 189-191, 380.
Kailāsaśikhara 161.
Kajiyama Y. 221.
Kakuban 295.
Kālabhairava 165-166.
Kalhaṇa 169.
Kālidāsa 161-162, 172.
Kalinová M. 13.
Kalwaria Głotowska, Dobre Miasto 341.
Kalwaria Zebrzydowska 337-341, 345.
Kāma 162.
Kāmākhyā Devī 164.
Kambuja 193.
Kāñcīpuram 155, 182.
Kangchenjunga (Gangs chen mdzod lnga) 264.
Kangra 165.
Kannon 307-309.
Kantō 308.

Kanzeon 307.
Kapila 155.
Karkal 39.
Karmay S. G. 251-257, 264-266, 270.
Karnataka (Karnāṭak) 39, 208.
Karoulia 121.
Karyes 121.
Kashmir (Kaśmīr) 166-172.
Kaswalder P. 314.
Kathmandu (Kāthmāndu) 245.
Katra 163, 166.
Katsuragi 289.
Kavanvar 167.
Kawamura T. 294.
Kedar Gaṅgā 174.
Kedāra 39.
Kedarnath (Kedārnāth) 172-173.
Kehoe A. B. 91.
Kern H. 298.
Kern M. 276.
Kerry 349-353.
Kętrzyn 342.
Kevaṭṭa 219.
Khaduvi 169 .
Khajurāho 178, 182.
Khan Mak Houk 194.
Kharavela 203.
Kheer Bhawani, vedi Kṣīrabhavānī.
Khmer 193-194, 229-230.
Khotan 216.
Khrew 169.
Kicking Bear 91.
Kilauea 55.
Killadangan 354.
Kim Ch. 228.
Kingsbury E. C. 100.
Kinnara 161.
Kinpō 306.
Kiowa 83, 88.
Kiowa-Apache 88.
Kiratpur 165.
Kitagawa J. M. 53.
Kleeman T. F. 278.
Klener J. 95.
Kloppenborg R. 226.
Knocknarea 256.
Koc B. J. 338.
Kofun 290.
Kohler W. 379.
Kolmas J. 253.
Kongō Zaō 306.
Kongōbuji 305.
Kongōkai 292-293, 298.
Kopaliński W. 338.
Korah 317.
Korpel M. C. A. 100.
Koulsar 165.
Kōya 293-294, 305.
Kōyasan 305.
Kramer E. 13.
Kramrish S. 177-181.
Krauñca 162.
Krishnaswami A. 232.
Krosno 343.
Kṛṣṇa 41, 67, 154, 161-163, 172-173, 181, 206.
Kṛṣṇa I 189.
Kruh Preah Aram Rong Chen 191.
Kṣetrapāla 165.
Kṣīrabhavānī 167-169.
Kubera 153.
Kue Na 224.
Kūkai (Kukai) 292-294.
Kulên 191, 194-95.
Kumano 39, 289, 293-294, 306-307.
Kumbhodara 161.
Kunda 173.
Kunlun 279-281.
Kurnūl 377.
Kurtz W. 379.
Kurukṣetra 67, 173, 192.
Kuśinagara (Kusinārā) 68.
Kværne P. 251, 255.
Kyaik htee yoe 236.
Kyōto 305-307.

La Orden Miracle E. 329.
La Rioja 326, 330.
Laborde L. de 316.
Lacarra J. Mª. 328-329.
Lacko M. 318.
Ladakh 263-264.
Laffi D. 332-333.
Lagirarde F. 215, 229.
Laguna de Castilla 331.
Lakota 80, 84-86, 89-93.
Lakṣmaṇa 154, 161, 178.
Lakṣmī 186, 188.
Lambert E. 329.
Lamego 12.
Lamotte É. 234.
Lanka (Laṅkā) 174.
Lanza A. 232.
Laos 191, 193, 216, 229, 231.
Lapierre D. 207.
Larriba Leira M. 332.
Larrosa S. 328.
Lascaux 65.
Laurent J. C. M. 316, 318.
Lavreotiki 120.
Lawa 224.
Lazarus E. 82-83.
Le Saux H. 156-157.
Leaba Phadraig 351.
Leake W. M. 313-314, 319.
Leeuw G. van der 50.
Legge J. 231.
Leh, Ladakh 263.
Leo G. 36.
León 326-331.
Leone X, papa 320.
Leopardi 38.
Lhasa 263, 265, 269-270.
Lhatho Thori Nyèntsèn (Lha tho tho ri gnyan btsan) 263.
Li Si 275.
Liangfu 275.
Liaodong 275.
Libano 99-100, 111.
Liberty M. 91.
Ligorio P. 146.
Limoges 325.
Linage Conde A. 328.
Ling T. 67.
Liṅgaparvata, vedi Phu Kao.
Linnenborn H. 352.
Lipiński E. 99.
Lippiello T. 282-283.
Lipschitz O. 314.
Lipsey R. 179.
Lislackagh 355.
Little Big Horn 82.
Lleida 330.
Lo Bue E. 254, 263, 267.
Lobo W. 183, 194.
Locarno, vedi Sacro Monte di Locarno.
Locke P. 89.
Lodari R. 11.
Log na nDeamhan 348.
Lokeśvara 196.
Lombardia 11-13, 36, 49, 111, 118, 361, 375.
Lombay G. de 318.
Long J. B. 153.
Longmen 281.
Longo P. G. 49.
Lopez D. S. 217, 231.
López Ferreiro A. 330.
Loreto 258.
Lough Lannagh 353, 356.
Lugano 144-145, 150.
Ługowski A. 338.
Luīpā 245.
Lumbinī 68.
Luoyang 282.
Lussemburgo 12, 118.

Ma Xia 284.
Ma Yuan 284.
Maahotse 81.
Mabbett I. W. 178, 181.
Macdonald A. W. 254.
Macdonell A. A. 258.
rMa-chen sPom-ra 255-257.
MacManners J. 258.
Madhya Pradeś 39-40, 303, 379.
Madra 162.
Magro P. 11, 118.
rMa-rgyal 256.
Mahā Saman Dēvālē 233.
Mahākālī 167.
Mahārāṣṭra 380.
Mahāśakti 169.
Mahāsumana 231.
Mahātripurasundarī 169.
Mahāvīra 202-203, 216.
Mahendraparvata, vedi Phnom Kulên.
Maheśa 182-183.
Maheśvara 377.
Mahiṣa 165, 183-184.
Mahiṣāsuramardinī 183-184.
Maijishan 281.
Maināka 154, 162.
Maitreya 236, 238-241, 295.
Makara Toraṇa 233.
Makrides K. C. 123.
Makrides V. N. 117.
Malalasekera G. P. 231.
Maldovan A. 141.
Malla K. 269.
Malli 206.
Māmallapuram 189.
Mamilla 147.
Manafis K. A. 319.
Manca N. 36.
Mandan 83.
Mandara, vedi Meru.
Mani V. 182.
Maṇibhadra 164.
Manino B. 49-50.
Mañjuśrī 231, 240, 281.
Manning C. 353.
Manori 174.
Maometto, vedi Muḥammad.
Ma-phang 254.
Mar Morto 96.
Maraval P. 315.
Mari A. 50.
Maria 15, 118-119, 122, 258, 338, 342-343.
Mariano da Siena 110.
Marignolli G. de' 232.
Marozzi L. 329.
Martand 170.
Marte 64.
Marutvāmala 155.
Marwa 134-135.
Massolini M. 147.
Masson J. 314.
Massone E. 11.
Masuria 345.
Mathura 203.
Matilde di Magdeburgo 56.
Mato tipi 85.
Matrix 63.
Matsunaga D. e A. 294.
Matus Th. 63.
Mauna Loa 55.
Maundrell H. 316.
McClung W. A. 295.
McKibben B. 69.
Mecca, La 67-68, 129-135, 301-303, 316.
Medicine Wheel 86-87.
Medina 67, 131.
Meghaśrī 240.
Meistermann B. 314-316, 319-320.
Mékong 191-194.
Meletios di Nikopolis 122.
Menā 162.
Menaca M. de 326.
Menakā 154, 162.
Meredith-Jones C. 329.
Meru 38-41, 52-53, 153-156, 178-182, 187, 196, 222-223, 228-230, 239, 243-246, 267-268, 279, 375.
Mesogaia 120.
Mesopotamia 38-39, 380.
Messico 112.
Meteore, Grecia 319.
Metteyya 236.
Meulenkamp W. 13.
Meyer F. 268-269.
Michalowski A. 367.
Michea 99.
Międzylesie, Dobre Miasto 339.
Miglio M. 146.
Mille Lacs 83.
Miller A. L. 53.
Milot J. 13.
Min Mahāgiri 224.
Minelli C. 11.
Mitkowska A. 13.
Miwa 288.
Miyake H. 289 .
Modhera 179.
Mogao 281.
Mohammed, vedi Muḥammad.
Mohenjo Daro 208.
Moher 355.
Moissac 325.
Momaday N. Scott 78, 86.
Momigliano Lepschy A. I. 315, 319.
Monferrato 35, 381.
Mongolia 216.
Mon-Khmer 224.
Monneret de Villard U. 318.
Mons Aigli, vedi Croagh Patrick.
Mont Saint Michel 13.
Montana 80, 84, 86-87.
Monte Athos 53, 117-124.
Monte degli Ulivi 145.
Monte del Gozo o *Montjoie* 332-333.

Monte della Luce, vedi Ǧabal al-nūr.
Monte della Misericordia, vedi Ǧabal al-raḥma.
Monte di San Gregorio 333.
Monte Moria 53, 102-103.
Monte Rosso 269.
Monte Sant'Angelo sul Gargano 13.
Monteripido 111.
Montpellier 325, 329.
Morahan L. 349.
Moralejo A. 325.
Moralejo J. J. 325.
Moralejo S. 327.
Morazzone 18.
Moreau M. 316.
Moria (Morià), vedi Monte Moria.
Moriya M. 301.
Morpheus 63.
Mosè 101-104, 136, 314-317, 338.
Motseyoef (Dolce Medicina) 81, 86.
Mount Brandon 349, 351.
Mount Eagle, vedi Croagh Patrick.
Muḥammad 130-133, 136, 316.
Muhammad en-Nasir 150.
Muiresc Aigli, vedi Croagh Patrick.
Murdo 254, 264.
Muryōju 306.
Mus P. 228.
Muttan o Bhawan 170.
Muxía 333.
Myanmar 216, 224, 227, 236.

Nabatei 333.
Nachi 306-307.
Nāchnā Kuṭhara 178, 184.
Nahum 100.
Nainā 165.
Nainā Devī 164-165.
Nainā Devī Nagar 165.
Nájera 327.
Namadanadi 231.
Namur 329.
Nanda Devi 53.
Nandi 190.
Nandin 173, 377.
Nantai 288.
Nantaizan 51-52.
Nanyue, vedi Hengshan.
Nara 188, 306.
Nārada 162.
Nārāyaṇa 188.
Narendradeva 269.
Narmadā 40.
Natalucci N. 314.
Nattier J. 216.
Navarra 326-329.
Nazaret 258.
Nebesky-Wojkowitz R. de 256.
Negev 96.
Neihardt J. G. 84.
Neisse 360.
Nelli R. 151.
Nemi 206-207.
Neo 63.
Nepal (Nepāl) 176, 216, 234, 251, 268-269.
Newton I. 69.
Niccacci A. 151.
Nichols G. 329.
Nicholson M. H. 54.
Nicola da Popielovo 333.
Nicolini U. 151.
Nicolò da Poggibonsi 143.
Nicolò V, papa 49.
Niehr H. 99.
Nijs P. de 13.
Nikolaou Th. 123.
Nish I. 288.
Nityabodhananda S. 379.
Noci 36.
Noè 133, 313.
Nonoma 81.
Nora P. 369.
Norman K. R. 231, 236.
Nowah'wus 80.
Nsthoaman 81.
Nu Wa 278.
Núñez M. 331.
Nyi-pang-sad 355.

O Cebreiro, Real de 331-332.
O'Brien T. 349.
Ó'Caoimh T. 352.
Ó'Carragáin T. 352.
O'Connor R. 349.
Ó'Cróinín D. 348.
O'Donovan J. 355.
O'Flaherty vedi Doniger O'Flaherty W.
O'Malley, clan irlandese 355.
O'Sullivan J. 352.
Oderico da Pordenone 232.
Oignies-sur-la-Sambre 330.
Oklahoma 80-81, 88.
Olanda 12.
Oli G. C. 217.
Olimpo 38-39, 52-53, 267, 279, 375.
Olson J. C. 82.
Olsztyn 341, 345.
Omaha 83.
Oṃkāreśvara 40.
Ongvutivedaya T. 336.
Onorio II, papa 329.
Oreb, vedi Sinai.
Orissa 37, 178, 203.
Orneta 342.
Orofino G. 242.
Oropa, vedi Sacro Monte di Oropa.
Orta, vedi Sacro Monte di Orta.
Oṣadhiparvata 161.
Osoresan 290.
Ossuccio, vedi Sacro Monte di Ossuccio.
Ostabat 325.
Otway C. 350.

Paccekabuddha 226, 230.
Padoux A. 245.
Padrón 333.
Pagel U. 217.
Pahalgam 177.
Palestina 111, 319, 325, 333, 368.
Paliouras A. 341.
Palitana (Pālītānā) 38, 205.
Pamplona 328.
Panchatarani 171.
Pāṇḍava 157, 162, 173.
Panikkar R. 38-40.
Panofsky E. 369.
Panteghini V. 147.
Papaioannou E. 316-318.
Para Śiva 182-183.
Paragiannis Th. 122.
Paran 101.
Pardee D. 100.
Parikṣit 156.
Parimoo R. 180.
Parma 36.
Pārvatī 154, 161-162, 172, 184, 190, 375, 377.
Pas J. 296.
Pasquale II 329.
Pāśupatāstra 162.
Patrizio 348-351, 353-356.
Paṭṭaḍakal 177, 179 181, 185.
Pattan 179.
Paulusová S. 13.
Pāvāgaḍh 38.
Pawłowska K. 337.
Payo Hernanz R. J. 331.
Payutto P. A. 221.
Pechino 55.
Pedersen Ph. 264.
Pelissero A. 153.
Pelizzetti E. 35.
Penglai 281.
Pennington M. B. 121.
Périgueux 325.
Pete Catches 82.
Petra 313, 316.
Petty W. 349.
Petzet M. 367.
Phakpa ('Phags pa) 270.
Phnom Dà 191.
Phnom Kulên 191, 194.
Phnom Santuk 231.
Phoolchatti 174.
Phra Phutthabat 231.
Phra That Cedī Wat Ketkaram 236.
Phra That Intra Kwen, vedi Kyaik htee yoe .
Phra That Takong 236.
Phu Kao 191, 193, 195.
Phya Lithai 223.
'Phyong rgyas, vedi Chòngyè.
Piano S. 35, 38, 41, 155, 157, 201, 241, 309, 361, 375.
Piantelli M. 153.
Picaud Aymeric 325.
Piccirillo M. 141, 144-145, 148, 317.
Picco dell'Avvoltoio 305.
Picco di Adamo, 39, 53, 231-232.
Pichard P. 229.
Piemonte 11-17, 36, 118, 258, 361, 375, 381.
Pigafetta F. 315.
Pingyang 301.
Pirenei 329.
Pissughati 171.
Pistoia 329.
Piyadassi 37.
Plötz R. 326.
Plutschow H. 288.
Pogórze 338.
Poitiers 325.
Polo Marco 232.
Polonia 12, 112, 118, 338-344, 360-361.
Pombo Rodríguez A. 330.
Pommaret F. 270.
Ponferrada 331.
Ponzano Monferrato 36.
Popa 224.
Port de Cize 325.
Portogallo 12, 118.
Pòtala 263, 269-270.
Potalaka 240.
Pott P.H. 228.
Powell P. J. 81.
Pracaṇḍā 245.
Pradillo Esteban P. J. 13.
Praglia 36.
Preah Khan di Angkor 196.
Premchit S. 223-224, 227.
Presta T. 146.
Prestini R. 146, 150.
Pretterhofer R. 13.
Pstrusińska Jadwiga 339.
Ptehincalasanwin 81.
Pückler 360.
Puente la Reina 325.
Pugliese Carratelli G. 37.
Puri 172.
Purūravas 162.
Putuoshan 281.
Puxian 281.
Puy 325.

Qāf 129, 135-137.
Qianling 276.
Qin 275-276, 281.
Qinghai 275.
Quagliotti A. M. 182, 231.
Quaresmi (Quaresmio) F. 144, 314-315.
Quaritch Wales H. G. 50, 230.

Rabino H. L. 318.
Radha Krishna (Rādhā Kṛṣṇa) 166.
Ragnyi Devi, vedi Rājñīdevī .
Rāhu 185-186 .
Rajanubhab D. 229.
Rajimatī 206.
Rājñīdevī 167-168.
Rāma 154, 168.
Ramadeva 170.
Ramaṇa Maharṣi 156.
Ramble C. 254.
Rameswaram (Rāmeśvaram) 172.
Ramiro I 329.
Ranftl J. 13.
Ranjit Singh, Maharaja 165.
Rath Croghan 354.
Ratnaśekhara 204-205.
Rāvaṇa 154, 161, 168, 190.
Ravasi G. 39, 50, 99.
Raveri M. 287.
Raymond J. P. 207.
Raymond Wood W. 91.
Reading 329.
Reboldi A. de' 314.
Redecilla del Camino 327, 330.
Reilg Mhuire 354.
Remuñán J. 11.
Renhart E. 13.
Renondeau G. 289.
Repubblica Ceca 12.
Reuwich E. 146.
Reynolds F. E. 223.
Reynolds M. B. 223.
Ricca F. 254.
Riccardo di S. Vittore 55.
Richardson H. 252.
Riegl A. 369.
Rigopoulos A. 157.
Rigosa G. 147.
Rinaldi F. 49.
Ringgren H. 96, 99.
Ri rab 267.
Rishikesh (Ṛṣikeś) 172-174.
Robinson A. 99.
Robinson E. 315, 317.
Rodella B. 147.

Rodi 118.
Rodrigue Y. 224.
Rohitassa 219.
Rolando (Roland) 328-329.
Roma 13, 36, 49, 112, 120, 141-142, 150, 325, 367-368.
Romania 12, 118.
Roncisvalle 328-329.
Rosbeg 354.
Rosende Valdés A. 332.
Rosenstiehl P. 298.
Rossi P. M. 218.
Rothemberg B. 314.
Rowland B. 228.
Ṛṣabha 161, 207-208.
Rubin R. 141, 144, 146.
Rüdiger M. 13.
Rudra 67.
Rudra Prayag 173.
Rudrakālī 164.
Rudravarman 191.
Rûmî 137.
Rūpadhātu 222.

Sacra di San Michele 13, 376.
Sacro Monte di Arona 49.
Sacro Monte di Belmonte 12, 15, 17.
Sacro Monte di Brissago 15, 17.
Sacro Monte di Crea 11-12, 15-17, 36, 309, 359.
Sacro Monte di Domodossola 12, 15, 17.
Sacro Monte di Ghiffa 12, 15, 17.
Sacro Monte di Locarno 15, 17.
Sacro Monte di Oropa 11-12, 15, 17.
Sacro Monte di Orta 12, 15, 17.
Sacro Monte di Ossuccio 12, 15.
Sacro Monte di San Vivaldo 13, 15, 17, 110-111.
Sacro Monte di Varallo 11-18, 49, 110-111, 258.
Sacro Monte di Varese 11-12, 15, 49.
Sadāśiva 182-183, 190.
Ṣafā 134-135.
Safon 98-99.
Sagant P. 256, 264.
Sagara 155.
Śāh Jahān 37.
Saintes 325.
Saint-Géraud d'Aurillac 331.
Saint-Gilles du Gard 325, 329.
Sakka 230.
Śakra, vedi Indra.
Śakti 167, 169, 179.
Sàkya (Sa skya) 216, 267, 270.
Śākyamuni 294, 302-306, 309.
Salandra G. della 143-144.
Salomone 103.
Salvarani R. 148.
Saman 233.
Samantam, vedi Sumanakūṭa.
Samaritani 101.
Sambor 191, 193.
Sammeta 201.
Sàmyè (Bsam yas) 268-269.
San Francisco Peaks 53.
San Vivaldo, vedi Sacro Monte di San Vivaldo.
Sāñcī 39, 228, 303.
Sand Creek 90.
Saṅgama 377.
Saṅgha 233.
Śaṅkacūḍa 41.
Śaṅkarācārya 169-174.
Sant'Angelo, rotonda di 13, 111.
Santa Caterina, monastero 314-320.
Santiago de Compostela 11, 112, 325-334.
Santiago-Otero H. 328.
Santiaguiño do Monte 333.
Santín J. 331.
Śāntinavam 68.
Santoshi Mata (Saṃtoṣī Mātā) 166.
Sanzang 301.
Sara 100.
Saragozza 329.
Sarajevo 101.
Sarasa Sánchez E. 329.
Sardegna 39, 380.
Śārikā 167, 169.
Śāriputra 294.
Sarnath 234.
Sarvagāmī 240.
Satī 162, 164, 244.
Satīsar 168.
Śatruñjaya 38-39, 201, 205.
Sayanachatti 174.
Scarpari M. 275, 283.
Schéfer Ch. 110.
Schiefner A. 232.
Schimber W. Ph. 316.
Schimmel A. 134.
Schio G. 315.
Schipper K. 280.
Schlesier K. H. 81, 86, 90.
Schmid F. 110.
Schopen G. 226, 229.
Schopenhauer A. 38.
Schuckard W. E. 325.
Scouëzec G. le 13.
Seigantoji 307.
Seir 101.
Sellier Ch. 313.
Sen Amartya 35.
Serbal 313.
Serra A. 313, 320.
Śeṣa 188, 194.
Setovoom 81.
Seyfort Ruegg D. 270.
Sferra F. 244.
Shadipore 168.
Shah Jahan, vedi Śāh Jahān.
Shang 275, 277-278.
Shangdi 275.
Sharika, vedi Śārikā.
Shastri S.V. 161.
Shatrunjaya, vedi Śatruñjaya.
Shefik A. 316-317, 319.
Sheldrake R. 69.
Shengmu 279.
Sheshanaga 171.
Shimokita 290.
Shingishingon 295.
Shingon 289, 292-298, 304-305.
Shingū 306-307.
Shinnen 294.
Shinohara K. 228, 239.
Shodo 51-52.
Shoren I. 253.
Short Bull 91.
Shoshone 87.
Shotoku 299.
Shravana Belgola, vedi Śravaṇa Belgoḷa.
Shrikrishna Pandit 168.
Shugendō 289, 293-294.
Shun 54, 276.
Siam 222-223, 230, 232.
Siddha 161.
Siddhārtha 235.
Siddhārtha Śākyamuni 216.
Sidiropoulos G. 122.
Sikkim 264.
Silesio Angelo 56.
Silk J. A. 221.
Silo 103.
Sima Qian 276.
Simard J. 13.
Siṃhācala 39.
Sīmorgh 136-137.
Sinai 39, 66-67, 101-102, 106, 112, 136, 313-320, 338.
Singul F. 325-326, 328, 331.
Sion, Gerusalemme 39, 67, 95-112, 143-144, 148-49.
Sioris G. 123.
Sioux 82-84, 91, 93.
Sircar D. C. 244.
Siria 110, 150.
Sītā 154,168.
Sitting Bull 91.
Śiva 39-41, 53, 67, 154-157, 161-165, 172-174, 178-185, 190-197, 230, 232, 244, 267, 375-380.
Śiva Aruṇācaleśvara, vedi Aruṇācaleśvara.
Śiva-liṅga 174.
Śiva-rātri 41.
Skanda 161.
Skilling P. 215, 222, 227, 229, 232-234.
Skrobucha H. 319.
Slieve Carr 356.
Slieve Donard 351.
Slieve League 351.
Slovacchia 12, 118, 361.
Slovenia 12.
Smith K. 153.
Smith W. 190-191.
Snellgrove D. L. 251-252.
Snelling J. 254.
Snodgrass A. 185-186, 228-229, 239, 292.
Solimano il Magnifico 143, 147.
Somadeva Sūri 202.
Somaiya S. K. 36.
Somanātha 179.
Somekh A. M. 314.
Somport 325, 328-329.
Song 284, 307.
Songshan (Songshi) 39, 278.
Songtsèn Gampò (Srong brtsan sgam po) 269-270.
Sørensen P. 265-266, 269.
Sorrenti P. 11.
Sorres 36.
Sotàngangpò (Zo dang gangs po) 265.
Sotiriu E. 123.
Spagna 12, 101, 112, 118, 325-333.
Speake G. 124.
Spelsberg I. 359.
Špidlík T. 123.
Spiro M. E. 24.
Śravaṇa Belgoḷa 39, 208.
Śrī 175, 178, 196.
Śrī Laṅkā (Sri Lanka) 39, 53, 216, 231-233, 236, 239.
Śrī Pāda, vedi Picco d'Adamo.
Śrīcakra 169.
Śrīcakreśvarī 169.
Śrīnagar 167, 169-170.
Srinivas M. N. 154.
Srinivasan D. M. 183.
Śrīśaila 39.
Staal J. F. 154.
Stein R. 252, 263-268.
Steindl-Rast D. 65.
Steinkellner E. 252, 257, 266.
Stella Cadente 89.
Stern P. 195.
Stewart O. C. 91.
Sthiramati 238.
Stietencron H. von 184.
Stoczek Warmiński 340, 342-343.
Stoffle R. W. 78.
Stolz F. 104.
Storme A. 13.
Strohl R. 208.
Strong J. S. 228-229, 236.
Sudhana 239-241.
Sugrīva 240.
Sukhi Jhala 147.
Sukhothai 224, 230, 232.
Sulabha 240.
Sumana Thera 224.
Sumanakūṭa 231-232, 234.
Sumeru Parbat 53, 153, 222, 267.
Sumner 92.
Sumption J. 325-329.
Sundance 86.
Sundstrom L. 83-84, 88-89.
Supratiṣṭhita 239.
Suriano F. 110-111, 143, 319.
Sūrya, Kuṇḍa 174, 179.
Sūryavarman II 196.
Suso Enrico 56.
Suvanamalik 231.
Suvannabanbot 231.
Svayambhū 268.
Śveta-parvata 41.
Svizzera 12, 118.
Swami Vivekananda, vedi Vivekānanda Svāmin.
Swaryczewska M. 337-340, 344.
Swearer D. K. 223-224, 227.
Sweetgrass Hills 84.
Święta Lipka 342.
Szilágyi I. 13.

Tabor 39, 98, 112.
Tai 224.
Taishan (T'ai Shan) 275, 278-279, 282.
Taiyuedadi 279.
Taizōkai 292-293.
Taizong 276.
Taj Mahal 207.
Tajima R. 292.
Takht-e-Suleman 170.
Tallbull W. 87.
Talmon Sh. 96-98, 103.
Tambiah S. J. 224.
Tamerlano (Tīmūr-i-lang) 37.
Tamiḻ Nāḍu 39, 41, 156, 232, 379.
Tanaka Y. 286.
Tang 276, 284, 301.
Tanzio da Varallo 18.
Taptakuṇḍa 173.
Tathāgata 225-226, 234.
Tāvatiṃsa 222, 235-236.
Ṯawr 131-132.
Teampall Beanáin 352.
Teampall Phádraig 349.
Teetaert A. (Amédée da Zedelgem) 11, 118, 317.
Teevenacroaghy 355.

Teixido 333.
Tel Aviv 144.
Tempesta A. 142, 148, 150.
Temple R. C. 224.
Tendai 286, 296, 304-305.
Tennet J. E. 231-233.
Teobaldo II 328.
Terra Santa 11, 49, 110, 141, 143-144, 150, 258, 368.
Terrien S. 97.
Teseo 297, 299.
Thailandia 216, 223-237.
Thapa, G. A. S. 174.
Thera N. 221, 236.
Thomas F. W. 252, 266.
Tian 275.
Tianshan 305.
Tianshui 281.
Tianzi 275.
Tibet 39, 215-216, 232, 251-258, 263-270, 304, 380.
Thietmar 316, 318.
Tīmūr, vedi Tamerlano.
Tireacháin 348.
Tirumalai (Veṅkaṭācala) 39, 41, 156.
Tirupati 41, 156.
Tiruvaṇṇāmalai 41, 156, 379.
Tischendorf C. 314-318.
Ti-se 254-255, 257.
Tiyavanich K. 237.
Tobia M. Ch. 51.
Tochar Phadraig 353.
Tōhoku 290.
Tokay 361.
Tokugawa 289.
Tōkyō 307.
Tolkien J. R. R. 63, 70.
Tomaszewski A. 367.
Tommaso, apostolo 53, 232.
Tommaso d'Aquino 326.
Tommaso da Firenze 111.
Toorn K. van der 99-100.
Torino 9, 11-12, 35-36, 309, 375, 381.
Torres C. 325.
Torretta C. 36.
Tosala 240.
Toscana 111, 329.
Toulouse (Tolosa) 325, 329.
Tours 325.
Toussaint Ch. 252, 266.
Tōzanha 289.
Trandrùk (Khra 'brug) 265.
Trikūṭa 167.
Trisòng Detsèn (Khri Srong lde brtsan) 266, 268.
Tsethàng (rTsed thang) 265.
Tsipri (rTsib-ri) 257.
Tsong kha pa 245.
Tuam 349.
Tucci G. 216-217, 244-245, 252-254, 265.
Tula Mula 167-168.
Tulasī 41.
Turpín di Reims 329.
Tyangalbal 167.
Tyler R. 299.
Tyszka P. 338.

Ucchaiḥśravas 178.
Ucchupabbata, vedi Doi Suthep.
Ucraina 12, 118.
Udayādityavarman II 196.
Udayagiri 183.
Ugarit 98, 100.
Ujjain 379.
Umā 230, 377.
Umāmaheśvarasvāmin 377.
Ungheria 12, 118, 361.
Uría J. 328.
Uruvelā 234.
Urvasī 188.
Uttarakhaṇḍa 173.
Uttaranchal 172.
Uttarkashi (Uttarakāśī) 174.

Vaccaro L. 49.
Vairocana 240-241.
Vaishno Devī (Vaiṣṇavīdevī) 163, 166-167.
Vajracarya D. 269.
Vajreśvarī 164.
Valle di Susa 13.
Vallibhotama S. 229, 239.
Vannini G. 11.
Varāhamihira 204.
Varallo Sesia, vedi Sacro Monte di Varallo.
Varanasi (Vārāṇasī) 173, 234.
Varese, vedi Sacro Monte di Varese.
Vasiṣṭha 37.
Vasubhandu 221.
Vāsudeva 224.
Vāsuki 153, 178, 196.
Vat Luong Kao 192-193.
Vat Phu 185, 191-195.
Vaticano 49, 87.
Vaux R. De 95.
Vázquez de Parga L. 328.
Veneto 359, 361.
Venezia 109-110, 144, 369.
Veṅkaṭācala, vedi Tirumalai.
Veṅkaṭeśvara Svāmin 41.
Ventura A. 129, 132-133.
Verna, La 122.
Vézelay 325.
Vicharnag 167.
Vidal M. 330.
Viennot O. 184.
Vietnam 316.
Vighneśvara 183.
Vijayanagara 377.
Vila Jato Mª. D. 332.
Villafranca de Montes de Oca 329-330.
Villafranca del Bierzo 331.
Villamont 143.
Vināyaka 183.
Vindhya 154.
Vipassī 216, 235.
Virgilio 368.
Viscuso P. 120.
Viṣṇu 41-42, 67, 153, 156, 166, 172, 178, 183-188, 191-194, 230, 233, 244.
Viṣṇu Anantaśayana 188.
Vivekānanda Svāmin 35, 168-169.
Vreese De 240.
Vyāsa 156.

Waddell L. 268.
Waida M. 252.
Wakinyan 91.
Wales-Quaritch H. G. 50, 230.
Wallace V. A. 243-244.
Walsh G. 347, 349-350.
Walsingham 258.
Wang Chong 278.
Warmia 341, 345.
Washita 90.
Wat Pha Baat Phonsan 231.
Wat Prathat Doi Suthep 225.
Wat Suan Dok 225.
Wayman P. A. 353.
Weber M. 120.
Wells K. E. 229.
Wenshu (Wen-shu) 231, 281.
Wensinck A. J. 97.
Westermann C. 96.
Westport 353-354.
Whitley S. 64.
Wilde P. De 207.
Williams R. 201-204, 208.
Wind Cave 83.
Winde J. 11, 119.
Woude A. S. van der 96, 100.
Wounded Knee 90-92.
Wovoka 91.
Wu 278, 281.
Wu Cheng'en 301.
Wu Zhao 276.
Wu-t'ai Shan (Wutaishan, Wu-tai-shan) 54-55, 231, 281.
Wyatt D. K. 230.
Wyoming 85, 87, 93.

Xella P. 100.
Xi'an, Shaanxi 276.
Xia 275.
Xia Gui 284.
Xianyang 275.
Xiwangmu 280.
Xiyue, vedi Huashan.
Xuanzang 301.

Yaganti 376-379.
Yagantisvāmin 377.
Yakushi 14.
Yaldiz M. 183.
Yama 184, 222.
Yamaguchi Z. 253.
Yamanaka J. 288.
Yamasaki T. 292.
Yamunā 163, 173, 184, 187.
Yamunotrī 173-174.
Yangrot V. 236.
Yao 276-277.
Yarlhashampo (Yar lha Sham po) 264-265.
Yarlùng (Yar klungs) 251, 253, 264-265.
Yaśovarman 195-196.
Yepes 331.
Yingzhou 281.
Yishan, Shandong 275.
Yonakapura 231.
Yoshino 39, 289, 293-294, 306.
Yu il Grande 278, 282.
Yudhiṣṭhira 156-157.
Yudono Akagi 289, 293-294.
Yue 278.
Yumbulakhar (Yum bu bla mkhar) 264-265.
Yungang 281-282.
Yzquierdo Perrín R. 331.

Zaō 306.
Zabarwan 169.
Zaehner R. C. 66.
Zakariyā al-Qazwīnī 135-136.
Zambarbieri A. 49.
Zanetto P. 150.
Zänker J. 11, 119.
Zanzi L. 11.
Żar 340.
Zatelli I. 95, 105.
Zebedeo 329.
Zebrzydowski M. 338.
Zhaoling 276.
Zhejiang 275, 281.
Zheng 275.
Zhongyue, vedi Songshan.
Zhou 275, 277-278.
Zhuan Xu (Zhuang Xu, Zhuanxu) 276-277, 280.
Zimbabwe 368.
Zimmer H. 185.
Zolese P. 192-193.

Indice generale

Mercedes Bresso, *Presidente della Regione Piemonte*
Nicola De Ruggiero, *Assessore all'Ambiente, Parchi e Aree Protette*
Gianni Oliva, *Assessore alla Cultura*
Luigi Merlo, *Presidente del Parco naturale e Area attrezzata del Sacro Monte di Crea*
Ezio Pelizzetti, *Rettore dell'Università degli Studi di Torino*

Amilcare Barbero — Sacri Monti o monti sacri? Premessa al Convegno . . . . . pag. 11

Stefano Piano — Introduzione ai lavori . . . . . » 35

RELAZIONI

Giovanni Filoramo — I monti sacri nella storia delle religioni . . . . . » 49

Thomas Matus — Religioni, ambiente, paesaggio . . . . . » 63

Enrico Comba — Monti e sacralità del territorio in una prospettiva antropologica: le montagne sacre e i nativi americani . . . . . » 77

Ida Zatelli — Monti e luoghi elevati nella Bibbia ebraica: monti di Dio e sacralità di Sion . . . . . » 95

Franco Cardini — I Sacri Monti nella tradizione cristiana latina . . . . . » 109

Vasilios N. Makrides — Il Santo Monte e i Sacri Monti. Ascendere la santità/sacralità nell'Oriente ortodosso e nell'Occidente latino . . . . . » 117

Alberto Ventura — Dal Monte della Luce al Monte Qāf. Le montagne nella storia, nei riti e nei simboli della tradizione islamica » 129

Michele Piccirillo — La raffigurazione di Gerusalemme nei conventi francescani . . . . » 141

Alberto Pelissero — La montagna e il suo simbolismo in alcuni miti dell'India . . . . » 153

Satya Vrat Shastri — Himālaya, la montagna sacra dell'India: i percorsi di devozione . . » 161

Laura Giuliano — Il simbolismo della montagna cosmica nell'architettura hindū. Il percorso devozionale che conduce all'assoluto . . . . . » 177

Carlo Della Casa — I monti sacri nella tradizione giainica . . . . . pag. 201

Claudio Cicuzza — Peculiarità dell'idea di "Sacro Monte" e di "pellegrinaggio" nel buddhismo dell'India e del sud-est asiatico. . . . . » 215

Per Kværne — Monti sacri e signori della terra. Dai re celesti alle feste di paese in Tibet » 251

Erberto Lo Bue — Ruolo e iconografia dei monti sacri nella cultura tibetana . . . . » 263

Maurizio Scarpari — Le montagne sacre nella tradizione cinese . . . . . » 275

Massimo Raveri — Paradisi e labirinti: la montagna sacra in Giappone . . . . . » 287

Moriya Masahiko — Montagne sacre e pellegrinaggi. La tipologia dei luoghi sacri e dei pellegrinaggi in Giappone, dalla prospettiva della storia dell'arte » 301

COMUNICAZIONI

Armando Serra — *In itinere sinaitico*: questione d'ubicazione del monte, siti ebraici, cristiani ed islamici, risvolti economici del complesso religioso . . . » 313

Francisco Singul — Sacralità, ospitalità e memoria, sui monti del cammino di Santiago . . » 325

Magdalena Swaryczewska — Il *Sacrum* inteso come categoria del paesaggio culturale contemporaneo » 337

Gerry Walsh e Michael Gibbons — Croagh Patrick, contea di Mayo, nell'archeologia e nella storia d'Irlanda » 347

INTERVENTI

Irmela Spelsberg — "Buon governo" del territorio e paesaggio culturale . . . . . » 359

Andrzej Tomaszewski — Dalla conservazione dei beni culturali alla tutela dei valori immateriali » 367

Stefano Piano — Sintesi conclusiva dei lavori . . . . . » 375

Note bio-bibliografiche . . . . . » 382

Alicubi (a cura di) — Indice geografico dei monti sacri . . . . . » 386

Paolo Pellizzari (a cura di) — Indice dei nomi . . . . . » 389

finito di stampare
nel mese di febbraio 2006
per i tipi de
l'artistica savigliano