

Paolo Magnone

I DADI E LA SCACCHIERA VISIONI INDIANE DEL TEMPO

Qualsiasi manuale di storia della letteratura sanscrita non manca di menzionare in particolare, tra i 1028 inni che compongono il suo monumento piú antico, il *Rg Veda*, l'inno 34 del X libro: tanto singolare è il suo contenuto. Tra gli innumerevoli panegirici alla potenza di Indra, il dio guerriero degli *arya* che effrange le roccaforti dei nemici cosmici e umani, le celebrazioni di Agni, il fuoco divino che vivifica i tre mondi, gli elogi di Soma, la bevanda sacra che eccita all'impresa eroica, le suppliche a Varuṇa, l'austero guardiano dell'ordine cosmico; tra tutti gli inni dedicati a questa o quella figura del variegato *pantheon* vedico, l'inno X,34 ha un tema all'apparenza ben piú triviale e dimesso: le querimonie di un giocatore rovinato dall'insana passione per i dadi. Con accenti accorati il giocatore lamenta come i dadi gli abbiano alienato la moglie devota e l'affetto di tutta la famiglia, che l'ha ripudiato per i suoi debiti; se egli vuole desistere dal gioco, i compagni l'abbandonano; ma i suoi propositi hanno corta durata, perché il rotolio dei dadi sul tavoliere lo chiama irresistibilmente come un'innamorata al convegno. Sciagurata la moglie di un tal marito, e la madre di un tal figlio, che va errabondo senza dimora, perseguitato dalla paura e pungolato dalla brama; penosa gli è la vista di una famiglia ben amministrata, in cui regna la quiete domestica perduta. L'inno termina con un proponimento a contentarsi dei frugali piaceri dell'agricoltura, se i dadi si mostreranno misericordiosi e lo scioglieranno dalle loro reti.

Potremmo anche limitarci ad apprezzare l'"Inno del Giocatore" per i suoi indiscussi pregi letterari, che l'hanno fatto giudicare "il piú bello tra i poemi non-religiosi del *Rg Veda*"¹ — se non fosse per l'ombra sinistra che il gioco dei dadi ha proiettato sull'intero sviluppo successivo della civiltà indiana, e che fin d'ora ha ispirato al cantore immagini audaci e sature di inquiete suggestioni:

I (frutti) vibranti del grande (albero), nati nella casa del vento, vorticando sullo spiazzo mi inebriano; come una bevuta di *soma* del monte Mūjavat l'insonne (frutto dell'albero) *vibhīdaka* mi piace.

...

I dadi hanno pungoli (con cui) feriscono, lacerano, tormentano e sono causa di tormento; largiscono al vincitore (volubili come) fanciulli per poi colpirlo nuovamente; ma sono intinti nel miele quando secondano il giocatore.

...

Rotolano in basso, ma rimbalzano palpitando in alto; non hanno mani, eppure assoggettano a forza chi ha mani; tizzoni divini gettati sullo spiazzo, benché freddi bruciano il cuore².

Il gioco cui si fa allusione si giocava per mezzo delle noci dell'albero *vibhīdaka* in gran numero, e non comportava punti diversi marcati sulle facce dei "dadi", bensì il conteggio delle noci che fungevano da "dadi" secondo le regole che vedremo. Perciò i dadi sono detti *pravepā*, "ciondolanti"³, come i frutti appesi al ramo dell'albero; ma la radice *vip* evoca insieme l'altro, intimo moto di vibrazione interiore che anima i *vipra*, i veggenti — ma, letteralmente, i "vibranti" — che penetrano l'essenza delle cose. Il gioco di metafore che si è annunciato sin dalla prima parola serpeggia come un sentore inafferrabile per tutto l'inno. Nati dall'albero cresciuto sul pendio ventoso del monte, figli del vento, i dadi ne ereditano la primordiale, inconcussa motilità che attizza senza tregua il cuore del giocatore. Il loro prodigioso dinamismo frantuma tutti i contrari nella strofe degli ossimori: gettati in basso si ripercuotono in alto⁴, manomettono senza mani, ardon senza fuoco. Spunti di parole taciute si annidano ominosamente nel tessuto della frase: *pravātejā*, che nella sintassi esplicita si analizza in *pravāte-jā*, "nati nella regione ventosa", non celava forse nelle sue viscere *tejas*, l'ardore della brace, che ricompare inopinatamente nei tizzoni che abbruciano i cuori? E nel paragone con la bevuta del liquore esilarante, *somasya bhakṣo*, non si vela e disvela la natura vorace (rad. *bhakṣ*) dei dadi (*akṣa*) che consumano implacabilmente l'esistenza del giocatore?

Quest'indole fatale dei dadi che si fa presagire di buon'ora nell'inno vedico viene compiutamente alla luce nel grande poema epico del *Mahābhārata*, circa un millennio piú tardi. Argomento del poema è la guerra fratricida tra due opposte fazioni capeggiate da cugini, i Kaurava e i Pāṇḍava, guerra che arrecherà lutti senza fine a entrambi i contendenti per risolversi in un olocausto finale, preludio alla palingenesi. Fomite della guerra è l'usurpazione del trono perpetrata dai Kaurava a danno dei Pāṇḍava. Stratagemma che ha reso possibile l'usurpazione — una partita a dadi.

Dopo la morte di Paṇḍu, il re legittimo, il suo cieco fratello Dhṛtarāṣṭra ha assunto la reggenza in vece di Yudhiṣṭhira, il maggiore dei Pāṇḍava (figli di Paṇḍu). Ma i Kaurava, figli di Dhṛtarāṣṭra, e anzitutto il maggiore Duryodhana, vorrebbero tenere il trono per sé, e ordiscono congiure per sbarazzarsi dei cugini. Fallito ogni tentativo, infine si giunge a un accordo per la spartizione del regno. I Pāṇḍava fondano la propria capitale Indraprastha, adorna di uno splendido palazzo, che mette in ombra il fasto di Hastināpura, la capitale dei rivali Kaurava. Invidiosi della gloria dei cugini, i Kaurava architettano una competizione ai dadi, che opporrà il loro zio Śakuni, consumato in tutte le astuzie del gioco, all'inesperto Yudhiṣṭhira. Yudhiṣṭhira raccoglie la sfida per non venir meno al suo onore di guerriero e perde tutti i suoi beni, il regno, i fratelli, la sua stessa persona e infine la moglie Draupadī, che viene trattata con ignominia dai vincitori. Tuttavia Dhṛtarāṣṭra, che aveva acconsentito di malincuore alla sfida, spaventato da infausti presagi annulla l'esito della partita e rimanda liberi i Pāṇḍava al proprio regno. Duryodhana riesce però a convincerlo a indire una nuova competizione, stipulando che i perdenti saranno condannati a 12 anni di esilio nella selva piú un tredicesimo anno in incognito tra gli uomini. Yudhiṣṭhira soccombe nuovamente, e i Pāṇḍava prendono la via dell'esilio pronunciando voti di vendetta. Al loro ritorno, sarà la guerra e l'annientamento pressoché totale della stirpe, a eccezione di un embrione, pegno di rigenerazione.

Colpisce a tutta prima il lettore occasionale la sconsideratezza di Yudhiṣṭhira, tanto piú sorprendente in quanto lo stesso Yudhiṣṭhira, in realtà incarnazione di Dharma (la 'Giustizia' personificata) esemplifica costantemente l'immacolata rettitudine della condotta. Come dunque ha potuto lasciarsi trascinare all'azzardo rovinoso, che mette a repentaglio l'intero regno la cui salvaguardia è il dovere precipuo del re, sul debole pretesto delle istanze dell'onore⁵?

La chiave dell'apparente incongruità è in una parola che in ostinate iterazioni (con i suoi sinonimi) proietta la sua ombra funesta sull'intero episodio: *daiva*, il 'destino' — letteralmente 'ciò che mandano gli dei', in contrapposizione a *pauruṣa*, 'ciò che compie l'uomo'. L'uomo propone, e dio dispone. È lo stesso Duryodhana che introduce il tema, allorché si lamenta della prosperità dei Pāṇḍava a onta di tutti i suoi sforzi per annientarli, per giungere all'amara

conclusione che “il destino (*daiva*) regna supremo ... e gli sforzi umani (*pauruṣa*) sono vani”⁶. A questo punto Śakuni propone il ricorso ai dadi — i dadi che già il veggente vedico aveva riconosciuto come “tizzoni d i v i n i” (*divya*) — ciò che equivale, in un senso pregnante, a rimettere il destino nelle mani del destino. Dhṛtarāṣṭra, il re cieco in cui Dumézil vuole vedere⁷ un’incarnazione di Bhaga, il dio cieco come la Fortuna che presiede alla distribuzione delle sorti (*bhaga*), dapprima resiste, ma infine acconsente, replicando al saggio Vidura che gli prospetta le sciagure impendenti: “nessuna discordia mi affliggerà a meno che il destino (*daiva*) non sia avverso; il mondo intero non è arbitro di sè, ma agisce completamente in balia dei decreti (*diṣṭa*) del Fato (*Dhātṛ*)”⁸. E infine lo stesso Yudhiṣṭhira, quando Vidura, inviatogli come messo, lo invita a malincuore alla partita a dadi, si professa consapevole eppure rassegnato alle conseguenze, con le identiche parole di Dhṛtarāṣṭra⁹. Prima di iniziare la partita con Śakuni, Yudhiṣṭhira protesta contro le insidie del gioco, proclamando che nel valore in battaglia, e non nelle astuzie dei dadi risiede il *dharma* del guerriero; ma infine accetta la sfida, ancora con la medesima giustificazione: “forte è il destino (*vidhi*), o re, e io sono in balia dei suoi decreti (*diṣṭa*)”¹⁰. Dopo l’esito infausto della prima partita, annullato da Dhṛtarāṣṭra, Yudhiṣṭhira si lascia incredibilmente indurre a una seconda, malgrado le dissuasioni dei familiari, sviluppando questa volta più significativamente il concetto: “gli esseri ottengono la buona e la mala sorte per ingiunzione del Fato (*Dhātṛ*), e non c’è fine ad ambedue se b i s o g n a n u o v a m e n t e g i o c a r e ; io non posso trasgredire la convocazione ai dadi per l’ingiunzione del vecchio, pur sapendo che mi porteranno alla rovina”¹¹. La Bierdeau obnubila un tratto fondamentale della lucidità di Yudhiṣṭhira, traducendo liberamente “cette lois ne cesse de s’appliquer, que je joue de nouveau (ou non)”¹²: l’alternativa suggerita non esiste, b i s o g n a i n e l u t t a b i l m e n t e g i o c a r e ai dadi per volere del Vecchio — che al livello letterale del discorso è Dhṛtarāṣṭra, promotore della convocazione, sotto le cui imbelli fattezze traspare tuttavia minacciosamente un profilo ben più inquietante.

Che cos’è dunque in realtà questo gioco fatale ordinato dagli dèi cui l’uomo non può sottrarsi per quanto vanamente si dibatta in troppo umani conati di libertà? L’esatta procedura del gioco indiano dei dadi è tuttora avvolta nell’oscurità, per la penuria dei passi testuali sufficientemente descrittivi. Sembra che ne siano esistite più varietà, caratterizzate dall’uso di “dadi” marcati o meno, dalla presenza o meno di un tavoliere, dall’impiego o meno di gettoni o “pezzi” in funzione di segnapunti, da cui avrebbe tratto origine lo stesso gioco degli scacchi¹³. Il gioco cui si allude nei passi epici succitati doveva essere affine al gioco vedico con le noci del *vibhādaka*, e doveva comportare, a quanto si desume, un gran numero di noci (nell’ordine almeno di diverse decine) che formavano un mucchio; da questo mucchio veniva separato, secondo procedimenti non del tutto chiari cui partecipavano entrambi i giocatori, un certo numero di “dadi”, che doveva risultare divisibile per 4. Quando ciò accadeva, il giocatore aveva il tiro migliore, divisibile con resto 0, che prendeva il nome di *krta*, ‘ben riuscito’. Gli altri tiri prendevano i nomi di *tretā*, ‘triade’, allorché la divisione lasciava un resto di 3; *dvāpara*, ‘diverso [dal *krta*] di due’, quando il resto era di 2; e infine *kali*, il peggiore di tutti, che aveva come resto 1.

L’etimo di quest’ultimo termine, *kali*, è apparentemente connesso con una radice *kal* la cui area semantica include le nozioni di ‘numerare’ e ‘impellere’. E chi è il grande Istigatore, di cui anche il greco Aristotele aveva additato l’essenza come “n u m e r o del movimento secondo il prima e il poi”¹⁴, se non *kāla*, il Tempo, con le sue personificazioni: il maschio *Kāla* — epiteto di Śiva, l’ipostasi annichilatrice della *trimūrti*¹⁵, o appellativo di Yama o Mṛtyu, il signore della morte e degli inferni; e la femmina *Kālī* — l’aspetto tenebroso della Grande Dea, l’energia del divenire che corre tra i poli della vita e della morte, madre e assassina di tutte le creature?

Il gioco dei dadi sarebbe dunque null’altro che il Tempo che si dipana implacabilmente verso il peggio sotto l’egida del Fato? Nulla permette di affermare con sicurezza che questa chiave simbolica di lettura sia veramente una chiave, e non un grimaldello, nei confronti dell’“Inno del Giocatore” sopra esaminato¹⁶. Certo molte immagini alquanto iperboliche se riferite ai semplici dadi trovano la loro giusta dimensione se affiora il Tempo sullo sfondo: così il “vorticare”, espresso con l’intensivo della radice *vṛt* ‘svolgersi’, o la natura “insonne”;

l'associazione al vento, principio cosmogonico universalmente diffuso, o al liquore d'immortalità, il *soma*; e soprattutto la curiosa immagine degli *aṅkuśa*, i 'pungoli' di cui i dadi sarebbero provvisti. Questa metafora, assai ardita in quanto priva di qualsiasi appiglio concreto, appare meno stravagante quando la si ponga a confronto con un tema iconografico corrente nell'Induismo di molti secoli dopo, dove l'*aṅkuśa* — spesso in coppia con il *pāśa* ('cappio')¹⁷ — diviene un emblema caratteristico di due divinità connesse al Tempo che abbiamo testè incontrato: Kālī e Yama. Nell'iconografia di quest'ultimo compare anche piú spesso soltanto il cappio, poiché Yama è associato in particolare con il tempo della morte, l'ultima angoscia che seclude dall'ampiezza della vita¹⁸. Ma nell'iconografia della Dea la coppia *aṅkuśa-pāśa* ricorre sovente a simboleggiare l'ambiguità costitutiva del Tempo che dà e riprende, scatena e lega, incita e poi imbriglia. Nell'iconografia dello stesso Śiva l'*aṅkuśa* non è frequente, cedendo il posto ad altri simboli egualmente connessi con il tempo: ma si può menzionare qui un'immagine estremamente significativa, su cui Zimmer¹⁹ ha opportunamente richiamato l'attenzione. Si tratta di un'icona appartenente al tempio di Śiva Naṭarāja a Perur, in cui si vede il dio che trionfa sul demone-elefante. Delle quattro paia di braccia, le superiori tendono la pelle dell'animale scuoiato; il paio successivo brandisce l'*aṅkuśa* e il *pāśa*; quindi troviamo un'altra coppia di emblemi molto significativa: il *triśūla* ('tridente') e una zanna dell'elefante. Nel tridente si suole vedere una metafora del tempo tripartito in passato, presente e futuro, in contrasto con il quale non sarebbe forse ingiustificato leggere nella zanna unica un simbolo dell'unità del Tempo trascendentale²⁰. Infine le restanti mani recano un *damaru*, un tamburello a forma di clessidra con cui il dio ritma il tempo della danza; e una ciotola per l'elemosina.

Che sia lecito o meno leggere queste suggestioni nell'inno vedico, la connessione dei dadi con il Tempo è indubitabile nella letteratura epico-puranica, e non soltanto sulla base dell'etimo del tiro *kali*: i nomi dei quattro tiri sono infatti simultaneamente, com'è ben noto, i nomi delle quattro età (*yuga*) che compongono una grande epoca (*mahāyuga*) nel computo ciclico del tempo cosmico. Come i tiri, così le età sono ordinate in una gerarchia di valore decrescente, da *krta* a *kali* — ma a differenza dei tiri, la cui occorrenza effettiva è aleatoria, la successione delle età è fissa. Uno dei *Purāṇa* piú antichi afferma espressamente che Śiva è il Tempo, e gli *yuga* sono i suoi quattro volti:

Brahmā è adorato nell'età *krta*, Yajña ('Sacrificio') nella *tretā*, Viṣṇu nella *dvāpara* e io stesso (Śiva) in tutte e quattro: Brahmā, Viṣṇu e Yajña non sono altro che tre parti (*kalā*) del Tempo (*kāla*), e in tutti i tempi sono (io) il Signore supremo dai quattro volti. Io sono il generato e il genitore, il Tempo e l'impulsore del Tempo, il creatore degli *yuga* e l'ultimo rifugio²¹.

Śiva in quanto Kāla è l'intima essenza di tutti e quattro gli *yuga*, ma si rivela compiutamente in *kali*, l'età attuale, quando tutte le creature sono "divorate dal Tempo"²². Ora si comprende meglio la rassegnata acquiescenza di Yudhiṣṭira ai dadi fatali — ancor meglio quando si apprende che il suo avversario, Śakuni, è l'incarnazione dell'età *dvāpara*²³, e il suo nemico mortale, Duryodhana, l'incarnazione di *kali*²⁴. Yudhiṣṭira gioca contro il Tempo che già volge al declino, e tirando ripetutamente *kali* inaugura con la sua sconfitta il transito funesto all'età ultima.

Malgrado varianti e discrepanze piú o meno rilevanti, tutti i *Purāṇa* concordano nel concepire la successione delle età come una spirale involutiva segnata da un progressivo deterioramento del *dharma*, accompagnato da una parallela contrazione della durata. Un *mahāyuga* abbraccia un periodo di 12000 anni divini (della durata di 360 anni umani ciascuno), così suddiviso:

<i>Kṛtayuga</i>	4800 anni ²⁵
<i>Tretāyuga</i>	3600 anni
<i>Dvāparayuga</i>	2400 anni
<i>Kaliyuga</i>	1200 anni

La descrizione delle condizioni proprie di ciascuna età varia, come si è detto, nei testi. Il *Purāna* già sopra citato ci offre²⁶ una descrizione del *kṛtayuga* in diversi punti concordante con quella del κρυσέον γένοϋς esiodeo o dell'*aurea ætas* ovidiana: gli uomini vivevano in armonia, senza ostilità né conflitti, in perenne letizia libera da afflizioni; non avevano case, ma dimoravano sui monti o sulle spiagge marine²⁷; non c'erano animali né piante; non c'erano stagioni, ma il tempo era allietato da ogni piacevolezza, e il clima temperato²⁸; i beni sorgevano spontaneamente dalla terra, evocati dal semplice desiderio²⁹; gli uomini avevano il dono di serbarsi vigorosi e prestanti al riparo da ogni malattia e godevano di perpetua giovinezza senza bisogno di curare il proprio corpo³⁰; tutti erano uguali per forma, età e virtù; la condotta era spontanea e non deliberata, non esisteva distinzione tra azioni buone e cattive³¹; la legge delle caste e dei periodi della vita (*varṇāśramadharmā*) non esisteva, e dunque non poteva essere perturbata; la condotta reciproca non era influenzata dall'amore né dall'odio, tutti erano coetanei ed eguali; non essendovi brama né avversione, piacere né dispiacere, gli uomini erano dediti alla pura contemplazione disinteressata.

Dopo un liquido intervallo di congiuntura cosmica in cui si smarrisce il carisma della realizzazione mentale (*mānasā siddhi*) l'ingresso del *tretāyuga* è annunciato dalla comparsa di nubi, foriere di una pioggia torrenziale. La terra fecondata partorisce alberi prodigiosi³², che provvedono dimora e tutto quanto occorre per una vita felice. Compare il ciclo mestruale, che porta seco l'accoppiamento e la proliferazione della specie³³. A causa delle discordie incipienti per l'accresciuta popolazione e per la cupidigia dei beni, gli alberi prodigiosi periscono, ma vengono restaurati. I nuovi alberi danno frutti, vesti e ornamenti; nei cavi dei loro tronchi si accoglie un miele celestiale. Ma la rinata cupidigia fomenta la contesa per il loro possesso, votandoli nuovamente alla rovina. Il clima si fa estremo, e gli uomini devono riparare in abitazioni, costruite a imitazione delle impalcature di rami degli alberi scomparsi. Privati del miele, gli uomini patiscono la fame e la sete; ma le acque di una nuova pioggia, scorrendo negli alvei, danno origine ai fiumi, che irrigano la terra provocando la comparsa delle piante spontanee perenni. Ancora una volta risorge la cupidigia, e gli uomini un tempo eguali si ripartiscono in caste secondo l'indole e il *karman*: gli equanimi *brāhmaṇa*, gli impulsivi *kṣatriya*, gli operosi *vaiśya* e i tribolati *śūdra*. Nel tumulto dell'incipiente diversificazione sociale, le piante strappate da mani rapaci con radici, fiori e frutti si dissipano "come rena tra le dita", inghiottite nuovamente nel seno della terra. Le creature affamate si rivolgono al Creatore, che munge la Vacca³⁴ terrestre usando il Meru, la montagna assiale, come vitello: il 'latte' sono i semi delle piante annuali, che non si estinguono ma sono succettibili di riproduzione per coltivazione. Vengono quindi stabiliti gli ordinamenti (*dharmā*) delle caste: agli *kṣatriya* il potere, il governo e la guerra; ai *brāhmaṇa* la celebrazione del rito, l'insegnamento e la mercede; ai *vaiśya* l'allevamento, il commercio e l'agricoltura; agli *śūdra* l'artigianato e il servizio. Ma gli uomini, lacerati dalle rivalità, sono incapaci di mantenersi sulla retta via: perciò viene istituito il re, che brandisce lo scettro del castigo (*daṇḍa*) per la custodia del *dharmā*³⁵.

Nell'età *dvāpara*³⁶ si accendono le divisioni e i contrasti. Il sacro verbo, un tempo unico, si divide nei dettati della Rivelazione (*śruti*, lett.: 'audizione') e della Tradizione (*smṛti*, lett.: 'memoria'). Il *Veda* è diviso da Vyāsa, il 'Diascheuaste', nelle quattro raccolte. I trattati si moltiplicano, si divaricano le branche del sapere seminando la confusione sulla vera essenza del *dharmā*. Siccità, morte, malattia e calamità si diffondono; il disgusto per le sofferenze cagionate con la parola, il pensiero e l'azione suscita l'anelito verso la liberazione dal dolore e il distacco. Ormai ogni mansione viene svolta a fatica, con travaglio corporale.

Infine, nel *kaliyuga* si compie l'ultimo sfacelo: trionfa la violenza, l'invidia, la menzogna, la frode, il delitto, dilagano i morbi letali, la fame, la paura. La morte ghermisce indiscriminatamente le creature nell'età adulta, nel fiore della gioventù, nella fanciullezza o financo nel grembo materno. L'ordinamento delle caste si corrompe; i *brāhmaṇa* trascurano lo studio delle Scritture e i riti, gli *kṣatriya* derubano e opprimono i sudditi che dovrebbero proteggere, i *vaiśya* fanno imbrogli pensando unicamente al guadagno, gli *śūdra* usurpano le prerogative delle caste superiori, le donne sono infedeli e viziose. La terra è avara di frutti e stremata dalla siccità. La popolazione è in prevalenza femminile, brulicano le creature nocive

come vermi, topi e serpenti, ovunque vagano mendicanti torturati dalla fame. La religione vedica ortodossa decade, fioriscono culti eretici predicati da *śūdra*³⁷ che s'improvvisano nel ruolo dei *brāhmaṇa*, si fa mercato delle cose sacre.

Così si continua, dal male verso il peggio, finché, trascorsi 1200 anni divini, all'imo di *kali* una catastrofe cosmica distrugge ogni cosa riportando il mondo alla purezza di una nuova età primigenia. Sarà allora troppo azzardato vedere nell'esilio di 12 anni cui è condannato Yudhiṣṭhira, incarnazione di Dharma e re legittimo, una metafora della latenza del *dharmā* lungo i 1200 anni del decorso di *kali*, inaugurato dal regno dell'usurpatore Duryodhana; e nella guerra con la conseguente ecatombe il grande rivolgimento paligenetico che inaugura il *kṛtayuga* di un nuovo ciclo?

Il *mahāyuga* non è l'unico grande ciclo che scandisce la circolarità del tempo indiano. Già le speculazioni cosmogoniche più arcaiche annunciano l'indole intimamente ciclica del tempo. Recita con brevità cristallina il penultimo inno del *R̥g Veda*:

L'Ordine (*ṛta*) e la Verità (*satya*) nacquero dall'Ardore (*tapas*) incandescente. Da essi nacque la Notte, da essa l'Oceano delle acque.
Dall'Oceano nacque l'Anno: distribuí i Giorni e le Notti il Signore di tutto ciò che batte ciglio.³⁸

Nell'equazione con l'Anno (*saṁvatsara*) si riconosce implicitamente la ciclicità del tempo, e se ne mette a nudo con precisione la radice nell'alternanza seminale di Giorni e Notti: come l'Anno è l'emblema del divenire ciclico, così Giorno-Notte sono l'emblema degli opposti del cui perpetuo conflitto si alimenta il dinamismo di quello. Coniugando questi temi con il monismo del *brahman-ātman* dice la *Maitrāyaṇī Upaniṣad*:

Due invero sono le forme del *brahman*: il Tempo (*kāla*) e il non-Tempo (*akāla*). Or dunque, quello che viene prima del Sole è il non-Tempo indiviso (*akālo 'kalah*); quello che viene dopo il Sole è il Tempo divisibile (*kālah sakalah*). Invero, questa forma del Tempo divisibile è l'Anno (*saṁvatsara*): dall'Anno stesso nascono queste creature, grazie all'Anno nate quaggiù si accrescono, in seno all'Anno si avviano al tramonto. Perciò il Signore delle creature in verità è l'Anno, il Tempo, il cibo, il nido del *brahman*, l'*ātman*.³⁹

Il *brahman* nel suo aspetto trascendente è l'Eternità assolutamente una e identica dell'essere; la sua riflessione nello stagno dell'apparire è il *brahman* nel suo aspetto immanente, il Tempo irrimediabilmente scisso dal Sole della coscienza duale in luce e tenebra che perpetuamente si inseguono. Nel solco delle medesime idee, i *Purāṇa* elaborano infine la loro cosmogonia mitica spalancando lo sguardo sull'abisso vertiginoso dei cicli inscatolati in fuga precipite dall'infinitesimale al sesquipedale⁴⁰. Il cardine del sistema rimane l'*āborātra*, il 'giorno-e-notte'; ma al di sotto di esso si scava una congerie di suddivisioni — perlopiù di natura non-duale, che vogliono ricalcare il computo empirico del tempo, analogamente alla nostra suddivisione del giorno in ore, minuti, secondi, ma che in alcuni testi⁴¹ mettono capo, significativamente, all'unità infinitesimale nuovamente duale del *nimeṣa* o 'batter d'occhio': implicitamente duale, in quanto il *nimeṣa* (in senso lato) abbraccia la dualità del *nimeṣa* (in senso stretto: 'abbassare la palpebra') e dell'*unimeṣa* ('sollevare la palpebra'). Al di sopra dell'*āborātra* si erige un'architettura prodigiosa che rispecchia la dualità seminale a livelli ognora crescenti di dignità ontologica, dove essa attinge vastità sempre più ardue e disumananti. I quindici giorni che culminano al plenilunio non sono che un giorno chiaro degli antenati, e così i quindici giorni che tendono al novilunio una notte: insieme, essi fanno un mese lunare, l'*āborātra* degli antenati. I sei mesi che ascendono al solstizio d'estate fanno un giorno chiaro, e così i sei mesi che discendono al solstizio d'inverno una notte degli dei: un anno è dunque l'*āborātra* degli dei. Ma a questo punto la progressione s'impenna, a marcare lo iato ontologico tra Creatore e creature, quali sono pur sempre gli stessi dei: 12000 anni divini, come si è visto, formano un *mahāyuga* — e ci

vogliono 1000 *mahāyuga* per fare un singolo giorno di Brahmā: un ‘eone’ (*kalpa*). Brahmā è l’ipostasi creatrice dell’Assoluto, e come tale soggetto al Tempo — o piuttosto, coestensivo al Tempo, ciò che appunto cerca enigmaticamente di suggerire la dilatazione di questo a proporzioni inconcepibili. Più oltre, a rigore, non si può risalire: non si può assegnare il tempo alle spalle del Tempo. Nondimeno, alcuni testi, incuranti del paradosso, si cimentano a ridare l’equivalenza tra il tempo di Brahmā e il tempo del sommo *brahman* intemporale: un ‘grande eone’ (*mahākalpa*), un’intera vita centenaria di Brahmā⁴², non dura che un *nīmeṣa* dell’Essere supremo⁴³. Così il ciclo si chiude, e tutto il Tempo si distende in cicli sempre più maestosi che tuttavia intrinsecamente non eccedono la futilità — e però la gravità — del batter d’occhio, che è il modello minimo dell’alternanza di luce e ombra provvisto di tutta la sua gravidanza gnoseologica: luce e ombra come accendersi e spegnersi di coscienza.

Nel ciclo del *mahākalpa* si esprime la qualità cosmica del tempo, fondata sulla struttura ontologica dell’*āhorātra*, l’opposizione dei contrari, il cui germe è nell’opposizione gnoseologica del *nīmeṣa/unmeṣa*: quando il Signore supremo solleva le palpebre innescando la coscienza cosmica Brahmā nasce alla sua vita centenaria, il *mahākalpa*, scandita a sua volta dalle fasi alterne delle veglie diurne di manifestazione (*kalpa*) e dei sonni notturni di latenza cosmica. Così Brahmā vive nell’interstizio tra l’*unmeṣa* e il *nīmeṣa* del Signore, e a sua volta il cosmo appare e scompare quando Brahmā apre gli occhi ridestandosi o li richiude assopito.

D’altro canto, esprimendo la semplice natura del tempo che si dipana nella dialessi degli opposti quando albeggia la coscienza, il ciclo del *mahākalpa* è eticamente indifferente. In esso l’uomo è gettato come in mezzo a un mare piatto e soverchiante di cui non si scorgono ambedue le sponde sui cui trarsi in salvo — a meno che il naufrago non imiti il *nīmeṣa* divino, addormentandosi nel sonno dello *yoga* che evapora all’istante l’immenso oceano dell’esistenza. Questa neutralità è adombrata nella cronologia mitica, che colloca il periodo attuale esattamente a metà del *kalpa* e del *mahākalpa*: il mezzodì del primo giorno della seconda metà della vita di Brahmā.

Ora, questa medietà anodina è infranta quando si discende nel ciclo del *mahāyuga*: tutti i *Purāṇa* concordano nell’affermare che viviamo attualmente gli albori di *kali*, il cui inizio si fa tradizionalmente coincidere con la morte di Kṛṣṇa dopo la guerra del *Mahābhārata*⁴⁴. Viviamo nel mezzo del *mahākalpa*, ma alla fine del *mahāyuga*. Nel ciclo del *mahāyuga* l’indifferenza del tempo metafisico si turba, si piega a una curvatura etica: non è più la scacchiera uniforme dei giorni e delle notti, ma il lancio dei dadi fatali che su di essa muovono le pedine dei mortali. Nei pannelli delle grotte di Ellora ed Elephanṭā è spesso raffigurata la coppia divina, Śiva e Pārvatī, intenti a giocare sul monte Kailāsa — a giocare ai dadi. Una strofe gnomica di Bhartṛhari ne fornisce un mirabile commento cui l’incomparabile polisemantismo lessicale del sanscrito concede singolare pregnanza:

Nella casa dove un tempo erano in molti, solo uno ne è rimasto; dove uno, molti, e infine nessuno: così Kāla dalle molte arti (*babukala*) gioca assieme a Kālī con il corso dei viventi, alternando questi giorni e notti a guisa dei suoi due occhi⁴⁵.

I due occhi di Śiva sono, infatti, il sole e la luna, il luminare diurno e il luminare notturno. Ma la strofa ammette anche un’altra lettura — in effetti, la lettura più ovvia — dove questo gioco divino precisa meglio la sua natura:

Nella casella dove un tempo erano in molti, solo uno ne è rimasto; dove uno, molti, e infine nessuno: così Kāla dalle molte arti gioca assieme a Kālī con pedine viventi, facendo rotolare questi giorni e notti come una coppia di dadi.

Si tratta qui evidentemente di dadi *pāśaka*, parallelepipedi marcati sulle facce, uno rosso — il giorno — e uno nero — la notte. Ma, per arguto che sia, il commento è insufficiente. Noi sappiamo che il Signore supremo, oltre al gioco dei giorni e delle notti, il gioco del *kalpa*

indifferente, gioca un altro gioco, questa volta con dadi *vibhīdaka*, il gioco maligno degli *yuga*, che vota gli uomini non già al ritmico apparire e sparire sulla scacchiera dell'esistenza, ma al male e al peggio di una condizione umana che ciclicamente si redime solo per riprendere subito dopo la sua caduta verso il male e il peggio. Il giocatore sa bene che il caso non gli preclude un tiro fortunato; e tuttavia, globalmente, il destino dell'azzardo conduce alla rovina, come egli stesso ha confessato, nell'inno da cui abbiamo preso le mosse. Questo è il senso della concatenazione ineluttabile dei tiri dei dadi che sono gli *yuga*: il singolo può tirare un *krta* — o d'altro canto un *kali* — in ogni momento — e qui è lo spazio per il merito e demerito acquisiti con il *karman* personale: e nondimeno, il senso della storia globale tende irresistibilmente a *kali*, come attesta all'uomo tradizionale la desolazione dell'oggi con i suoi vani soprassalti verso un paradiso perduto.

Questo pessimismo storico che si esprime nel ciclo del *mahāyuga*, stilizzato nell'allegoria della vacca del *dharmā*, che sta salda sulle quattro zampe nell'età *krta* per perdere progressivamente una zampa in ciascuna età successiva⁴⁶, è mitigato, è vero, in misura rilevante dalla dottrina a esso solidale dell'*avatāra*, la 'discesa' salvifica del Signore che interviene "di *yuga* in *yuga*"⁴⁷ per restaurare il *dharmā* declinante. Ma sarebbe un discorso troppo lungo che non possiamo affrontare ora. Basti dire che ogni restaurazione è in fin dei conti effimera, impotente com'è a impedire una nuova e più rovinosa caduta. Possiamo credere alle parole di Yudhiṣṭhira: "non c'è fine alla buona e [soprattutto e in definitiva] alla mala sorte, se bisogna nuovamente giocare". Non restano che due soluzioni: rimettere i dadi nelle mani del sommo giocatore, facendosi docilmente pedine del suo gioco, alla maniera degli stoici: *ducunt Fata volentem, nolentem trahunt*. Oppure — ma non è da tutti — cancellare d'un colpo i dadi e la scacchiera chiudendo le palpebre nel sonno divino dello *yogin*.

PAOLO MAGNONE

NOTE

- ¹. M. WINTERNITZ, *A History of Indian Literature*, Delhi 1981, vol. I, p. 102.
- ². *Rg Veda* X,34,1.7.9.: *pravēpā mā bṛhato mādayanti pravātejā iriṇe varvṛtānāḥ / somasyeva maujavatasya bhakṣo vibhīdako jāgrvir mahyam acchān // ... akṣāsa id anikuṣino nitodīno nīkṛtvānas tapanās tāpayiṣṇavaḥ / kumāradesṇā jayataḥ punarhaṇo madhvā samprkṛtāḥ kītavasya barhaṇā // ... nīcā vartanta upari sphuranty abastāso hastavantam sabante / divyā aṅgārā iriṇe nyuptāḥ śītāḥ santo hṛdayam nirdahanti.*
- ³. Cosí traduce V. PAPESSO, *Inni del Rg Veda*, Bologna 1929-31, ried. Roma 1979, p. 196.
- ⁴. In alto nel cuore del giocatore trepidante, secondo il commentatore Sāyana.
- ⁵. Simili apparenti incongruenze, che rimandano in realtà a un significato piú riposto, non sono rare nelle storie epiche. Un altro esempio particolarmente macroscopico è il noto *cliché* puranico dell'“imprevidenza” di Brahmā, che si lascia regolarmente indurre a concedere ai titani privilegi magici di cui si serviranno per sovvertire l'ordine cosmico. Per il suo significato cfr. P. MAGNONE, “Narasimha. L'avatāra dell'Uomo-leone”, *Abstracta*, 42 (nov 1989), p. 18-25.
- ⁶. *Mahābhārata, Sabhāparvan* 47,36ab: *daivam eva param manye pauruṣam ca nirarthakam*. In termini assai simili si esprime anche Dhṛtarāṣṭra in *Udyogaparvan* 40,32: *na diṣṭam abhyatīkrāntum śakyam bhūtena kenacit / diṣṭam eva dhruvam manye pauruṣam tu nirarthakam* “nessuno può sottrarsi a ciò che gli è destinato; solo il destino è certo, io credo, e gli sforzi umani sono vani”.
- ⁷. Cfr. G. DUMÉZIL, *Mythe et Épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968, p. 149-152; 162 sgg.
- ⁸. *Mahābhārata, Sabhāparvan* 57,4: *neha kṣataḥ kalahas tapsyate mām na ced daivam pratilomam bhaviṣyat / dhātṛ tu diṣṭasya vaśe kiledam sarvam jagac ceṣṭati na svatantram*.
- ⁹. *Ibidem*, 58,14cd = 57,4cd (var. *tiṣṭhati* per *ceṣṭati*).
- ¹⁰. *Ibidem*, 59,18cd: *vidhīś ca balavān rājan diṣṭasyāsmi vaśe sthitaḥ*.
- ¹¹. *Ibidem*, 76,3-4: *dhātur niyogād bhūtāni prāpnuvanti śubhāśubham / na nivṛttis tayor asti devitavyam punar yadi // akṣadyūte samābhvānam niyogāt sthāvirasya ca / jānann api kṣayakaram nātīkrāmitum utsahe*.
- ¹². M. BIARDEAU, *Études de mythologie hindoue. IV*, in *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, LXIII (1976), p. 144.
- ¹³. Cfr. H. LÜDERS, *Das Würfelspiel im alten Indien*, in *Abhandlungen d. Kön. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Philologisch-hist. Kl.*, B. IX N. 2 (n. F.), Berlin 1907.
- ¹⁴. ARISTOTELE, *Fisica*, IV,11,219b1.
- ¹⁵. La ‘triade’ in cui si fenomenalizza l'Assoluto per assolvere ai compiti della creazione, conservazione e distruzione dell'universo.
- ¹⁶. Il Tempo è tuttavia celebrato come ἀρχή già in *Atharva Veda* XIX,53 e 54.
- ¹⁷. Curiosamente, un altro tipo di dadi prende appunto il nome di *pāśa(ka)*; v. LÜDERS, *op. cit.*, p. 16, che riporta tuttavia assai plausibilmente l'origine del termine alla sanscritizzazione di una forma prācīta *pāsaka*, da ricondursi a sua volta a un **prāsaka* da *pra-as* ‘gettare’, analogamente a ‘Würfel’ (‘dadi’) da ‘werfen’ (‘gettare’).
- ¹⁸. Sui rapporti tra coppia e strettezza-angoscia cfr. P. MAGNONE, “Rito e asceti in India”, *I Quaderni di Avallon*, XXXI (1993), p. 12-13.
- ¹⁹. H. ZIMMER, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Princeton 1946 (rep. 1974), p. 172.
- ²⁰. La zanna unica rientrerebbe così in una caratteristica serie di figurazioni monadiche laddove ci si attenderebbe la diade, con funzione di rinvio all'unità trascendentale che sottende la molteplicità empirica. Così Viṣṇu nella forma del Cinghiale cosmogonico che inaugura l'èone attuale è perlopiú descritto come *ekāśṛṅga*, ‘provvisto di un'unica zanna’, su cui inalbera la terra sprofondata in seno alle acque; parimenti, nella forma di Pesce assunta in occasione del diluvio universale ha pure un corno, cui viene assicurata la gomena dell'arca. Gaṇeśa, il dio-elefante, ha anch'egli una sola zanna, benché il mito offra una spiegazione banale di come abbia perso la seconda in una lite.

²¹. *Vāyu Purāṇa* I,32,21-23.

²². *Ibidem*, 19ab.

²³. *Mahābhārata*, ādiparvan 67,78: *śakunir nāma yas tv āsīd rājā loke mahārathah / dvāparaṃ viddhi taṃ rājan sambhūtam arimardanam* “sappi, o re, che fu l’età *dvāpara* incarnata per lo sterminio dei nemici che venne al mondo nei panni del re Īakuni, grande guerriero”.

²⁴. *Ibidem*, 87: *kaler aśśas tu saṃjajñe bhuvī duryodhano nṛpaḥ / durbuddhir durmatīś caiva kurūṇām ayaśśakarah* “una particella dell’età *kali* nacque sulla terra quale re Duryodhana, stolto, sconsigliato, infamia dei Kuru”.

²⁵. Più propriamente, un *kṛtayuga* consta di 4000 anni, più un’aurora (*saṃdhyā*) antecedente di 400 anni e un ‘crepuscolo’ (*saṃdhyāśśa*) susseguente pure di 400 anni; analogamente le restanti età, secondo la proporzione 4:3:2:1.

²⁶. *Vāyu Purāṇa* I,8,51 sgg.; il testo dell’edizione di Bombay, di cui ci siamo serviti, è purtroppo guasto in più luoghi, dove può soccorrere la collazione con la versione parallela del *Brahmāṇḍa Purāṇa* I,7,46 sgg. Il *Vāyu* e il *Brahmāṇḍa* condividono infatti un nucleo comune che ha fatto ipotizzare una loro originaria unità: cfr. F. E. PARGITER, *Ancient Indian Historical Tradition*, London 1922 (rep. Delhi 1972), p. 77 sgg.; R. C. HAZRA, *Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs*, Delhi 1975Ś, p. 18.

²⁷. *Ibidem*, 52ab: *parvatodadhisevīnyo hy aniketāśśrayās tu tāḥ*. Cfr. OVIDIO, *Metamorfosi*, I,121: *tum primum* (scil. nella seconda età) *subiere domos; domus antra fuerunt*.

²⁸. *Ibidem*, 54d-55ab: *...ṛtavo na ca // sarvakāmasukhaḥ kālo nātyarthaṃ hy uśśāśśitātā*. Cfr. OVIDIO, *Metamorfosi*, I,107-8: *ver erat aeternum, placidique tepentibus auris / mulcebant zephyri natos sine semine flores*. Esiodo e Ovidio non contemplano nella prima età l’assenza di piante e animali, come fa invece il *Vāyu Purāṇa*. La ragione ne è, probabilmente, che l’esistenza di piante e animali è connessa nel pensiero indiano a una reincarnazione nei domini inferiori della creazione per effetto di un *karman* negativo, che nel *kṛtayuga* non può esistere perché non esiste *adharna* o ‘peccato’.

²⁹. *Ibidem*, 55cd-56ab: *mano’bhilaśśitāḥ kāmās tāsāṃ sarvatra sarvadā // uttiśśhanti pṛthivyāṃ vai tāḥhir dhyātā rasotthitāḥ*. Cfr. ESiodo, *Opere*, 116-118: *...εσθλὰ δὲ πάντα | τοῖσιν ἔην καρπὸν δ’ ἔφερε ζειδωρος ἄρουρα | αὐτομάτη πολλὸν τε καὶ ἄφθονον*.

³⁰. *Ibidem*, 56cd-57ab: *balavarṇakārī tāsāṃ siddhiḥ sā roganāśśinī // asaṃskāryaiḥ śarīraiś ca praśśās tāḥ sthirayauvanāḥ*. Cfr. ESiodo, *Opere*, 113-115: *οὐδέ τι δειλὸν | γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι | τέρποντ’ ἐν θαλίῃσι, κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων*.

³¹. *Ibidem*, 60ab: *apavṛttiḥ kṛtayuge karmanoh śubhapāpayoh*.

³². *Kalpavṛkṣa*, ovvero ‘alberi dei desiderii’.

³³. Il passo (*Vāyu Purāṇa* I,8,81-83; *Brahmāṇḍa Purāṇa*, I,7,78-80) è alquanto corrotto e di difficile interpretazione. In precedenza il *Vāyu* (ma non il *Brahmāṇḍa*) aveva accennato che nel *kṛtayuga* non vi erano mestruai; da un’espressione alquanto sibillina sembrerebbe ora desumersi che vi era un unico mestruo al termine della vita, che assicurava la continuazione della specie. Nel *tretāyuga* invece il mestruo diviene mensile, con la conseguenza degli accoppiamenti ripetuti che provocano l’incremento della specie, e con esso il sorgere delle prime discordie.

³⁴. *Go* (nom. *gaus*) significa tanto ‘vacca’ quanto ‘terra’: cfr. lat. *bōs*, gr. βοῦς, ingl. *cow* — ma anche gr. γῆ/γαῖα, ted. *Gau* ‘territorio, distretto’.

³⁵. *Vāyu Purāṇa* I,57,55 sgg.; cfr. *Brahmāṇḍa Purāṇa* I,29,61 sgg.

³⁶. *Vāyu Purāṇa* I,58,1 sgg.; cfr. *Brahmāṇḍa Purāṇa* I,31,1 sgg.

³⁷. *Ibid.*, 59 allude chiaramente al Buddhismo: “verso la fine dello *yuga* il *dharna* sarà praticato da *śūdra* dai denti candidi e dagli occhi dimessi, con il capo tonso e le vesti color zafferano”.

³⁸. *Rg Veda* X,190,1-2.

³⁹. *Maitrāyaṇī Upaniśad* VI,15.

⁴⁰. Per una presentazione più dettagliata della cronologia puranica cfr. A. S. GUPTA, “The Puranic Theory of the Yugas and Kalpas: a Study”, *Purāṇa* XI,2 (1969), p. 305-323; C. D. CHURCH, “The Myth of the Four Yugas in the Sanskrit Purāṇas: a Dimensional Study”, *Purāṇa* XVI,1 (1974), p. 5-25.

⁴¹. P.e. *Viṣṇu Purāṇa* I,3,8; *Padma Purāṇa*, *Sṛṣṭikhaṇḍa* 3,4; etc.

⁴². Un *mahākalpa* comprende dunque 100 anni di 360 giorni (*kalpa*) ciascuno, ossia 36.000 *kalpa*. Ciascun *kalpa* dura 1.000 *mahāyuga* di 12.000 anni divini ciascuno, cioè 12.000.000 di anni divini. Poiché ogni anno divino dura 360 anni umani, un *kalpa* equivale pertanto a 4.320.000.000 anni umani, e un *mahākalpa* a $1.5552e+014$ anni umani.

⁴³. Cfr. *Bhāgavata Purāṇa* III,11,37; *Skanda Purāṇa*, *Vaiṣṇavakhaṇḍa* 7,20,39 sgg.

⁴⁴. Si è suggerito sopra che l'ingresso di *kali* coincida con l'esito della fatale partita a dadi, e il suo decorso con i 12 anni di esilio nella foresta; la guerra rappresenterebbe dunque la catastrofe finale che prelude al nuovo *ṛta* inaugurato dalla restaurazione del regno legittimo del dharmico Yudhiṣṭhira. Se così fosse, tuttavia, la data dell'inizio di *kali* sarebbe antecedente alla morte di Kṛṣṇa, che si collocherebbe anzi all'inizio del *ṛta* successivo. Come questa interpretazione della vicenda epica possa conciliarsi con la tradizione puranica unanime che fa invece coincidere l'inizio di *kali* con la morte di Kṛṣṇa sarebbe troppo lungo discutere qui: basti dire che la coerenza mitica obbedisce a regole diverse da quelle della coerenza logica, ed entrambe le interpretazioni sono funzionali al proprio quadro simbolico di riferimento (cfr. BIARDEAU, *op. cit.*, p. 145-154).

⁴⁵. BHARTRHARI, *Vairāgyaśataka* 39.: *yatrānekaḥ kvacid api gr̥he tatra tiṣṭhaty athaiko / yatrāpi ekas tadanu bhavas tatra cānte na caikaḥ / itthaṃ cemaṃ rajanidivasau dolayan dvāv ivākṣau / kālaḥ kālyā saba bahukalaḥ kr̥ḍati prāṇisāraiḥ*.

⁴⁶. Cfr. *Bhāgavata Purāṇa* I,17,22 sgg; III,11, 21; *Matsya Purāṇa* 165; *Manusmṛti* I,81-82.

⁴⁷. Secondo l'annuncio di Kṛṣṇa in *Bhāgavad Gītā* IV,7-8: *yadā yadā hi dharmasya glānir bhavati bhārata / abhyutthānam adharmasya tadātmānam sṛjāmy aham // paritrāṇāya sādḥūnāṃ vināśāya ca duṣkṛtām / dharmasaṃsthāpanārthāya sambhavāmi yuge yuge* "ogniqualevolta il *dharma* langue e trionfa l'*adharmā*, o Bhārata, io creo me stesso: per proteggere i buoni e annientare i malvagi, per rinsaldare il *dharma* io vengo all'essere di *yuga* in *yuga*".