

*Anantaratnaprabhava*

Studi in onore di Giuliano Boccali

A cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini  
Chiara Policardi, Paola M. Rossi

I

LEDIZIONI

# CONSONANZE

Collana

del Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici  
dell'Università degli Studi di Milano

diretta da Giuseppe Lozza

11.1

## Comitato Scientifico

Benjamin Acosta-Hughes (The Ohio State University), Giampiera Arrigoni (Università degli Studi di Milano), Johannes Bartuschat (Universität Zürich), Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Doglio (Università degli Studi di Torino), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Alessandro Fo (Università degli Studi di Siena), Luigi Lehnus (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Meneghetti (Università degli Studi di Milano), Michael Metzeltin (Universität Wien), Silvia Morgana (Università degli Studi di Milano), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Simonetta Segenni (Università degli Studi di Milano), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma), Francesco Spera (Università degli Studi di Milano), Renzo Tosi (Università degli Studi di Bologna)

## Comitato di Redazione

Guglielmo Barucci, Francesca Berlinzani, Maddalena Giovannelli, Cecilia Nobili, Stefano Resconi, Luca Sacchi, Francesco Sironi

ISBN 978-88-6705-680-4

In copertina: Rāvaṇānugrahaṃūrṭi, Ellora, Grotta 29, VII-VIII sec. ca. (Foto C. P.)

Impaginazione: Alice Crisanti

© 2017

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Alamanni, 11

20141 Milano, Italia

www.ledizioni.it

*È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.*

## INDICE

### VOLUME PRIMO

- p. 7 Note introduttive  
*Veda e Iran antico, lingua e grammatica*
- 13 *Fra lessico e grammatica. I nomi dell'acqua nell'indiano antico e altrove*  
Romano Lazzeroni (Università di Pisa)
- 23 *Questioni di dialettologia antico indiana e l'indo-ario del regno di Mitanni*  
Saverio Sani (Università di Pisa)
- 31 *Chanson de toile. Dall'India di Guido Gozzano all'India vedica*  
Rosa Ronzitti (Università degli Studi di Genova)
- 41 *Abitatori vedici dell'acqua*  
Daniele Maggi (Università degli Studi di Macerata)
- 63 *A Curious Semantic Hapax in the Āśvalāyanaśrautasūtra: The Priest Hotṛ as the Chariot of the Gods (devaratha) in a Courageous Metaphor*  
Pietro Chierichetti, PhD
- 77 *On Some Systems of Marking the Vedic Accent in Manuscripts Written in the Grantha Script*  
Marco Franceschini (Università di Bologna)
- 89 *Cobra e pavoni. Il ruolo linguistico e retorico di A 2.1.72*  
Maria Piera Candotti (Università di Pisa),  
Tiziana Pontillo (Università degli Studi di Cagliari)
- 107 *Subjecthood in Pāṇini's Grammatical Tradition*  
Artemij Keidan (Sapienza Università di Roma)
- 127 *Sull'uso didattico di alcuni subhāṣita*  
Alberto Pelissero (Università degli Studi di Torino)
- 137 *Avestico rec. pasuuāzah-. Vecchie e nuove considerazioni a proposito dell'immolazione animale nella ritualistica indo-iranica*  
Antonio Panaino (Università di Bologna)

- 153 *Khotanese baṣṣā and bihaḍe*  
Mauro Maggi (Sapienza Università di Roma)
- Religioni, testi e tradizioni*
- 165 *‘As a She-Elephant, I Have Broken the Tie’. Notes on the*  
*Therī-apadāna-s*  
Antonella Serena Comba (Università degli Studi di Torino)
- 183 *Le Therī e Māra il Maligno: il buddhismo al femminile*  
Daniela Rossella (Università degli Studi della Basilicata)
- 195 *Asceti e termitai. A proposito di Buddhacarita 7, 15*  
Antonio Rigopoulos (Università Ca’ Foscari Venezia)
- 217 *Alla ricerca del divino: figure ascetiche e modelli sapienziali*  
*nella tradizione non ortodossa dell’India e della Grecia antica*  
Paola Pisano
- 231 *A proposito del kāśīyoga dello Skanda-purāṇa*  
Stefano Piano (Università degli Studi di Torino)
- 241 *Della follia d’amore e divina nella letteratura tamil classica e medievale*  
Emanuela Panattoni (Università di Pisa)
- 255 *“The Poetry of Thought” in the Theology of the Tripurārahasya*  
Silvia Schwarz Linder (Universität Leipzig)
- 267 *Cultural Elaborations of Eternal Polarities: Travels of Heroes,*  
*Ascetics and Lovers in Early Modern Hindi Narratives*  
Giorgio Milanetti (Sapienza Università di Roma)
- 287 *Fra passioni umane e attrazioni divine: alcune considerazioni sul*  
*concetto di ‘ishq nella cultura letteraria urdū*  
Thomas Dähnhardt (Università Ca’ Foscari Venezia)
- 309 *Il sacrificio della satī e la «crisi della presenza»*  
Bruno Lo Turco (Sapienza Università di Roma)
- 321 *Jñānavāpī tra etnografia e storia. Note di ricerca su un pozzo al*  
*centro dei pellegrinaggi locali di Varanasi*  
Vera Lazzaretti (Universitetet i Oslo)
- 335 *Cakra. Proposte di rilettura nell’ambito della didattica dello yoga*  
Marilia Albanese (YANI)
- Appendice*
- 349 *Critical Edition of the Ghaṭakharparaṭikā Attributed to Tārācandra*  
Francesco Sferra (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)
- 391 *Tabula gratulatoria*



## VOLUME SECONDO

### *Filosofie*

- 9 *The “Frame” Status of Veda-Originated Knowledge in Mīmāṃsā*  
Elisa Freschi (Università Wien)
- 21 *Diventare è ricordare. Una versione indiana dell’anamnesi*  
Paolo Magnone (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano)
- 33 *Sull’epistemologia del sogno secondo il Vaiśeṣika. Appunti per  
una tassonomia del fenomeno onirico*  
Gianni Pellegrini (Università degli Studi di Torino)
- 45 *Coscienza e realtà. Il problema ontologico e l’insegnamento  
di Vasubandhu*  
Emanuela Magno (Università degli Studi di Padova)
- 57 *Contro la purità brahmanica: lo Śivaismo non-duale  
e il superamento di śaṅkā ‘esitazione’, ‘inibizione’*  
Raffaele Torella (Sapienza Università di Roma)
- 69 *La cimoso e il ‘nichilista’. Fra ontologia, evacuazione e  
neutralizzazione dei segni figurati in Nāgārjuna*  
Federico Squarcini (Università Ca’ Foscari Venezia)
- 87 *Poesia a sostegno dell’inferenza: analisi di alcuni passi scelti dal  
Vyaktiviveka di Mahimabhāṭṭa*  
Stefania Cavaliere (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)
- 107 *La ricezione dell’indianistica nella filosofia italiana di fine  
Ottocento. Il caso di Piero Martinetti*  
Alice Crisanti, PhD
- 121 *Prospettive comparatistiche tra storia della filosofia ed  
estetica indiana*  
Mimma Congedo, PhD  
Paola M. Rossi (Università degli Studi di Milano),

### *Palazzi, templi e immagini*

- 147 *Descrizioni architettoniche in alcuni testi indiani*  
Fabrizia Baldissera (Università degli Studi di Firenze)
- 163 *Devī uvāca, Maheśvara uvāca. Some Katyuri Representations of  
Umāmabeśvara and the Śaivism of Uttarakhand*  
Laura Giuliano (Museo Nazionale d’Arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’)
- 185 *Bundi. Corteo regale in onore del Dio bambino*  
Rosa Maria Cimino (Università del Salento)

*Tra ieri e oggi. Letteratura e società*

- 213 *La miniaturizzazione dell'ānanda tāṇḍava di Śiva in talune poesie indiane del '900*  
Donatella Dolcini (Università degli Studi di Milano)
- 229 *Rabindranath Tagore. The Infinite in the Human Being*  
Fabio Scialpi (Sapienza Università di Roma)
- 239 *Minority Subjectivities in Kuṇāl Siṃh's Hindi Novel* Romiyo Jūliyaṭ aur Aṁdherā  
Alessandra Consolaro (Università degli Studi di Torino)
- 249 *Jhumpa Lahiri's "Unaccustomed Earth": When the Twain Do Meet*  
Alessandro Vescovi (Università degli Studi di Milano)
- 261 *La 'Donna di Sostanza' si è opposta ai 'Miracoli del Destino': casi celebri in materia di diritto d'autore in India*  
Lorenza Acquarone, PhD
- 273 «*Only consideration is a good girl*». *Uno sguardo sulla società contemporanea indiana attraverso un'analisi degli annunci matrimoniali*  
Sabrina Ciolfi, PhD
- 285 *L'arte abita in periferia*  
Maria Angelillo (Università degli Studi di Milano)
- 297 *Alcune considerazioni preliminari allo studio delle comunità indigene (ādivāsī) d'India oggi*  
Stefano Beggiora (Università Ca' Foscari Venezia)

*Studi sul Tibet*

- 319 *La Preghiera di Mahāmudrā del Terzo Karma pa Rang byung rdo rje*  
Carla Gianotti
- 341 *The Dharmarājas of Gyantsé. Their Indian and Tibetan Masters, and the Iconography of the Main Assembly Hall in Their Vihāra*  
Erberto F. Lo Bue (Università di Bologna)
- 361 *In Search of Lamayuru's dkar chag*  
Elena De Rossi Filibeck (Sapienza Università di Roma)
- 375 *Torrente di gioventù. Il manifesto della poesia tibetana moderna*  
Giacomella Orofino (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 395 *Tabula gratulatoria*

## Note introduttive

*Anantaratnprabhava*, ‘fonte di infinite gemme’, è l’attributo che il sommo poeta Kālidāsa conferisce al sovrano dei monti, Himālaya, nell’esordio del *Kumārasambhava* (I.3), *mahākāvya* capolavoro della poesia classica indiana. *Topos* letterario per eccellenza nei poemi *kāvya*, la descrizione della montagna divina evoca non solo l’immagine del perfetto sovrano, ma soprattutto un mondo favoloso, sospeso tra cielo e terra, colmo di fragranze, dimora di esseri semidivini, eremiti e animali selvatici, che vagano tra corsi d’acqua e nemi, selve e caverne, lungo le pendici incastonate dalle ‘infinite gemme’ che impreziosiscono il cosmo intero con bagliori lucenti, e alludono a incommensurabili tesori nascosti nelle profondità.

Il *Kumārasambhava* è al cuore degli interessi più recenti di Giuliano Boccali, ma l’epiteto scelto per titolo di questi due volumi allude, più in generale, alla sua vita di studioso. Ci è perciò sembrato perfetto per questa raccolta di saggi, distribuiti in due volumi, concepiti in omaggio alla sua lunga attività accademica: così allievi, colleghi e amici italiani hanno voluto onorare con gratitudine, stima profonda e affetto la sua prestigiosa carriera di infaticabile docente e di elegantissimo esegeta.

Molteplici sono gli interessi che hanno costellato l’attività di ricerca di Giuliano Boccali, a cominciare dalla linguistica indoeuropea, nel cui ambito si è laureato nel 1970 presso l’Università degli Studi di Milano, vantando come maestro Vittore Pisani; quindi, è stato docente di Filologia iranica nell’Università Ca’ Foscari di Venezia (1973-1983), e successivamente nell’Università degli Studi di Milano (1983-1987). Dal 1987 si è dedicato in prevalenza all’ambito indologico, e in particolare all’insegnamento della lingua sanscrita, prima presso l’ateneo veneziano, poi, dal 1997, a Milano. Qui ha abbinato l’indagine linguistica a quella prettamente letteraria, e ha contribuito ad ampliare il settore introducendo nell’ateneo milanese l’insegnamento di Indologia. Dunque, ampia e variegata la sua carriera, impegnata nella docenza e parallelamente, per decenni, nello studio della poesia classica indiana, il *kāvya*; del quale è finissimo cultore, annoverato tra i massimi studiosi internazionali, e insieme fascinoso traduttore: ricordiamo qui tra gli altri suoi lavori le versioni italiane del *Meghadūta*, il ‘Nuvolo messaggero’ di Kālidāsa, della *Caurapañcāśikā*, nota come ‘Le stanze dell’amor furtivo’, attribuita a Bilhaṇa, e del *Gītagovinda* di Jayadeva, che hanno ispirato e appassionato un ampio pubblico non soltanto accademico. Più di

recente il suo profilo di studioso si è arricchito di ulteriori sfaccettature, grazie allo sviluppo di tematiche di sapore filosofico-speculativo, con le quali ha intensificato la sua attività di fine interprete della cultura indiana.

In aggiunta, di grande rilevanza sono le collaborazioni internazionali che ha saputo avviare; in particolare, dal 1998 la sua passione per le teorie letterarie ed estetiche indiane è stata condivisa con studiosi del calibro di Bernhard Kölver, Siegfried Lienhard, Jaroslav Vacek, Alexander Dubyanskiy e David Smith. Membro di comitati scientifici e organizzativi di seminari e convegni internazionali, promotore di innumerevoli attività editoriali, tra cui le riviste *Pandanus* e *Indologica Taurinensia*, ha contribuito a intrecciare una fitta rete di relazioni, non solo professionali, tra esponenti di spicco dell'indologia italiana, europea e indiana, che da quasi vent'anni, con l'adesione via via di nuovi membri, sfociano in seminari internazionali promossi ogni anno a rotazione dalle sedi universitarie di Milano, Cagliari, Praga, Cracovia, Varsavia e Calicut. Ne è testimonianza recente il tributo di stima che i colleghi stranieri gli hanno conferito nell'ambito del Seminario Internazionale tenutosi presso l'Università degli Studi di Milano nel settembre del 2014, dedicandogli gli atti curati per l'occasione, *A World of Nourishment. Reflections on Food in Indian Culture* (*Consonanze* 3, Dipartimento di Studi letterari, filologici e linguistici, Università degli Studi di Milano – Ledizioni, Milano 2016). Infine, vorremmo sottolineare come la profondità degli studi nelle discipline indologiche sia in lui parte integrante di una vasta cultura, oggi sempre più rara. Abbracciando molti altri ambiti fuori dell'India, questa spazia dalla letteratura alla filosofia alle arti figurative, e traspare dalle sue opere e dal suo eloquio di sapiente affabulatore.

A fronte di una tale poliedricità di interessi squisitamente coltivati nel corso della sua lunga carriera, non stupisce che un numero così cospicuo di studiosi dell'accademia italiana, specialisti di diversi ambiti riguardanti l'India, l'Iran e il Tibet, abbia voluto contribuire a quest'opera, fosse anche solo per esprimere un semplice ringraziamento nella *Tabula gratulatoria* annessa. Così, altrettanto molteplici ed eterogenei sono gli argomenti presentanti nei saggi di questi due volumi – ora in lingua italiana ora in lingua inglese, a scelta degli autori – che i curatori hanno qui suddiviso in sei differenti sezioni, pur consapevoli dell'inevitabile arbitrarietà di alcune scelte.

Inaugura la raccolta la sezione *Veda e Iran antico, lingua e grammatica*: è questa dedicata ai medesimi studi in cui Giuliano Boccali ha mosso i primi passi all'inizio della sua carriera, a partire dalla linguistica indoeuropea e più specificatamente indo-aria rappresentata dai contributi di Romano Lazzeroni e Saverio Sani, passando per gli studi vedici di Rosa Ronzitti, Daniele Maggi e Pietro Chierichetti, fino alle questioni di manoscrittologia applicate ai testi vedici di Marco Franceschini; su grammatica e retorica si incentrano i lavori di Maria Piera Candotti e Tiziana Pontillo e di Artemij Keidan, per approdare quindi alla didattica del sanscrito con

il contributo di Alberto Pelissero. La sezione si conclude con gli studi iranistici: Antonio Panaino presenta un saggio su questioni di ritualistica, e Mauro Maggi una esegesi linguistica attinente ad attestazioni khotanesi.

La seconda sezione, dal titolo *Religioni, testi e tradizioni*, è introdotta dai contributi di Antonella Comba e Daniela Rossella, in cui le questioni buddhologiche si intrecciano con quelle letterarie, e di Antonio Rigopoulos, di taglio affine, ma che si inserisce nel contesto culturale più generalmente ascetico; ancora alla cultura ascetica o più prettamente yogica afferiscono i successivi saggi di Paola Pisano, che offre una comparazione tra India e Grecia antica, e di Stefano Piano, che si concentra sulla tradizione purāṇica. Con il testo di Emanuela Panattoni l'attenzione si sposta sulla poesia tamil, quindi, con lo studio di Silvia Schwarz Linder, si passa alla tradizione śākta della Śrīvidyā, per toccare le soglie della modernità con l'ampio contributo di Giorgio Milanetti, relativo alla narrativa in lingua hindi, e con quello di Thomas Dähnhardt sulla poesia sufi in lingua urdū. Concludono la sezione il saggio di taglio antropologico-religioso di Bruno Lo Turco sulla *satī* e le note di ricerca su Varanasi di Vera Lazzaretti, con un ultimo sguardo alla pratica dello yoga dal punto di vista della modernità occidentale proposto da Marilia Albanese.

La sezione *Filosofie* apre il secondo volume, con i saggi di Elisa Freschi, sulla costruzione dell'*auctoritas* in ambito Mīmāṃsā, di Paolo Magnone sulla questione dell'anamnesi in Patañjali a confronto con l'interpretazione platonica, e di Gianni Pellegrini sul fenomeno onirico secondo il Vaiśeṣika. Seguono le osservazioni di natura ontologica in relazione allo Yogācāra di Emanuela Magno, le riflessioni sul cruciale dibattito tra puro-impuro nella prospettiva dello Śvaismo non-duale di Raffaele Torella, e le sofisticate speculazioni di Federico Squarcini su Nāgārjuna; quindi, le considerazioni di natura estetico-letteraria nell'ambito del pensiero di Mahimabhaṭṭa del contributo di Stefania Cavaliere, nonché le note di storia dell'indianistica di Alice Crisanti, per concludere con un saggio di filosofia comparata applicata alla nozione di *rasa* di Mimma Congedo e Paola M. Rossi.

*Palazzi, templi e immagini* è il titolo della sezione seguente, con contributi relativi all'architettura e alle arti figurative indiane in genere: un ampio *excursus* di descrizioni architettoniche ricavate da fonti letterarie e confrontabili con le coeve attestazioni archeologiche, a cura di Fabrizia Baldissera, è seguito dai contributi di Laura Giuliano, sull'iconografia śvaiva della divina coppia Umā e Maheśvara nella scultura dell'Uttarakhand, e di Rosa Maria Cimino sulle decorazioni pittoriche del Palazzo dei regnanti *rājput* di Bundi in Rajasthan, entrambi arricchiti dal relativo repertorio iconografico.

Con la quinta sezione, *Tra ieri e oggi. Letteratura e società*, si entra definitivamente nella modernità, a partire dagli studi sulla poesia hindi di Donatella Dolcini, e sulle speculazioni upaniṣadiche di Rabindranath Tagore a cura di Fabio Scialpi; il caso letterario presentato da Alessandra Consolaro, un recente racconto lungo di

Kuṇāl Siṃh, offre spunti per una riflessione sul ruolo della lingua e della narrativa hindī nell'India contemporanea, mentre Alessandro Vescovi analizza il complesso fenomeno dell'identità nelle famiglie emigrate come riflesso da *Unaccustomed Earth* di Jhumpa Lahiri. Sui problemi giuridici del diritto d'autore si concentra il contributo di Lorenza Acquarone, quindi Sabrina Ciolfi offre uno scorcio sulle dinamiche sociali espresse dagli annunci matrimoniali; infine Maria Angelillo presenta uno studio di taglio socio-antropologico sulla relazione tra competenze artistiche, suddivisione castale e uso dello spazio urbano, e Stefano Beggiora si sofferma sulla questione delle comunità indigene nell'India di oggi.

La sesta e ultima sezione, intitolata *Studi sul Tibet*, raccoglie appunto i contributi di tibetologi italiani. Carla Gianotti si occupa della Preghiera di Mahāmudrā del Terzo Karma pa Rang byung rdo rje, Erberto F. Lo Bue di un importante aspetto iconografico di Gyantsé, accompagnando la trattazione con ricche illustrazioni, ed Elena De Rossi Filibeck di un manoscritto concernente Lamayuru; mentre Giacomella Orofino si concentra su Don grub rGyal, uno dei massimi rappresentanti della poesia tibetana del Novecento, traducendo un suo celebre componimento.

Infine, in appendice al primo volume si è voluto inserire un saggio di ordine particolare, a opera di Francesco Sferra; si tratta di un'edizione critica della *Ghaṭākharparatīkā* attribuibile a Tārācandra, forse un intellettuale kṣṇaita vissuto tra il XV e il XVII secolo nell'area di Vārāṇāsī. Il *Ghaṭākharparakāvya* oggetto di questa *tīkā* è un breve e ben noto *dūtakāvya* che inscena il motivo poetico del *vipralambha-śṅgāra*, cioè amore infelice per la lontananza, proprio del *kāvya*, caratteristicamente ambientato al sopraggiungere della stagione delle piogge, e qui espresso per voce femminile; il testo, nella sua densità espressiva, evoca profonde suggestioni poetiche, e appare particolarmente adatto a celebrare la raffinata dedizione che Giuliano Boccali ha riservato negli anni all'interpretazione del *kāvya*.

Da questo breve sunto emergono non solo la varietà e la ricchezza dei contributi qui presentati, ma anche, e forse soprattutto, la straordinaria vivacità della ricerca italiana nell'ambito delle lingue e culture dell'Asia meridionale e delle aree geografico-culturali contigue. Ci auguriamo che questi due volumi possano davvero costituire una fonte preziosa e inesauribile di ispirazione e riflessione per gli studi futuri di molti, e ringraziamo di cuore quanti vi hanno partecipato.

Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini, Chiara Policardi, Paola M. Rossi

*Veda e Iran antico,  
lingua e grammatica*





## Fra lessico e grammatica. I nomi dell'acqua nell'indiano antico e altrove

Romano Lazzeroni

Nel vedico l'acqua ha quattro nomi, uno femminile: *ap-/āp-* e tre neutri: *udán-*, *udaká-* e *vár-*.

In un passo del *R̥gveda* (R̥V) (V, 45, 10) *udán-* e *ap-/āp-* ricorrono insieme: *udná na nāvam anayanta dhírā āśṛṇvatír āpo arvāg atisthan* 'i saggi lo condussero come una nave sull'acqua (*udán-*); vicino le acque (*āp-*) obbedienti si fermarono'.

Secondo Meillet (1921, 215 ss.), questo passo mostrerebbe che *udán-* designa l'acqua rappresentandola come elemento naturale ('condussero una nave sull'acqua'), mentre *āp-* rappresenta le acque «come esseri attivi e, di conseguenza, come forze naturali di carattere religioso» ('le acque, obbedienti, si fermarono'): la selezione del genere risalirebbe, infatti, a un periodo «in cui prevalevano ancora le concezioni dei semicivilizzati che vedono ovunque delle forze attive».

L'influenza delle dottrine di Lévy-Bruhl è palese, ma, per quanto ci dicono le testimonianze vediche, la spiegazione di Meillet resta una mera virtualità.

I due nomi dell'acqua ricorrono insieme anche altrove:

R̥V, I, 116, 24: *dása rātrīr āsivenā nāva dyūn āvanaddham śnathitām apsv àntāḥ / víprutaṃ rebhām udáni právr̥ktam ún ninyathuḥ sómam iva sruvéṇa*

Rebha, per nove notti e dieci giorni legato dal nemico, perforato, trascinato qua e là nelle acque (*apsú*, loc.), immerso nell'acqua (*udáni*, loc.) [lo] raccoglieste come il soma col cucchiaino.

Questo passo non dà ragione al Meillet: tanto il nome neutro quanto quello animato rappresentano le acque come entità naturali, non come forze divinizzate. Nemmeno sono personificate le acque che Indra libera dall'assedio di Vṛtra, dando origine alla creazione (R̥V, I, 32). Esse sono chiamate *āpas*, ma sono acque materiali, che alimentano i sette fiumi (12), sfociano in mare (2) e sommergono il corpo di Vṛtra che, ucciso da Indra, giaceva 'come una canna spezzata' (8: *nadām na bhinnám*). In questi passi l'acqua è, sì, fonte di un processo dinamico, ma non è personificata e divinizzata più di quanto sia l'acqua che «disfa li monti» di Leonardo o quella che «portava via il contagio» del Manzoni.

E, a proposito del Manzoni, sperimentiamo ora un suo suggerimento: invece di cercare lontano proviamo a scavare vicino.

Notiamo, intanto, una singolarità: dei tre nomi neutri dell'acqua *udán-* è attestato nel R̥V 19 volte di cui nessuna al nominativo; negli altri casi le attestazioni più numerose sono quelle dello strumentale: 10 di cui 5 al singolare (*udná*) e altrettante al plurale (*udábbis*); *udaká-* è attestato 8 volte di cui 6 all'accusativo, 1 all'ablativo e 1 al nominativo come soggetto di un verbo intransitivo (*eti* 'va': R̥V, I, 164); *vār-* è attestato 10 volte di cui 2 al nominativo, ma in due comparazioni (*vār na*; *vār iva* 'come l'acqua': R̥V, II, 4, 6; X, 145, 6) e 8 all'accusativo. Di contro il femminile *ap-/āp-* compare al nominativo e al vocativo oltre 100 volte. È vero che compare numerose volte anche all'accusativo, ma questo non corregge lo squilibrio coi sinonimi neutri: *ap-/āp-* è la forma non marcata e, del resto, l'accusativo non è vietato al genere animato. È invece importante osservare che *il sinonimo di genere animato praticamente monopolizza le attestazioni del nominativo*.

Anche il sole ha due nomi, uno neutro: *svar-* [*súar-*] e uno maschile: *súra-* la cui distribuzione fu studiata da Renou (1965). Fra i due termini non c'è differenza di significato ma c'è differenza nella distribuzione fra i casi flessionali. Nel dizionario di Grassmann sotto *svar-* si contano 32 attestazioni di nominativo contro 58 di accusativo, ma sotto *súra-* le attestazioni del nominativo sono 30 e quelle dell'accusativo soltanto 3: al neutro, insomma, l'accusativo prevale sul nominativo di due volte, al genere animato di 10 volte.

Quel che più conta è il fatto che, nel paradigma del neutro *svar-*, l'accusativo – scrisse Renou (1965, 83) – è il solo caso «veramente libero». Il nominativo è limitato alle comparazioni (si ricordi il caso di *vār-*), alle formule fisse e alle enumerazioni: «Des emplois clairs du nom. [...] sont une exception» (Renou 1965, 83).

Il contrario appare con l'animato *súra-*: il nominativo è il solo caso produttivo; gli altri casi, poco più che sporadici, costituiscono – anche questa definizione è di Renou (1965, 85) – un abbozzo di flessione fondata sul nominativo.

È vero che talvolta *súra-* designa il sole personificato come in R̥V, I, 50, 9 dove si dice che il sole «ha aggiogato le sette splendide figlie del carro», ma certo non lo designa personificato quando è oscurato dalle nubi come in R̥V, I, 86, 5: «malgré l'apparence masculine du terme, il n'y a pas trace de divinisation» (Renou 1965, 85).

E se *súra-* fosse il sole divinizzato, allora lo sarebbe anche *svar-*, poiché compare in enumerazioni di nomi divini e nella locuzione *súro dūhitá* 'figlia del sole'. Insomma, per la selezione dei sinonimi non conta che il sole sia rappresentato come un'entità naturale o divina, ma conta la distribuzione nel paradigma: il neutro è praticamente vietato al nominativo, e, più precisamente è vietato quando il soggetto riceve il macroruolo tematico di *actor*, cioè ha il controllo dell'evento designato dal predicato (è appena il caso di ricordare che *actor* e *undergoer* sono le definizioni

dei macroruoli che sussumono i vari ruoli tematici; da ora in avanti useremo “attivo” e, rispettivamente, “inattivo”).

Lo stesso per i nomi della terra: questi sono due, il neutro *bhūman-* e il femminile *bhūmi-/ī*. Nel dizionario di Grassmann il neutro compare 33 volte di cui 27 all'accusativo e soltanto 4 al nominativo (2 in comparazioni); il femminile compare 53 volte di cui 16 al nominativo per lo più in ruoli tematici attivi. In sostanza il nominativo neutro appare in circa il 12% del totale delle attestazioni, il nominativo femminile in più del 30%. Così anche i due nomi della luce, *arcis-* neutro e *arci* maschile: nel RV il nominativo neutro compare 5 volte su 21 attestazioni, il nominativo maschile 14 volte su 16 attestazioni: 24% contro 87%.

Una prima conclusione sul nome dell'acqua: il genere animato è selezionato non da un residuo delle concezioni dei semicivilizzati «che vedono ovunque delle forze attive» ma dalla sintassi: in presenza di sinonimi di genere animato, in vedico il neutro è evitato al nominativo.

Credo che il motivo di questa restrizione sia il seguente (Lazzeroni 2002): il referente del soggetto prototipico e dunque del nominativo prototipico, è quello animato e agentivo di un verbo transitivo (nella maggior parte dei casi è un nome proprio o comune di persona) ed è prototipicamente animato il genere del nome che lo designa: da un computo eseguito da Winter (1971) su un campione di testi latini, greci, russi e del tocharico B (tale, dunque, da legittimare ipotesi con validità interlinguistica) risulta che il soggetto (nelle lingue considerate, codificato dal nominativo) è animato nel 53% dei casi mentre l'oggetto (codificato dall'accusativo) lo è solo nel 18%. Del resto, per mostrare quanto sia stretto il rapporto fra animatezza e caso nominativo bastano le lingue neolatine: in italiano il nome continua l'accusativo latino, ma il nominativo sopravvive nelle designazioni di persone: *re*, *prete*, *moglie*, *sarto*, *ladro* ecc.; il francese antico ha cancellato la flessione casuale selezionando l'accusativo come caso unico, ma molti nomi di persona, soprattutto nomi propri, continuano il nominativo (Schøsler 2001).

Nelle lingue indoeuropee i nomi di genere animato designano entità tanto animate quanto inanimate, ma le entità animate nella stragrande maggioranza dei casi sono designate da nomi di genere animato mentre il neutro può eccezionalmente riferirsi anch'esso a entità animate, ma per lo più i nomi neutri designano entità inanimate; i casi contrari sono fortemente marcati, trattandosi per es. di diminutivi e di vezzeggiativi come il lat. *corculum* ‘cuoricino’, soprannome di uno degli Scipioni o di dispregiativi come il lat. *scortum*, o infine di casi come il gr. *ἀνδράποδον* che rappresenta lo schiavo come merce a differenza di *δοῦλος* che lo rappresenta come appartenente allo stato servile (Lazzeroni 1998). E poiché il nominativo soggetto di un verbo agentivo è sede privilegiata dei nomi di esseri animati e soprattutto dei nomi di persona e la stragrande maggioranza di questi nomi appartiene al genere grammaticale animato, il nominativo soggetto di un verbo agentivo seleziona il ge-

nere grammaticale animato anche coi nomi di cosa. Insomma, il genere grammaticale prevale sulla semantica lessicale.

Nel soggetto prototipico, dunque, il ruolo sintattico non confligge né col ruolo tematico né col genere grammaticale; ma questi confliggono nel soggetto non prototipico: in quello attivo ma inanimato di costrutti come *l'acqua porta via il contagio* e in quello inattivo ma animato come *Tizio cade*. Nei casi che qui si considerano il genere grammaticale del neutro, prototipicamente riferito a entità inanimate, confligge col ruolo sintattico di soggetto, che prototipicamente seleziona un macroruolo tematico attivo e un referente animato. Il conflitto viene risolto ogni volta che un'opposizione lessicale rende possibile sostituire il neutro nel ruolo sintattico di soggetto attivo con un nome di genere animato.

Una riprova: in sanscrito ai neutri tematici (quelli rappresentati per es. dal lat. *donum*) è vietato il vocativo: se un neutro viene usato al vocativo passa al genere animato; conviene ricordare che la declinazione tematica – quella corrispondente alla II del greco e del latino – è la sola che codifichi il vocativo con un morfo diverso da quello del nominativo (lat. *equus*, voc. *equē*; sscr. *ásvas*, voc. *ásva*). La stessa restrizione appartiene anche all'iranico e al bulgaro antico: *diavolu osile*, διαβόλου παγίς; *Slove*, 'o Verbo', ecc. (Vaillant 1977, 23) e, vedremo fra poco, all'ittita.

In greco questa restrizione non è sistematica (ma il vocativo del nome del sogno è quello di *ἄνειρος* non di *ἄναρ*), ma quando il vocativo forma un sintagma aggettivale, l'aggettivo non si accorda col neutro, ma prende sistematicamente al genere animato: ὦ φίλε τέκνον; Plauto ha *mea Glycerium*.

A differenza del soggetto il vocativo non occupa una posizione argomentale, ma seleziona gli stessi gradi di animatezza e di individuazione del soggetto di un verbo transitivo, anzi, gradi ancora più alti perché il vocativo è la sede di elezione del nome proprio: se mi rivolgo a qualcuno col vocativo, presumo che sia capace di ascoltare e di fare, che sia, insomma, individuato, animato e agentivo, proprietà mal compatibili col genere neutro.

In sanscrito e in greco queste proprietà sono marcate sul piano formale. Il vocativo ritrae l'accento rispetto agli altri casi: nom. sscr. *pitá*, gr. *πατήρ* 'padre', ma voc. *pitár*, gr. *πάτερ* 'o padre'. La ritrazione dell'accento in sanscrito e in greco è segno di animatezza e di individuazione: sscr. *kṛṣṇá-* 'nero': *kṛṣṇa* 'antilope nera' e anche nome proprio di un poeta; gr. *ástḗr* 'stella': Ἄστῆρ 'Stella' (nome proprio); *leukós* 'bianco': *λεῦκος* 'pesce bianco' ecc. I nomi in *-τηρ*, ossitoni non possono formare nomi di persona, ma possono formare nomi di strumenti: *κρατήρ*, *λαμπτήρ* ecc., i nomi in *-τωρ*, baritoni non possono formare nomi di strumenti, ma possono formare nomi di persona: Ἀμύντωρ, Δημήτωρ ecc. (Lazzeroni 1995).

La restrizione che vieta al neutro il nominativo, specialmente quando il nominativo riveste un ruolo tematico attivo, in sanscrito e iranico opera soltanto in presenza di sinonimi di genere diverso mentre in ittita (e, per quanto si può vedere,

anche nelle altre lingue anatoliche) è sistematica: un sostantivo neutro soggetto di un verbo transitivo passa al genere animato di solito, ma non necessariamente, con l'intermediazione di un suffisso *-nt-*. È appena il caso di ricordare che il soggetto prototipico di un verbo transitivo è animato e agentivo.

Naturalmente neanche a questo proposito è mancato chi in questo tratto ha visto una manifestazione del pensiero primitivo: per Benveniste (1962) il genere animato dei sostantivi altrimenti neutri designerebbe la trasformazione di elementi inerti in potenze malefiche; per Neu (1989, 12) il neutro passerebbe al genere animato quando «sulla base di determinate concezioni, nozioni appartenenti alla classe inanimata dovevano essere rappresentate come forze attive, personificate, operative»; sulla base di determinate concezioni, appunto, cioè di una determinata rappresentazione del mondo, di una ideologia.

Di questa tesi ha fatto giustizia Carruba (1992) con argomenti simili a quelli che abbiamo addotto per il sanscrito: il nome neutro del messaggio, *tuppi-*, passa al genere animato quando il messaggio “trova qualcuno”; il nome *sakkar-* degli escrementi diventa animato quando questi (certamente non divinizzati!), “premono qualcuno”; il nome dell'acqua *watar-* (ecco che torniamo al tema) passa al genere animato quando è soggetto di “purificare” e, nella stessa frase, rimane neutro quando è oggetto di “dare”. Eppure si tratta in ambedue i casi della stessa acqua lustrale, di purificazione: se la selezione del genere fosse governata dall'ideologia, non si vede perché il sostantivo neutro che la designa non passi in ambedue i casi al genere animato.

Altri studiosi, a cominciare dal Laroche (1962) in queste restrizioni videro la manifestazione di una sintassi ergativa perché le lingue ergative codificano il soggetto di un verbo transitivo con un caso specifico – appunto l'ergativo – mentre il soggetto di un verbo intransitivo è codificato con lo stesso caso (l'assolutivo nella definizione corrente) dell'oggetto di un verbo transitivo. Ma in ittita il neutro soggetto di un verbo transitivo passa, sì, al genere animato e prende il suffisso *-nt-*, e però al suffisso aggiunge la desinenza *-s* di tutti i nominativi di genere animato. Piuttosto, come ha recentemente suggerito Rizza (2012) potrebbe trattarsi di ergatività scissa nel senso di Dixon (1994): sintassi ergativa fondata sulla valenza del verbo (o forse, e meglio, attiva, fondata sul ruolo tematico del soggetto) dei sostantivi neutri e sintassi nominativo-accusativa dei sostantivi di genere comune.

Che il carattere attivo del costrutto pesi più della valenza del verbo appare dal fatto che anche in ittita un sostantivo neutro prende *-nt-* e passa al genere animato (esattamente come – si è visto – in indoiranico) anche quando è usato al vocativo: qui la valenza del verbo non conta perché il vocativo, si è detto, non è un caso argomentale.

Quanto al suffisso ittita *-nt-*, forse lo stesso dei participi, questo non codifica il caso, nominativo o ergativo o che altro sia, poiché il caso è codificato da *-s*, ma ha,

verosimilmente, valore individualizzante o, come ha recentemente sostenuto Rizza (2012) singolarmente, focalizzando l'animatezza e l'individuazione: Ostrowsky (1985) ha mostrato con buoni argomenti che nelle lingue indoeuropee l'opposizione fra animato e inanimato va di pari passo con l'opposizione fra individuato e non individuato.

A questo punto, ripetendo il già detto, possiamo trarre una prima conclusione: ittica, indoiranico e greco (ma l'ittita, a differenza dell'indoiranico e del greco, in modo categorico) vietano al neutro il ruolo sintattico di soggetto e il macroruolo tematico attivo. La selezione del genere grammaticale è governata non dall'ideologia, ma dalla sintassi. È perciò illegittimo considerare i nomi vedici dell'acqua, neutri e animati, rappresentazioni di un elemento naturale in un caso e di una forza attiva e divinizzata nell'altro.

Un'ultima osservazione, anticipata da quanto si è detto poco fa: se al neutro è tendenzialmente vietato il ruolo tematico attivo ciò mostra che, nel mondo linguistico indoeuropeo, si è manifestata una qualche sensibilità per il ruolo tematico oltre che per il ruolo sintattico: allora, la restrizione ittica ai verbi transitivi potrebbe essere epifenomenica perché il ruolo sintattico di soggetto di un verbo transitivo è la sede prototipica del macroruolo tematico attivo. Se così è, riprendendo un'osservazione già anticipata, c'è da chiedersi se questo non sia il primo segno oppure il residuo di un orientamento verso una sintassi indoeuropea di tipo attivo/inattivo piuttosto che di tipo ergativo, come, fondandosi su altri indizi, hanno supposto autorevoli studiosi (Lehmann 1995) e come è accaduto nella tarda latinità ove sintassi accusativa e sintassi attiva cooccorrono nei medesimi testi (Cennamo 2001a; 2001b; Rovai 2012). Gli indizi citati a favore di questa ipotesi hanno valore disuguale. Qui basterà segnalare il problema senza proporre una soluzione.

Passiamo ad altro: perché il nome animato dell'acqua è femminile? Espressa così, la domanda è senza risposta. Individuare una motivazione del genere grammaticale di ogni parola è impresa disperata. Il genere spesso varia da lingua a lingua per i motivi più diversi: nel francese medioevale i nomi del profeta e del papa sono femminili a causa della loro terminazione; in italiano "la mano" è femminile perché il latino *manus* appartiene alla IV declinazione che, nel corso della storia del latino, ha raccolto tutti i femminili in *-us* lasciando i maschili alla II, il vigile urbano è "la guardia", perché "guardia" è un astratto ("fare la guardia") usato come designazione personale: e ciò nonostante il genere femminile e la finale *-a* che per lo più lo codifica siano percepiti come estranei alla designazione di un uomo tanto che nell'italiano substandard la guardia è "il guardio" e un mio collega di università fu battezzato Eneo da genitori per cui Enea era un nome da donna.

E tuttavia in alcuni casi qualche motivazione si riesce a vedere. Il nome sanscrito dell'acqua è uno di questi.

“Acqua” è antonimo di “fuoco”; il nome dell’acqua è femminile, quello del fuoco *agní-* è maschile.

Consideriamo altre coppie di antonimi vedici: ‘morte’ *mṛtyú-* è, per l’etimologia, l’astratto \**mṛti-* (lat. *mors* < \**mṛtis*) con *-u* mutuato da *jīvātu-* ‘vita’ femminile: punto di partenza sarà stata la coppia polare *jīvátave ná mṛtyáve* ‘per la vita, non per la morte’ che si legge ripetuta in R̥V, X, 60, 8 ss. Ebbene, *mṛtyú-* avrebbe due motivi per essere femminile, perché sono femminili gli astratti in *-ti-* da uno dei quali è derivato e perché è femminile il nome *jīvātu-* della vita a cui deve il metaplasmo del suffisso. Invece è maschile. Il cambio di genere non può avere altro motivo se non quello che è femminile il nome della vita: l’opposizione dei generi grammaticali è stata assunta come icona dell’opposizione dei significati lessicali.

Se questo è vero, dobbiamo presumere che la variazione di genere in uno di due antonimi produca automaticamente la variazione di genere dell’altro.

Questo è esattamente quello che accade: in un gruppo di lingue indoeuropee in cui il nome del sole è maschile (lat. *sol*, gr. ἥλιος) quello della luna è femminile (lat. *luna* gr. σελήνη); ma in un altro in cui è femminile il nome del sole (got. *sunno* f. ‘sole’, ted. *die Sonne*, lit. *sáule* f.) è maschile quello della luna (got. *mena*, *menops* m., ted. *der Mond*, lit. *mėnuo* m.); in sanscrito, come in latino, è maschile il nome del fuoco e femminile quello dell’acqua, ma in lituano, dove, in seguito al collasso nel maschile degli antichi neutri, il nome dell’acqua *vanduo* è maschile, il nome *ugnis* del fuoco è femminile.

La tesi di Meillet (1931, 24 ss.) che il genere femminile del nome della luna rappresenta la forza generatrice della luce è, dunque, contraddetta dall’evidenza dei dati almeno per il periodo a cui risalgono i testi in nostro possesso.

Il valore iconico dell’opposizione del genere grammaticale degli antonimi non si riconosce soltanto nelle lingue indoeuropee: Lakoff (1986) ci informa che nel Dyirbal, una lingua indigena dell’Australia in cui i sostantivi sono ripartiti in quattro classi di classificatori nominali, i nomi del sole e della luna appartengono a due classi differenti, l’una ordinata intorno al nome dell’uomo, l’altra intorno a quello della donna.

Ovviamente, questo principio non opera in modo categorico. In italiano, per es., “morte” e “vita” sono ambedue femminili, in sanscrito i nomi del sole *súra-* e quello della luna *candrá-* (e *candrámas-*) sono ambedue maschili; non opera in modo categorico, si diceva, ma opera con frequenza interlinguistica sicuramente più che casuale tanto da provocare, in diacronia, l’inversione del genere. Sicché si può concludere con ragionevole certezza che quando si manifesta in una coppia di antonimi, l’opposizione di genere è iconica dell’opposizione semantica e che perciò il genere femminile del nome animato dell’acqua non ha alcuna motivazione ideologica come non l’ha – si è visto – il suo essere di genere animato.

Questo è tutto quello che si può dire, o so dire, sull'acqua: i suoi nomi, se li si considerano nei testi e non soltanto nei vocabolari aprono un orizzonte inatteso e mostrano che i fenomeni grammaticali si motivano scavando nei sistemi linguistici, nelle regole che li governano e nella tradizione che ce li consegna, scavando vicino, insomma, piuttosto che cercando lontano motivazioni ideologico-religiose ormai irraggiungibili e talvolta immaginarie.

Tuttavia resta aperto il problema del perché alcune entità naturali siano designate, a differenza di altre, da coppie di sinonimi di cui uno animato. È possibile che in alcuni casi la motivazione sia davvero ideologica: il nome vedico del fuoco, che la ricostruzione indoeuropea ci restituisce designato da due sinonimi (cf. sscr. *agnī-* m., lat. *ignis* m., gr. *πῦρ* n. ecc.) è anche il nome di un dio. E può aver pesato anche la nozione del movimento: nel mondo indiano e indoeuropeo il movimento è il segno della vita: Meillet notò che gli organi interni del corpo umano hanno nomi neutri, ma gli organi esterni, che si muovono, nomi animati; e si può aggiungere che in vedico il mondo dei viventi è detto *jagat-* 'mondo che si muove' e quello degli esseri inanimati *sthā-* 'mondo che sta fermo' (Lazzeroni 1998). Né si può, infine, escludere che si tratti di residui di sintassi di tipo attivo che, si è detto, alcuni attribuiscono al protoindoeuropeo, perché sembra che, nelle lingue che attestano questo tipo, il lessico sia suddiviso in due classi e alcune entità, rappresentabili come attive o inattive, siano denominate da sinonimi suddivisi fra queste classi (Lehmann 1995). A parte ciò, è certo che, se le differenze di genere hanno avuto all'origine motivazioni ideologiche, queste non si riferiscono all'epoca storica, ma a una fase preistorica, irraggiungibile, della formazione del lessico.

Nei nostri testi, il genere è stato rifunzionalizzato nella grammatica e nella semantica. E, dunque, nei nomi dell'acqua le opposizioni di genere si riportano alla struttura e alle regole della lingua, non (o non più) alla cultura e alla mentalità dei parlanti.



## Riferimenti bibliografici

- Benveniste 1962 = É. Benveniste, *Les substantifs en -ant du Hittite*, «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris» 97 (1962), 44-51.
- Carruba 1992 = O. Carruba, *Le notazioni dell'agente animato nelle lingue anatoliche (e l'ergativo)*, in O. Carruba (a c. di), *Per una grammatica ittita – Towards a Hittite Grammar*, Iuculano, Pavia 1992, 63-93.
- Cennamo 2001a = M. Cennamo, *On the Reorganization of Voice Distinctions and Grammatical Relations in Late Latin*, in C. Moussy (ed.), *De lingua latina novae quaestiones. Actes du X Colloque International de Linguistique Latine*, Peeters, Louvain–Paris 2001, 51-65.
- Cennamo 2001b = M. Cennamo, *L'extended accusative e le nozioni di voce e relazione grammaticale nel latino tardo e medievale*, in V. Viparelli (a c. di), *Ricerche Linguistiche fra Antico e Moderno*, Liguori, Napoli 2001, 3-27.
- Dixon 1994 = R. M. W. Dixon, *Ergativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Grassmann = H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Harrassowitz, Wiesbaden 1964<sup>4</sup>.
- Lakoff 1986 = G. Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal About the Mind*, Chicago University Press, Chicago 1986.
- Laroche 1962 = E. Laroche, *Un «Ergatif» en Indo-Européen d'Asie Mineure*, «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris» 97 (1962), 23-43.
- Lazzeroni 1995 = R. Lazzeroni, *La baritonesi come segno dell'individuazione. Il caso del vocativo indoeuropeo*, «Studi e Saggi Linguistici» 35 (1995), 33-44.
- Lazzeroni 1998 = R. Lazzeroni, *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma–Bari 1998.
- Lazzeroni 2002 = R. Lazzeroni, *Ruoli tematici e genere grammaticale. Un aspetto della morfosintassi indoeuropea?*, «Archivio Glottologico Italiano» 87 (2002), 3-19.
- Lehmann 1995 = W. P. Lehmann, *La linguistica indoeuropea*, Il Mulino, Bologna 1995.
- Meillet 1921 = A. Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, vol. I, Champion, Paris 1921.

- Meillet 1931 = A. Meillet, *Essai de cronologie des langues indo-européennes. La théorie du féminin*, «Bulletin de la Société de Linguistique de Paris» 32 (1931), 1-28.
- Neu 1989 = E. Neu, *Zum Alter der personifizierenden -ant Bildung des Hethitischen*, «Historische Sprachforschung» 102 (1989), 1-15.
- Ostrowsky 1985 = M. Ostrowsky, *Zur Entstehung und Entwicklung des indogermanischen Neutrums*, in B. Schlerath, V. Rittner (hrsg. von), *Grammatische Kategorien – Funktion und Geschichte*, Akten der VII Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, Berlin 20-25 Februar 1983, Reichert, Wiesbaden 1985, 313-323.
- Renou 1965 = L. Renou, *Sur quelques mots du Ṛgveda*, «Journal of American Oriental Society» (1965) 85, 79-85.
- Ṛgveda* = Th. Aufrecht, *Die Hymnen des Ṛgveda*, Harrassowitz, Wiesbaden 1968<sup>4</sup>, 2 Theile.
- Rizza 2012 = A. Rizza, *Ipotesi su problemi di genere, numero ed ergatività in eteo*, «Atti del Sodalizio Glottologico Milanese» 7 (2012), 236-250.
- Rovai 2012 = F. Rovai, *Sistemi di codifica argomentale. Tipologia ed evoluzione*, Pacini, Pisa 2012.
- Schøsler 2001 = L. Schøsler, *From Latin to Modern French. Actualization and Markedness*, in H. Andersen (ed.), *Actualization. Linguistic Change in Progress*, Benjamins, Amsterdam–Philadelphia 2001, 169-186.
- Vaillant 1977 = A. Vaillant, *Grammaire comparée des langues slaves*, vol. V: *La syntaxe*, Klincksieck, Paris 1977.
- Winter 1971 = W. Winter, *Formal Frequency and Linguistic Change. Some Preliminary Comments*, «Folia Linguistica» 5 (1971), 55-61.

## Questioni di dialettologia antico indiana e l'indo-ario del regno di Mitanni

*Saverio Sani*

Come è noto, le lingue indo-arie parlate nel Subcontinente indiano sono le discendenti degli antichi dialetti portati in India dal ramo ario delle popolazioni indoeuropee intorno alla metà del II millennio a. C. La fase più antica di queste parlate ci è testimoniata sia da quella lingua chiamata vedica (dal nome dei testi in quella redatti, i *Veda*, 'Le sapienze', che ci sono stati tramandati oralmente per molti secoli), sia da una rielaborazione e regolamentazione di questa stessa lingua ad opera di alcuni grammatici, avvenuta tra il V e il IV sec. a. C., che prende il nome di "sanscrito", cioè 'composto, messo insieme'. Tra la fase antica (l'antico indo-ario, testimoniato appunto dal vedico e dal sanscrito) e quella moderna (il neo indo-ario, testimoniato dalle attuali lingue regionali), vi è stata anche una lunga fase intermedia, il medio indo-ario, testimoniato dai cosiddetti pracriti (o 'lingue naturali'), di cui abbiamo le prime testimonianze nelle iscrizioni di Aśoka e nella redazione in pāli del canone buddhista.

La suddivisione in queste tre fasi che si suole fare dell'indo-ario non corrisponde, tuttavia, a una scansione strettamente cronologica, ma piuttosto a una classificazione in base a certe caratteristiche fonetiche e morfologiche che le varie lingue indo-arie presentano in momenti diversi della loro storia. In altre parole, si può affermare che i dialetti in cui si articolava l'antico indo-ario non procedettero lungo la strada della loro evoluzione tutti alla stessa velocità; ma lo stadio medio indiano venne infatti raggiunto, a seconda dei dialetti, a epoche diverse e con diverso grado di partecipazione ai tratti che identificano quello stadio linguistico che si suole definire appunto "medio indiano". Il passaggio delle lingue attraverso le varie fasi di sviluppo della loro evoluzione potrebbe essere confrontato, con un paragone certamente azzardato ma tuttavia calzante, a quel che succede tra gli esseri umani dove individui appartenenti alla stessa generazione possono assumere i tratti che caratterizzano le fasi della adolescenza, della maturità o della vecchiaia con gradi diversi di precocità: così, ad esempio, la canizie, tratto pertinente della tarda età, può essere presente anche in individui relativamente giovani. Allo stesso modo, tra le lingue indo-arie, il sanscrito appare dal punto di vista tipologico e fonetico come antico indo-ario, in quanto, come si diceva, esso è stato 'composto' (*samskṛtam*) dai grammatici indiani attraverso la rielaborazione di materiali fonetici e morfologici vedici,

ma la sua attestazione è cronologicamente invece successiva a quella dei dialetti classificabili dal punto di vista fonetico e morfologico come medio indo-ari. In altre parole, quando il sanscrito “nasce”, esso non è più la rappresentazione dell’indo-ario parlato, che nel frattempo aveva già assunto le caratteristiche del medio indiano, bensì di una fase ormai non più viva da secoli. Di converso, fenomeni fonetici tipici del medio indiano sono attestati già perfino negli strati più antichi del *R̥gveda*. Ad esempio la perdita dell’elemento oclusivo delle consonanti sonore aspirate.

L’occlusione delle sonore aspirate era infatti evidentemente molto debole fin dall’inizio e la sua scomparsa costituisce una deriva che inizia col passaggio della palatale sonora aspirata (\**ḡh*) all’aspirata *h* già in epoca predocumentaria e raggiunge il suo compimento in medio e neo indiano col passaggio a *h* di tutte le sonore aspirate: già nelle iscrizioni di Aśoka sono attestate infatti forme come *dabam̐ti* per *dadhanti* (IV ed. su pilastro), *lahu* per *laghu* (*passim*) e *hoti* nelle iscrizioni redatte in dialetto orientale, notoriamente più evoluto in direzione medioindiana, come Kālsī, Dhauli e Jaugaḍa, in opposizione a forme occidentali come *bhoti* di Shahbazgarhī e *bhavati* di Girnār, che presentano un dialetto più conservativo. Ora, tale fenomeno della perdita dell’occlusione nelle sonore aspirate è, come è noto, presente già in vedico in taluni morfemi importanti come pure in alcuni lessemi. È il caso, per esempio, della desinenza di prima persona plurale media dei tempi storici che in antico-indiano appare come *-mahī*, e non, come ci aspetteremmo dal confronto con le forme parallele dell’antico iranico *-madi* e del greco *-μεθα*, come *-\*madhi*. Anche l’avverbio di luogo *iba* ‘qui’ (cf. greco *ἴθα*) al posto dell’atteso *\*idha* presenta in sanscrito e vedico un tratto fonetico di tipo medio indiano. Di converso è sorprendente che tale avverbio appaia invece ancora come *idha* nel dialetto medio indiano della prima iscrizione su roccia di Aśoka a Girnār. Questa discrepanza tra sanscrito e vedico da una parte e un dialetto medio indiano dall’altra dimostra che il dialetto usato in questa località era evidentemente il continuatore di un filone diverso da quello rappresentato dal vedico e dal sanscrito.

Altri casi antichi del passaggio dell’occlusiva sonora aspirata a semplice aspirata sono inoltre presenti nel participio perfetto passivo *hitá-* dalla radice *dhā* ‘porre’, nella doppia forma della radice *ruh/rudh* ‘salire’, nella radice *grab* ‘afferrare’ accanto a *grabh*, nell’avverbio *sahá* ‘insieme’ che appare invece come *sadha-* nei composti, nella desinenza di seconda persona dell’imperativo *-dhi*, che alterna con *-hi* (cf. greco *-θι*), nell’aggettivo *kakuhá-* ‘alto’ rispetto al sostantivo *kakúbh-* ‘cima’, nell’avverbio *visváha* ‘dappertutto’ accanto a *visvādha* ‘sempre’ e pure nella forma di raddoppiamento anomala del perfetto di *bhr̥*, *jabhāra*.<sup>1</sup> Questi fenomeni erano stati in un primo momento considerati dei pracritismi, cioè tipi di pronuncia intro-

1. Cf. Sani 1981, 87-100.

dotti in vedico da altre parlate che presentavano già questa particolarità fonetica.<sup>2</sup> Tuttavia, come fece notare il Wackernagel,<sup>3</sup> contrariamente, ad esempio, al caso di *l* che aumenta in frequenza a mano a mano che si va verso strati più tardi della letteratura antico-indiana, *h* derivante da sonora aspirata aumenta di poco nella letteratura post-vedica, mentre appare fin dalle fasi più antiche in desinenze verbali e forme avverbiali primitive. Quindi questa particolarità fonetica è senz'altro da attribuirsi alla componente specifica della lingua vedica.<sup>4</sup>

Ora, però, non è solo il vedico e non è solo l'India che ci testimoniano di dialetti indo-ari parlati in epoche remote; infatti, come ha fatto notare Manfred Mayrhofer,<sup>5</sup> tracce di indo-ario di una fase antichissima si trovano, sia pur in maniera molto frammentaria, anche in Asia Minore, dove persone connotate da caratteristiche linguistiche indo-arie vissero per alcuni secoli del II millennio a. C.

Le tracce di una parlata indo-aria sono fornite dai reperti linguistici relativi al regno di Mitanni, fiorito intorno alla metà del II millennio a. C. Di tali tracce siamo venuti a conoscenza fin dal 1887, quando negli scavi di El-Amarna fu scoperto un archivio che conteneva tra l'altro una corrispondenza epistolare tra i faraoni Amenofi III (1402-1364 a. C.) e Amenofi IV (1364-1347 a. C.) con lo stato di Mitanni e fu notato che i principi e i sovrani di questo regno portavano nomi di origine indo-aria.<sup>6</sup> Nomi come *Indaruta* o *Šbandu*, trovano, per esempio, perfetta corrispondenza con i nomi propri *Indrota* (lett. 'favorito da Indra') e *Subandhu* (lett. 'che ha buoni amici'), attestati nel *Rgveda*.<sup>7</sup> Ugualmente i nomi non composti come *Tugra* e *Zitra* possono essere confrontati con gli antroponimi vedici *Tugra*,<sup>8</sup> nome del padre di Bhujyu e *Citra*,<sup>9</sup> nome di un sovrano. Altri nomi come *Artatama* (= ved. \**R̥tadhāman*) o *Biridaśua* (= ved. \**Pr̥ita-aśva*), se pur non trovano corrispondenti nella forma di nomi propri nel *Rgveda*, risultano tuttavia formati da elementi in-

2. Cf. Ascoli 1868, 321-352.

3. Wackernagel 1957, 252-253.

4. Meillet 1912-1913, 122-123.

5. Mayrhofer 1966. In questo lavoro il Mayrhofer affermava che in Asia Minore c'era stata una popolazione che aveva una lingua e una religione comune con quegli Indoeuropei che portarono in India la lingua e la cultura vediche, ma che da essi si era staccata nella prima metà del secondo millennio a. C. Queste affermazioni suscitarono le critiche non giustificate di Anneliese Kammenhuber (in Kammenhuber 1968) e di I. M. Diakonoff (in Diakonoff 1972, 91-121). A queste critiche il Mayrhofer rispose nel 1974 nel libro *Die Arier im Vorderen Orient – Ein Mythos?* (Mayrhofer 1974).

6. In un primo momento si pensò si trattasse di nomi iranici per via della presenza in alcuni di essi dell'elemento *arta-*, raffrontabile con quello presente in nomi come Artabazo, Artafarne etc., e si credette quindi di essere di fronte alle più antiche testimonianze databili della lingua iranica (Meyer 1908, 14-19).

7. Rispettivamente in *R̥*V I, 129, 3, VIII, 67, 15 e 17, e I, 162, 7, III, 1, 3, VI, 58, 4.

8. *R̥*V VIII, 99, 7, X, 39, 4, X, 49, 4.

9. *R̥*V VIII, 21, 18.

do-ari spesso associati tra loro nella lingua poetica vedica, come nei sintagmi *ṛtāsya dhāman* ‘sede dell’ordine’<sup>10</sup> e *aśvān pri-*, ‘amare i cavalli’. Il termine *ṛtadhāman* è comunque attestato come nome proprio nella letteratura successiva, così come sono pure frequenti antroponimi che hanno *priya-* o *pṛita-* come primo membro del composto.

Il materiale linguistico indo-ario si arricchisce poi nel 1906, quando Hugo Winkler rinviene a Boğazköy l’archivio di stato dei re ittiti. In questo archivio riveste un grande interesse per la linguistica e la storia indiana la presenza di un trattato tra il re ittita Šuppiluliuma e il re di Mitanni Kurtiyaza. In questo trattato il re ittita si impegna a concedere in matrimonio la propria figlia al re di Mitanni: ebbene, tra le varie divinità invocate a garanzia del giuramento vengono invocati alcuni dèi, i cui nomi, *Mi-it-ra-aš-ši-il*, *Ú-ru-ua-na-aš-ši-el*, *In-dar* e *Na-ša-at-ti-ia-an-na*, sono senza dubbio riconducibili a quelli degli dei vedici Mitra, Varuṇa, Indra e i due Nāsatya.

Ulteriore materiale sicuramente riconducibile a una lingua indo-aria è quello trovato inoltre nelle glosse al trattato, risalente al XIV sec. a. C., del mitannico Kikkuli, dedicato all’allevamento e all’allenamento dei cavalli da corsa, rinvenuto anch’esso nello stesso archivio di Boğazköy. Questo trattato, redatto in ittito, riporta sotto forma di glossa alcuni termini tecnici relativi al numero di giri di pista che dovevano essere percorsi dai cavalli. I termini sono i seguenti:

*aika-uartanna* per indicare un unico giro  
*tēra-uartanna* per indicare tre giri  
*panza-uartanna* per indicare cinque giri  
*šatta-uartanna* per indicare sette giri  
*na-uartanna* per indicare nove giri.

È evidente che ciascuno dei primi membri dei cinque composti è confrontabile con i numerali indo-ari *eka-* ‘uno’, *tri-* ‘tre’, *pañca-* ‘cinque’, *sapta-* ‘sette’ e *nava-* ‘nove’ e che il secondo membro è invece chiaramente riconducibile al vedico *varṭani-* ‘giro, corsa’.

L’inventario di materiali linguistici ari si completa infine con i ritrovamenti negli scavi condotti a Yorgan Tepe in Palestina tra il 1925 e il 1931. Questi scavi portarono alla luce migliaia di tavolette risalenti alla seconda metà del XV sec. a. C. e provenienti dalla città di Nuzi che apparteneva allo stato di Mitanni. Tra i reperti linguistici ari rinvenuti in queste tavolette, oltre a un’altra piccola quantità di nomi propri, spicca la presenza di formazioni come *babrunnu*, *pinkarannu* e *maninnu* che mostrano l’accostamento dell’articolo posposto hurritico *-nni*, accadizzato

10. RV IV, 7, 7, VII, 36, 5, X, 124, 3.

in *-nnu*, a due aggettivi e a un sostantivo largamente attestati in antico indiano: *babhrú-* ‘marrone’, *pingalá-* ‘giallo’, *mañi-* ‘collana’.

Questo insieme di materiali linguistici rende dunque certo che tra i Mitanni si parlasse, quantunque soltanto da parte di una piccola minoranza, una lingua aria. È probabile che questa fosse stata la lingua di una casta di guerrieri che, staccandosi dal grosso delle tribù indo-arie che si diressero verso il Subcontinente indiano, dove dettero vita a quella che fu la cultura vedica, andò a insediarsi invece in Asia Minore, venendo a costituire la classe dominante di alcuni regni di quella zona di cui quello di Mitanni fu il più noto.

Il problema se le persone che parlavano questa lingua aria attestata in Asia Minore fossero da identificarsi con parlanti una forma di indo-iranico ancora indiviso oppure con parlanti una lingua che aveva già sviluppato, sia pur in una fase evidentemente ancora arcaica, le caratteristiche proprie dell’indo-ario, fu presto risolto. Le osservazioni linguistiche del Mayrhofer<sup>11</sup> e quelle sull’aspetto culturale e religioso del Thieme<sup>12</sup> non lasciano infatti dubbi che si tratti di una lingua aria che già si era connotata come indo-ario.

Alle argomentazioni dei due studiosi che riconoscono come indo-aria la lingua dei Mitanni si può aggiungere a nostro parere anche un’altra osservazione di carattere fonetico.

Se infatti il numerale per ‘sette’, che nella glossa di Kikkuli appare come *satta* in luogo di *sapta-*, è la stessa forma che apparirà secoli più tardi nelle parlate medio-indiane (per cui potremmo dire che in questa forma di indo-ario sono già contenute peculiarità fonetiche che più tardi saranno proprie del medio-indiano, quale è appunto l’assimilazione tra consonanti con diverso punto di articolazione, *pt > tt*), allora il lemma mitannico per ‘sette’, presentando come già avvenuto il passaggio *pt > tt*, fornisce, a nostro parere, un’ulteriore prova del fatto che il materiale linguistico rinvenuto tra i Mitanni non può essere indo-iranico, in quanto, se la forma *satta* fosse stata indoiranica non avrebbe prodotto in iranico la forma *hafta-*, che presuppone invece un indo-iranico \**sapta*.

Volendo dunque concludere con delle osservazioni sulla lingua indo-aria dei Mitanni, possiamo dire che essa è caratterizzata per un verso da una serie di arcaismi, per l’altro da innovazioni. Gli arcaismi sono ovviamente il mantenimento del dittongo *ai* in luogo di *e*, presente in *aika-* ‘uno’, del dittongo *au* in luogo di *o* nel nome proprio *Biriāššauma*, della sequenza *zdh* in luogo di *īd* presente in *mištannu* ‘ricompensa’, di *azdh* in luogo di *edh* in *miiāšta* ‘sacrificio, offerta di cibo’. Tra i fenomeni innovativi, che saranno più tardi tipici del medio indiano, possiamo invece indicare sia l’assimilazione consonantica osservata sopra nel termine *satta* sia l’anap-

11. Mayrhofer 1966, 22.

12. Thieme 1960, 301a-317b.

tissi nel termine *tera-* ‘tre’ in luogo di *tri-*, entrambi finalizzati a evitare la sequenza di due consonanti.

Infine la presenza di forme come *pinkara* o *parita*, che in tutte le attestazioni vediche e sanscrite non presentano mai il rotacismo, ma hanno conservato la *l* indoeuropea, comparando sempre come *piṅgala*, *palita*, ci permette di connotare la lingua indo-aria dei Mitanni come permeata di tratti occidentali, quei tratti che sia pur in misura minore connotano la lingua letteraria dei *Veda*.



## Riferimenti bibliografici

- Ascoli 1868 = G. I. Ascoli, *Zur lateinischen Vertretung der indogermanischen Aspiraten*, «(Kuhn's) Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen» 17 (1868), 321-352.
- Diakonoff 1972 = M. Diakonoff, *Die Arier im Vorderen Orient: Ende eines Mythos (Zur Methodik der Erforschung verschollener Sprachen)*, «Orientalia» 41, 1 (1972), 91-120.
- Kammenhuber 1968 = A. Kammenhuber, *Die Arier im Vorderen Orient*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1968.
- Mayrhofer 1966 = M. Mayrhofer, *Die Indo-Arier im alten Vorderasien. Mit einer analytischen Bibliographie*, Harrassowitz, Wiesbaden 1966.
- Mayrhofer 1974 = M. Mayrhofer, *Die Arier im Vorderen Orient – Ein Mythos?*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1974.
- Meillet 1912-1913 = A. Meillet, *Des consonnes intervocaliques en védique*, «Indogermanische Forschungen» 31 (1912-13), 120-125.
- Meyer 1908 = E. Meyer, *Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte*, «Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin» (1908), 14-19.
- Ṛgveda = Hymns of the Rig-Veda in the Samhita and Pada Texts*, Reprinted from the Editio Princeps by F. Max Müller, Third Edition with the Two Texts on Parallel Pages, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1965, 2 vols.
- Sani 1981 = S. Sani, *Jabhāra: una traccia di stratificazione dialettale nel sanscrito vedico?*, in T. Bolelli (a c. di), *Studi vedici e medio-indiani*, Giardini editori, Pisa 1981, 87-100.
- Thieme 1960 = P. Thieme, *The "Aryan" Gods of the Mitanni Treaties*, «Journal of the American Oriental Society» 80 (1960), 301-317.
- Wackernagel 1957 = J. Wackernagel, *Altindische Grammatik*, vol. II, 1 (1905), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1957.



*Chanson de toile.*  
Dall'India di Guido Gozzano all'India vedica<sup>1</sup>

Rosa Ronzitti

1. Sa bene il Festeggiato, sommo esperto di *kāvya*, che la tessitura ha sempre fornito metafore per descrivere l'attività del poeta e della poesia ed è essa stessa un lavoro accompagnato dal canto. Ciò in India come altrove, e sin da epoche remote: non ne mancano attestazioni nel *Vēda* e in Omero, nella letteratura latina e nell'epica nordica. Tale connubio metaforico definisce addirittura un vero e proprio genere letterario della Francia medioevale: ci riferiamo alla *chanson de toile*, breve componimento musicato in cui, tipicamente, una bella fanciulla intenta a lavori muliebri piange e sospira per l'amore lontano.<sup>2</sup>

2. Può ora accadere che sia un poeta moderno, con casuale ma quanto mai puntuale testimonianza, a permetterci di recuperare un passato quasi mitico e irraggiungibile di voci al telaio: durante il suo discusso viaggio in India Guido Gozzano assistette infatti all'esecuzione di una particolarissima *chanson de toile* che ci riporta indietro fino all'India preistorica e ad altre antiche tradizioni indoeuropee.

Se usiamo l'aggettivo "discusso" è perché di questo itinerario esotico, pur così attentamente e squisitamente descritto nelle prose di *Verso la cuna del mondo* (d'ora in poi *VCM*), molti dettagli sono frutto di una falsificazione che il poeta torinese perpetrò consapevolmente, mescolando e "intarsiando" (come suo solito) la vita reale con esperienze letterarie altrui. Per le prose indiane sono state individuate da Alida D'Aquino Creazzo (1984, 169-170) non meno di 23 fonti (saggi, articoli e romanzi). Fra tutte spicca il famoso resoconto di Pierre Loti *L'Inde (sans les Anglais)* (1903), cui il Gozzano è fortemente e notoriamente debitore, sino al limite del plagio.

I punti fermi dell'itinerario gozzaniano sono la partenza da Genova sul piroscafo *Raffaele Rubattino* il 16 febbraio 1912, l'arrivo in India fra il 5 e l'8 marzo, il rientro in Italia a fine aprile o inizio maggio.<sup>3</sup> I luoghi visitati con certezza furono Bom-

1. Si ringraziano per i preziosi consigli Daniele Maggi e Paola M. Rossi.

2. I testi rimasti, una ventina in tutto, sono editi da Zink (1978).

3. Le date reali non coincidono perciò con la cronologia del libro, in cui le prose vanno dall'inizio di dicembre alla fine di febbraio 1912-1913.

bay e l'isola di Ceylon, mentre sulla realtà di tutte le altre tappe (Goa, Tuticorin, Madura, Madras, Haiderabad, Delhi, Agra, Jaipur, Cawnpore, Benares) regna lo scetticismo di molti critici (si vedano per esempio Grisay 1967 e Porcelli 1974, 11-26), sebbene alcuni di essi, come Antonio Mor (1971) e Roberto Carnero (2010), nella saggia posizione di chi non fa coincidere il documentabile con l'avvenuto, credano perlomeno nella realtà delle visite a Benares e a Goa (in particolare, la descrizione di Goa, che è una delle più vivide e sentite, non si lascerebbe affatto ricondurre a fonti letterarie altrui).

Le prose indiane comparvero su *La Stampa* di Torino e altri periodici locali a partire dal gennaio 1914. Alcune furono pubblicate su *Bianco, Rosso e Verde*, rivista milanese dalla breve vita, che ne ospitò ben tre (più una quarta non confluita nel volume postumo del 1917).<sup>4</sup> Di queste, il pezzo intitolato *Le città della favola: Agra* esce su tale rivista il 30 gennaio 1916. In *VCM* è invece scisso in due parti: *Agra: l'immacolata* (27 e 28 gennaio [1913], *VCM* 82-87) e *Fachiri e Ciurmadori* (30, 31 e 9(?) gennaio [1913], *VCM* 88-93).

Il 30 gennaio Gozzano si troverebbe ad Agra, splendida città storica dei Moghul: ha già ammirato il Forte Rosso e il Tai (Taj) Mahal e, quasi a riprendersi dalle forti emozioni estetiche suscitate in lui da questi stupendi monumenti, visita una fabbrica di tappeti. Gli cediamo dunque la parola (*VCM* 88):

Belli i tappeti e singolarissimo il modo di fabbricarli. Una trentina d'operai, quasi tutti giovinetti, seminudi, stanno seduti al telaio, nell'afa di una lunga tettoia. E ad ogni operaio corrisponde un filo, una tinta della trama complicatissima. Il direttore, seduto su un alto scanno, all'estremità dei telai, tiene sott'occhio lo schema riassuntivo del lavoro con i numeri corrispondenti ai vari tessitori e li canta in note diverse; e al numero corrisponde il gesto del piccolo operaio che ripete la nota, con una voce prolungata d'intesa. Il lavoro prosegue così su di una nenia regolare e varia, non priva di una certa dolcezza musicale. Il direttore sembra dirigere un'orchestra di tinte delicatissime. Ed è veramente la sinfonia dei colori, sognata dai poeti decadenti. Ne risultano quei tappeti inimitabili, dove il pregio e l'origine si rivelano nella fattura raffinata e primitiva ad un tempo, nel disegno e nella tinta che s'alterano di tratto in tratto, ingenuamente, per il filo che vien meno o per la mano diversa, nella sofficità deliziosa, come se le dita si insinuassero sotto l'ala d'un cigno.

Lo spettacolo "sinestetico" che il poeta narra, più che una *chanson de toile*, è una *chanson-toile*: un tessuto costruito con il canto.

4. Il quindicinale illustrato, che fu diretto da Giannino Antona Traversi e Gerolamo Lazzari, apparteneva ai cosiddetti "giornali di trincea", scritti per i soldati al fronte. Uscì per due sole annate (1915 e 1916).

Quanto risulta credibile questa testimonianza? A prescindere dalla realtà dell'evento contingente, non nasce dal nulla un resoconto così peculiare e ricco di dettagli. A un appassionato del folklore dei popoli, quale il giovane poeta si era già proclamato,<sup>5</sup> non poteva sfuggire l'occasione di inserire nel suo diario di viaggio una scena di tessitura profondamente radicata negli usi dell'artigianato tradizionale indiano.

Alida D'Aquino Creazzo ha rintracciato per il brano una possibile fonte, il volume del geografo francese Edmond Cotteau, *Promenade dans l'Inde et à Ceylan* (1889). Il Cotteau visitò la città di Jubbulpore (oggi Jabalpur, nel Madhya Pradesh) e, fra le altre cose, ebbe modo di descrivere un singolare esperimento di ingegneria sociale dei dominatori inglesi sui locali. Qui gli Inglesi avevano infatti istituito una scuola tessile, la *Jubbulpore School of Industry*, per i bambini sospettati di essere figli dei terribili Thug.<sup>6</sup> L'impulso all'iniziativa venne dall'ufficiale e governatore William Henry Sleeman (1788-1856): lo Sleeman pensava che, grazie all'acquisizione di un solido mestiere, i fanciulli non avrebbero perpetuato le atrocità dei padri. La qualità dei tappeti prodotti raggiunse in breve livelli elevati, i migliori dell'India. Nel 1851 essi furono esposti all'Esibizione Universale e pochi anni dopo un enorme tappeto, il più grande mai tessuto, venne donato alla regina Vittoria.<sup>7</sup>

La tecnica della tessitura canora era effettivamente affidata (come Gozzano sottolinea) a giovinetti maschi, essendo all'epoca il lavoro al telaio prerogativa piuttosto maschile che femminile:<sup>8</sup> per avviare la scuola gli Inglesi importarono maestri da Mirzarpore (oggi Mirzarpur, nell'Uttar Pradesh), importantissimo centro manifatturiero; ma la stessa Agra fu uno dei primi centri in cui Akbar il Grande decise di promuovere la fabbricazione di tappeti in India su modello persiano.

Ed ecco ciò che il Cotteau vide di persona a Jubbulpore (1889, 201-202):

Une teinturerie de laine est installée sous un vaste hangar; plus loin sont les ateliers, où je vois fabriquer de fort beaux tapis par un procédé qui mérite d'être signalé. Un homme, suivant un modèle des yeux, se tient devant la trame, dictant à haute voix; cinq ou six enfants, placés de l'autre côté, exécutent en chantant les ordres donnés, variant les couleurs et travaillant avec une extrême rapidité. Tous ces gens ont leur famille avec eux; ils doivent se trouver, en somme, fort heureux dans cet établissement qui ne ressemble guère à une prison, où ils ont des arbres, de l'air et du soleil,

5. Nell'intervista a Carlo Casella, pubblicata su *Vita cinematografica* del Dicembre 1910 (il passo pertinente si legge in Contorbia 1980, 79).

6. I Thug, di salgariana memoria, erano i membri di una setta assassina dedita a furti, rapine e omicidi di viandanti.

7. È ancora oggi visibile, leggermente sbiadito, nel Castello di Windsor. Per tutte queste notizie cf. Dash (2005, 274).

8. All'interno della scuola di Jubbulpore le bambine imparavano invece il lavoro a maglia.

et dont les grandes portes, toujours ouvertes, sont gardées seulement par un poste de cipayes.

Il suo racconto non coincide del tutto con la descrizione gozzaniana; variano alcuni dettagli e varia, ovviamente, il tenore della descrizione: sensibile ai valori cromatici e musicali quella del poeta (*Ed è veramente la sinfonia dei colori, sognata dai poeti decadenti*), più asciutta quella del geografo, il quale non nasconde una certa ammirazione per il modello inglese del carcere lavorativo così abilmente (e persino piacevolmente) organizzato.

3. L'uso di memorizzare schemi tessili in sequenze melodiche deve essere antichissimo: lo ha dimostrato, con un'ampia ricerca storico-comparatistica, lo studioso americano Anthony Tuck in un articolo del 2006 che procede, in parallelo, sul binario archeologico e su quello letterario.

Frammenti di tappeti risalirebbero addirittura al IV millennio a. C.; la zona dei ritrovamenti più antichi si estende dal Mar Nero al Mar Caspio, nell'area della cosiddetta "Cultura di Majkop" (3700-3000 a. C.). Dall'Asia centrale proviene in effetti qualche testimonianza che l'uso di fissare nel canto schemi tessili resistette fino alle soglie dell'età moderna. Tuck segnala il resoconto di William Mumford, esperto di tappeti orientali, il quale vide fra i nomadi delle steppe (di stirpe turco-tatara) una scena di sapiente addestramento al lavoro tessile, questa volta declinata al femminile (Mumford 1901, 25):

The head woman [...] in some of the tribes chants in a weird sing-song the number of the stitches and the color in which they are to be filled, as the work goes on.

L'irradiazione del "carpet making" – ed è questa la suggestiva ipotesi del Tuck – avrebbe seguito in un certo qual senso quella delle lingue indoeuropee, secondo lo schema invasionistico classico: dalle aree centroasiatiche alle varie sedi storiche. Lo studio comparato di tecniche artigianali fra Celti, Greci e Indoiranici indurrebbe a ricostruire "pattern" tessili di comune ascendenza. Se ciò valga anche per eventuali sequenze musicali che accompagnavano la tessitura o addirittura ne contenevano lo schema è molto difficile da stabilire, ma qualche piccolo indizio in proposito emergerebbe già dai testi più antichi della cultura indoeuropea. Ci sembra assai acuta un'osservazione sul libro X dell'*Odissea* (Tuck 2006, 541): allorché Polite ode Circe cantare (v. 220 ss.), è in grado di capire che la maga sta tessendo, pur senza vederla (infatti Circe è in casa, mentre i compagni di Odisseo sono fuori, nell'atrio). Il genere di melodia cantata da Circe identificherebbe perciò proprio uno specifico tipo di attività artigianale e non altre; non possiamo però sbilanciarci sull'esistenza di schemi musicali *ad hoc* solo sulla base di questo scarno accenno.

Un secondo esempio, non citato dal Tuck, ma senza dubbio pertinente, proviene dall'Islanda. Nel carme norreno *Darraðarljóð* (*Njáls saga* 157) dodici valchirie tramano le sorti della battaglia di Clontarf e il destino dei guerrieri che lì si affrontano. L'arazzo che tessono ha trama e ordito fatti di intestini, i contrappesi sono teschi umani, la navetta una punta di lancia. La battaglia di Clontarf (combattuta fra Vichinghi e Irlandesi nel 1014 d. C.) non è che il contingente riadattamento storico di un archetipo protoindoeuropeo disperso *per li rami* in Omero, negli inni vedici, nel *Mahābhārata* e nell'epica germanica (Meli 2012, 110; Ronzitti 2015, 75-77).

Il breve componimento ha un ritmo battente, impresso dal ritornello ripetuto per tre volte consecutive (strr. 4-5-6):

*Vindum vindum vef darraðar*

Tessiamo, tessiamo la tela della lancia!

Il canto è collettivo (le Valchirie usano la prima persona plurale) e la sua appartenenza alla tipologia dei *work-songs* è denunciata da una cifra stilistica abbastanza rivelatrice: l'iterazione del verbo che indica il tipo di lavoro in atto. La troviamo, in effetti, anche in un epillio catulliano il quale, pur noto e studiatissimo, non ci sembra sia stato mai accostato in prospettiva indoeuropeistica al suo quasi-gemello norreno.

Stiamo parlando del *Carmen* LXIV, l'epitalamio di Peleo e Tetide. Esso consta di tre episodi: le nozze dei protagonisti, Arianna abbandonata, la profezia delle Parche. La terza sezione, che inizia al v. 303, vede gli dèi banchettare mentre le Parche, davvero simili a sacerdotesse germaniche, filano e raccontano una lunga profezia che riguarda la vita di Achille: è mirabile il modo in cui Catullo fa corrispondere l'operazione della filatura, descritta in dettaglio ai vv. 311-319, al racconto delle vecchie. Si instaura così una triplice e palmare corrispondenza tra avvolgimento del filo, narrazione poetica e vita dell'eroe che nascerà dall'unione di Teti e Peleo.<sup>9</sup>

Il ritornello, che ricorre a ogni piccolo gruppo di versi, imprime alla sezione "profetica" dell'epitalamio un ritmo incalzante:

*Currite subtegmina ducentes currite fusi.*

Correte, i fili filando, correte, o fusi!

9. Per un commento al ruolo delle Parche e ai versi qui sotto discussi si parta almeno dal libro di Pasqua Colafrancesco (2004), ricco di indicazioni bibliografiche e interessanti spunti esegetici.

Come non vedere anche nel *curríte... curríte fusi* il testo di un elementare *Arbeitslied*? Il verbo iterato, diversamente che nel *Darraðarljóð*, è alla seconda persona plurale perché si rivolge direttamente agli attrezzi del mestiere, quei fusi attorno ai quali il filato viene avvolto durante la profezia.

Di tale modulo stilistico-sintattico troviamo ampi riscontri: in Grecia, per esempio, la donna che muove la macina canta Ἄλει, μύλα, ἄλει (Plut., *Mor* 157e), incitando la mola di pietra.<sup>10</sup> Come osserva Andromache Karanike nella sua importante monografia sulle voci femminili nel mondo greco (2014, 148), il rapporto tra chi lavora e i suoi attrezzi è quasi di tipo magico: li si chiama come se fossero animati e ci si aspetta che in qualche modo rispondano ai comandi, rendendo più sopportabile la fatica manuale dell'uomo.

4. Questi brevi accenni alla struttura elementare comparata dei *work-songs* ci permettono ora di guardare alla tradizione dell'India con maggior consapevolezza: nel dossier del Tuck non può mancare, naturalmente, un riferimento alla più antica *chanson de toile* di tutta la letteratura indoeuropea, l'inno ṛgvedico X 130. Assai conosciuto e studiato, esso è una complessa allegoria della produzione poetica e del sacrificio, rappresentati come una grande tela che i "padri", cioè gli antenati dei sacerdoti, tessono fra cielo e terra. Il lavoro è maschile (*pūmān*) e gli uomini siedono cantando (non diversamente da Circe, Calipso e le ancelle dei Feaci nell'*Odissea*).<sup>11</sup> Riportiamo i primi tre versi:

*yó yajñó viśvátas tántubis tatá  
ékaśataṃ devakarmébbir áyataḥ /  
imé vayanti pitáro yá áyayúḥ*

Il sacrificio che è teso da ogni lato con i fili,  
tirato da 101 azioni divine,  
lo tessono questi padri che sono giunti.

Il quarto verso introduce un piccolo frammento di discorso diretto, come svela l'avverbio *iti* 'così' posto alla fine della sequenza riportata:

*prá vayápa vayéty āsate taté //*

10. Sull'episodio cf. Ronzitti (2015, 46). La mugnaia, una schiava straniera, fu udita cantare da Talete nell'isola di Lesbo.

11. Sulle quali Leopardi pensò la sua *Silvia: sonavan le quïete / stanze, e le vie d'intorno, / al tuo perpetuo canto, / allor che all'opre femminili intenta, / sedevi, assai contenta / di quel vago avvenir che in mente avevi* (vv. 7-12).



Siedono presso la tela dicendo: *prá vaya ápa vaya*.

Cosa significa il doppio imperativo singolare *prá vaya ápa vaya*, pronunciato dai sacerdoti vedici? E a chi è rivolto? La risposta va cercata nel valore da attribuire ai preverbi/avverbi *prá* e *ápa*, evidentemente contrapposti, che specificano il significato di *vaya*, dalla radice *o-* (*\*h<sub>2</sub>ew-*) ‘tessere’. Karl F. Geldner (1951, 361) tradusse ‘webe hin, webe her!’, dando alle due particelle un valore direzionale, che indica rispettivamente un movimento lontano dal soggetto e verso di esso. In genere, gli autori di scuola tedesca si attengono all’interpretazione geldneriana (p. e. Rau 1971, 17), la quale parrebbe accettabile se solo si pensa a un tessitore che sta seduto di fronte al telaio muovendo la barra trasversale avanti e indietro per premere il filo della trama contro la stoffa già tessuta.<sup>12</sup>

Meli (2012, 97) ha di recente inteso il movimento in maniera affatto diversa riferendolo alla spola (e/o alla navetta), che va avanti e indietro secondo un andamento bustrofedico.

Tuttavia, è stata già da tempo avanzata e argomentata da Daniele Maggi un’altra lettura del passo: i sacerdoti vedici starebbero qui istruendo e decostruendo il sacrificio continuamente, in un’ottica di lavoro ciclico, simile a quello di Penelope, che prevede il facimento e la distruzione della propria tessitura secondo un ritmo periodico. Il verso *prá vaya ápa vaya* andrebbe perciò tradotto: ‘Fai e disfa la tela!’ (Maggi 1981). Tale interpretazione si basa su una rigorosa ricerca sulla semantica di *ápa*, ricerca indispensabile, dato che *ápa vayati* è praticamente un *hapax* in tutta la lingua vedica. Secondo il Maggi, in composizione verbale *ápa* non indicherebbe mai un movimento di ritorno successivo a un movimento di andata, quanto piuttosto un annullamento dell’azione, un allontanarsi che è svanire, e non un ricondursi al punto di partenza. *Prá*, dal canto suo, designerebbe un intensificarsi dell’azione, un fare creativo, pro-duttivo, diremmo, usando il preverbio latino equivalente a quello vedico.

Non è possibile ridiscutere in questa sede l’intero problema; quale che sia la resa corretta, interessa qui attirare l’attenzione sullo stilema espressivo scelto. Suggeriamo infatti di intendere il doppio imperativo *prá vaya ápa vaya* come un breve canto o ritmo di lavoro del tutto analogo al tipo *ἄλει, μύλα, ἄλει* e *currite... currite fusi*. L’esortazione potrebbe essere rivolta dal sacerdote a un attrezzo (l’intero telaio, la barra trasversale o la spola) per le finalità magiche sopra ricordate: il verso vedico costituirebbe, in tal caso, una fra le più antiche testimonianze indoeuropee di un ritornello che scandiva la fatica lavorativa.<sup>13</sup>

12. Altre traduzioni da ricordare (ma prive di commenti) sono Benedetti-Tonietti (2009, 76) ‘tessi in avanti, tessi indietro!’ e Jamison-Brereton (2014, III 1610) ‘Weave forth, weave back’.

13. È opportuno almeno un accenno al saggio di Paola M. Rossi (2014), che menziona (su uno

5. Proseguendo nella lettura dell'inno X 130 si capisce che l'allegoria della tessitura come fare-nel-sacrificio non è generica, ma si sostanzia di dettagli. Viene citata, per esempio, la presenza di un 'modello' *pratimá* (vs. 2), il quale, alla luce di quanto sostiene il Tuck, sarà presumibilmente il *pattern* tessile da seguire per ottenere sulla stoffa *in fieri* il disegno voluto. Viene fornita, di tale schema, anche una traccia numerica: sono i metri vedici, citati in ordine crescente di sillabe (strr. 4-5). L'anonimo autore del *sūkta* potrebbe aver voluto creare una corrispondenza fra le melodie dei *pattern* e la metrica utilizzata per comporre gli inni, vere e proprie tele dalla trama complessa e matematicamente determinata da sequenze prosodiche fisse.

Che X 130 sia una *chanson de toile*, con tanto di griglia esecutiva, ci sembra del resto dichiarato nella seconda strofe. In Ronzitti (2014, 101) rinvenivamo nella "autoesegesi" una cifra peculiare dell'inno vedico. Se è vero che gli autori inseriscono all'interno dei loro componimenti indizi riguardanti natura, scopi, stile dei componimenti stessi, allora il verso 2d potrebbe alludere alla tecnica della canzone-guida:

*sāmāni cakrus tásarāṅy ótave*

Hanno fatto dei canti navette per tessere.

Vale a dire, interpretato in senso pieno e forte, 'hanno tessuto seguendo modelli canori che dettavano la corretta sequenza dei fili'. La corrispondenza con la scena descritta da Gozzano diventa ora patente.

6. Alcune questioni di storia materiale andrebbero riviste alla luce della lettura che abbiamo proposto, lettura tentativa, di cui il poeta torinese si fa inatteso e fine suggeritore. In particolare, sarebbe interessante capire se davvero le tradizioni tessili dell'India siano di esclusiva importazione persiana oppure se almeno alcune di esse (come la congruenza fra le testimonianze moderne e l'inno vedico parrebbe dimostrare) non si siano preservate ininterrottamente *in loco* dalla preistoria. Neppure sembra impossibile che i Moghul abbiano reimportato in India costumi indoeuropei dalle aree iraniche e turco-tatari, rivitalizzando attività già esistenti.

Così il divario tra i tessitori di X 130 e il maestro che "canta" l'ordine dei fili ai giovani lavoranti si colma e si annulla; lo scorrere del tempo si ferma, la tela dell'oggi e la tela del passato coincidono in un unico punto.

spunto di Gonda 1975, 167) la possibile eco di un «popular labour song» in RV I 25,8, ove il battere cadenzato dei mortai domestici è paragonato a quello dei tamburi della vittoria. Il Gonda segnala inoltre, per il suo ritmo "incitativo", anche l'inno X 101 (un'esortazione di sapore esiodeo a iniziare la giornata con la preparazione del terreno, la semina, il trasporto dell'acqua). Donne che lavorano e cantano (ma senza determinazione dell'attività) si trovano in RV I 92 3a (*ārcanti nārīr apāso ná viṣṭībhīlī*). Poucha (1935-1936, 289) pensa a voci femminili che giungono dai campi.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

- Catullo = Catullo, *Le poesie*, a c. di Francesco Della Corte, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1977.
- Cotteau 1889 = Edmond Cotteau, *Promenade dans l'Inde et à Ceylan*, Deuxième Édition, Librairie Plon, Paris 1889.
- Darraðarljóð = *Brennu-Njáls Saga*, ed. by Einar Ól. Sveinsson, Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík 1954.
- Leopardi = Giacomo Leopardi, *Canti*, a c. di Niccolò Gallo e Cesare Garboli, Einaudi, Torino 1962.
- Plut., *Mor* = Plutarque, *Oeuvres morales*, éd. par Jean Defradas et alii, Tome II, Les Belles Lettres, Paris 1985.
- ṚV = *Hymns of the Rig-Veda*, ed. by F. Max Müller, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1965, 2 vols.
- VCM = Guido Gozzano, *Verso la cuna del mondo. Lettere dall'India*, a c. di Alida D'Aquino Creazzo, Olschki, Firenze 1984.

### *Fonti secondarie e traduzioni*

- Benedetti–Tonietti 2009 = Giacomo Benedetti, Tito M. Tonietti, *Sulle antiche teorie indiane della musica. Un problema a confronto con altre culture*, «Rivista di Studi Sudasiatici» (2009) 4, 75-108.
- Carnero 2010 = Guido Gozzano, *Verso la cuna del mondo. Lettere dall'India*, a c. di Roberto Carnero, Bompiani, Milano 2010.
- Colafrancesco 2004 = Pasqua Colafrancesco, *Dalla vita alla morte. Il destino delle Parche (da Catullo a Seneca)*, Edipuglia, Bari 2004.
- Contorbias 1980 = Franco Contorbias, *Il sofista subalpino. Tra le carte di Gozzano*, Edizioni l'Arciere, Cuneo 1980.
- Dash 2005 = Mike Dash, *Thug. The True Story of India's Murderous Cult*, Granta Books, London 2005.

- Geldner 1951 = Karl F. Geldner (übers. von), *Der Rig-Veda*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1951, 3 vols.
- Gonda 1975 = Jan Gonda, *Vedic Literature*, Harrassowitz, Wiesbaden 1975.
- Grisay 1967 = Aletta Grisay, *L'India di Guido Gozzano e quella di Pierre Loti*, «La Rassegna della Letteratura Italiana» (1967), 427-437.
- Jamison–Brereton 2014 = Stephanie Jamison, Joel Brereton (transl.), *The Rigveda*, Oxford University Press, Oxford–New York 2014, 3 vols.
- Karanike 2014 = Andromache Karanike, *Voices at Work. Women, Performance, and Labor in Ancient Greece*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2014.
- Loti 1903 = Pierre Loti, *L'Inde (sans les Anglais)*, Calmann-Lévy, Paris 1903.
- Maggi 1981 = Daniele Maggi, *Il motivo della tela fatta e disfatta fra epos e ideologia: una testimonianza da Rigveda X, 130*, in AA.VV., *Studi vedici e medio-indiani*, Giardini editori, Pisa 1981.
- Meli 2012 = Marcello Meli, *La macina e il telaio*, Carocci, Roma 2012.
- Mor 1971 = Guido Gozzano, *Verso la cuna del mondo. Lettere dall'India*, a c. di Antonio Mor, Marzorati, Milano 1971.
- Mumford 1901 = John Kimberly Mumford, *Oriental Rugs*, Charles Scribner's Sons, New York 1901.
- Porcelli 1974 = Bruno Porcelli, *Gozzano: originalità e plagii*, Pàtron Editore, Bologna 1974.
- Poucha 1935-1936 = Jan Poucha, *Ein vedisches Zeugnis für den Arbeitsgesang*, «Zeitschrift für Indologie und Iranistik» 10 (1935-1936), 288-289.
- Rau 1971 = Wilhelm Rau, *Weben und Flechten im Vedischen Indien*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz 1971.
- Ronzitti 2014 = Rosa Ronzitti, *Due metafore del caso grammaticale: aind. víbhakti- e gr. πρῶσις; preistoria e storia comparata*, Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck, Innsbruck 2014.
- Ronzitti 2015 = Rosa Ronzitti, *Il gallo contro il mulino. Due epigrammi di Antipatro di Tessalonica a confronto con testi iranici, latini, norreni e vedici*, Edizioni TORED, Tivoli 2015.
- Rossi 2014 = Paola M. Rossi, *The Sounds of the Warrior: The Vedic Drums Between War and Poetry*, in Tiziana Pontillo (ed. by), *Proceedings of the Conference "Pattern of Bravery. The Figure of the Hero in Indian Literature, Art and Thought" (Cagliari, 14<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> May, 2015)*, «Indologica Taurinensia» 40 (2014), 253-288.
- Tuck 2006 = Anthony Tuck, *Singing the Rug: Patterned Textile and the Origins of Indo-European Metrical Poetry*, «American Journal of Archaeology» 110 (2006), 539-550.
- Zink 1978 = Michel Zink, *Belle. Essai sur les chansons de toile suivi d'une édition et d'une traduction*, Champion, Paris 1978.

## Abitatori vedici dell'acqua

Daniele Maggi

La connessione fra la rana e l'acqua è tale che la rana è impiegata come sostituto dell'acqua in rituali o momenti dell'azione rituale vedici volti a contrastare o circoscrivere gli effetti del fuoco e ciò perfino nell'Agnicayana, il rituale della costruzione dell'altare del fuoco: nella sezione a questo dedicata nello *Śatapathabrāhmaṇa* (d'ora in poi ŚB) si dice anzi, motivando la prescrizione, che quando fu costruito il primo altare di Agni dagli ṛṣi le acque «diventarono» ranocchi (IX, 1, 2, 21) e il ranocchio è quindi «un (tipo di) acqua» (22). Già nel *Rigveda* (d'ora in poi RV) la connessione fra la rana e l'acqua è costante in tutti i passi in cui l'animale compare, fra i quali soprattutto l'inno dedicato per intero ai rappresentanti della specie, VII, 103, in cui il ritorno dei ranocchi negli stagni è salutato in connessione con l'arrivo della stagione delle piogge,<sup>1</sup> a sua volta coincidente con l'anno nuovo: *samvatsarām* 'per un anno' è infatti la prima parola dell'inno e nella penultima stanza, 9a, si fa menzione di quello «che ha dodici parti» – verosimilmente sempre l'anno, data la reiterata menzione di *samvatsarā-* in *c* –, che i ranocchi «proteggono» nell'integrità del suo computo, «non trasgredendo la stagione» (vv. *ab*).<sup>2</sup> I rituali, ai quali in quest'inno si accenna (stt. 7-10) e con cui ugualmente i ranocchi sono posti in connessione, saranno dunque da intendere come rituali di fine/inizio d'anno.

Un aspetto, che è stato dibattuto, dell'inno dedicato alle rane nel RV, riguarda il modo in cui si debba leggere questo testo sul piano letterario, cioè la questione se sia un inno "serio" o no. L'assimilazione dei ranocchi a brahmani, insistita nel testo (stt. 1; 7-8), non è una ridicolizzazione? Un sorprendente parallelo, recentemen-

1. In 3a si dice che «è piovuto su di loro [i ranocchi] che lo desideravano [*uśatāb*]», come in IX, 112, 4 il ranocchio brama [*icchatī*] l'acqua, il cavallo da tiro il carro (ecc.). In *Varāhamihirabṛhat-saṃhitā* XXVIII, 4 il gracido dei ranocchi è l'annuncio di pioggia imminente, cf. anche XXVII, 6.

2. E quindi senza ridurlo o aumentarlo, rispetto al computo di dodici, con entrate fuori tempo: ciò ci sembra comporti che il tempo dei ranocchi sia il dodicesimo mese dell'anno, nonostante Oldenberg 1894, 645-646 = I, 659-660; naturalmente il fatto che i paesi dell'Indo siano raggiunti dal monsonone alla fine di giugno non implica conclusioni circa la collocazione astronomica del solstizio d'estate ai tempi degli inni vedici (su questa polemica di Oldenberg con Jacobi cf. Maggi 2010, IV, 1501-1511). Una simile collocazione dell'inizio d'anno può essere il risultato di uno spostamento in avanti di una data più antica, seguita da un ulteriore spostamento in avanti, fra la stagione delle piogge e l'autunno, cf. Kuiper 1979, 135.

te indicato, potrebbe dare un'inattesa risposta all'ormai invecchiata questione. In quello che è ora il quarto di una serie di suoi volumi dedicati alla mitologia comparata indoeuropea, Michael Janda (2010, 195-200) ha posto in parallelo, in un'ottica comparativo-ricostruttiva, le rane di RV VII, 103 con il coro delle rane nella commedia di Aristofane che da quel coro prende il titolo. Janda fonda il confronto sul fatto che la rappresentazione delle rane nell'uno come nell'altro caso fa da figura di una cerimonia di iniziazione. Ma se Dioniso supera la prova di resistenza "iniziatica" a cui è sottoposto nella competizione con le rane (Janda 2010, 198), questa "iniziazione" è solo una sorta di primo gradino rispetto a un'altra e più manifestamente seria – perché Aristofane nelle sue commedie in generale e nelle *Rane* in particolare dice cose serie in forma comica –, un'"iniziazione", cioè, al teatro tragico: Dioniso – dio del teatro! –, venuto nell'Ade per riportare in terra Euripide, riconosce alla fine, dopo l'agone fra questi e Eschilo, la superiorità del secondo. Il teatro tragico è la forma più alta della parola come praticata letterariamente al tempo di Aristofane. È partendo da qui che si può cercare di ampliare la base del confronto proposto da Janda. In RV VII, 103 l'iniziazione è percorsa nell'arco di un ciclo<sup>3</sup> che va, come si vedrà più da vicino in seguito, da un lungo periodo – un anno – di «giacenza» e di silenzio, assimilabile a un passaggio nell'aldilà, al momento in cui la parola è stimolata (st. 1: *śāsāyānāḥ – vācam [...] -jinvitām*), alla fase dell'istruzione (in partic. stt. 3 e 5) e infine<sup>4</sup> al compimento del sacrificio, anzi di due, evidentemente correlati (stt. 7-10): è un'iniziazione alla parola quella di cui si tratta, e i ranocchi vedici sono appunto assimilati, come si è accennato, a brahmani, cioè ai professionisti vedici della parola.

I ranocchi-brahmani di RV VII, 103 trovano del resto un gustoso rispecchiamento nel brahmano-ranocchio di un testo assai più tardo – ma non per questo

3. L'espressione *vratacārīṇaḥ* 'che seguono gli ordinamenti religiosi' di *īb* (detto dei ranocchi in quanto assimilati a brahmani), si riferirà, come è stato giustamente osservato, all'intero ciclo (cf. Polsky 1981, 59). Il ciclo comprende sicuramente una prima parte corrispondente a quello che sarà in seguito il *vrata* del *brahmacārīn*, cioè il 'regime ascetico' intrapreso dallo studente di scienza vedica, cf. Lubin 2001, in partic. p. 577. Rispetto all'impostazione data da Lubin alla storia semantica di *vrata*-, più recentemente Kim 2012, pur condividendo l'abbandono di *vrata*- = 'voto', rovescia il rapporto storico fra il significato di 'Bestimmung, Gebot'/'rule' e 'Wunsch, Wille'/'will', prendendo come più indicativi del significato più antico, al contrario di Lubin (di cui cf. in proposito in partic. p. 567), i passi, prevalentemente atharvavedici, nei quali *vrata*-, usato insieme con termini quali *cittā*- ecc., sembra collocarsi nell'ambito del 'desiderio' o della 'volontà'. Sfortunatamente Kim non discute Lubin. 'Will' non era peraltro assente neppure dalle formulazioni, se pur più complesse, con cui Lubin articolava il significato, secondo la sua impostazione più antica, di 'rule' ('fixed articulation of will or authority', p. 565; 'manifestation of divine will', p. 574). Jamison in RV Jamison–Brereton 2013, vol. II, 1013 'commandment', seguendo Brereton 1981.

4. La compressione convenzionale delle durate temporali reali è dovuta a esigenze di finzione rappresentativa (evt. finzione "scenica").

immeritevole di essere annesso al *dossier*, se testimone e continuatore di uno stereotipo – cioè del *Kathāsaritsāgara* (d'ora in poi *KathāSS*). La storia in questione (*KathāSS* VI, 4 = XXX, 92-138) è quella del brahmano Hariśarman e ciò che del brahmano è proprio, cioè la parola, fa precisamente parte del meccanismo della narrazione. Ma Hariśarman ha un rapporto difficile con la propria lingua, che incolpa dei guai in cui si caccia: «Oh lingua [*jihvā*-], perché mai, per il tuo desiderio di spassartela, hai fatto questo? Oh tu dalla malvagia condotta, ora sopporta qui la tua punizione».

Hariśarman infatti, in precedenza imprudente nel parlare, ma che per intanto aveva finito per essere accreditato – indebitamente – di poteri soprannaturali, era stato chiamato dal re perché gli ritrovasse un tesoro trafugatogli, e Hariśarman non sapeva come fare, ma le sue parole sono udite da una serva di nome Jihvā cioè 'Lingua' e questa serva, udita la frase rivolta a se stesso da Hariśarman, gli si getta ai piedi confessando di essere la ladra e chiedendo misericordia. Ora a questo brahmano era stato dato dal padre il nomignolo di «ranocchio» e proprio questo salva Hariśarman nella successiva peripezia: il re, spinto dalle malelingue, deve mettere alla prova Hariśarman e lo fa chiedendogli di dire che cosa ci sia dentro una brocca chiusa, dove aveva messo un ranocchio; al che abbiamo una nuova autoallocuzione di Hariśarman, sulla falsariga della precedente alla propria lingua: «O ranocchio, per te, che sei un poveraccio privo d'aiuto, questa brocca è quel che ti farà morire di morte violenta»,<sup>5</sup> ma tutti intendono che abbia "indovinato": lingua e ranocchio<sup>6</sup> segnano il filo del racconto ricorrendo colonnarmente nell'analoga casella narrativa.

La brocca del *KathāSS* è lo stagno di RV VII, 103, e l'acqua è anche secondo la concezione vedica la fonte della parola – chissà se lo stagno dei ranocchi di RV VII, 103 non sia uno creatosi proprio ai margini della Sarasvatī, la fiumana (la 'ricca di stagni') che rimane in tempi più tardi la dea dell'eloquenza e della cultura? Certo, *sarasī* in *2b* lo suggerisce, tanto più che si può notare che questo *hapax* con variante in *-ī-* (loc. *-ī-i-*), come *sārasvat-ī-*, del normale *sāras-* (usato in *7b*) ha la sua terza sillaba in corrispondenza colonnare con la sillaba *vat*<sup>o</sup> nel verso seguente. Comunque sia ai ranocchi, che hanno la loro *yóni-*, la loro 'sede' propria, nell'acqua come la Parola lo dice di sé nel suo famoso autoelogio in RV X, 125: *māma yónir apsv àntāḥ samudré*, il poeta vedico affida il ruolo di dominatori appunto della parola – dominatori, è il caso di dirlo, data la frequenza ossessiva con cui verbi e sostantivi del

5. Traduzioni da *KathāSS*, vol. I, 329-330.

6. I ranocchi sono menzionati anche poco prima dell'attacco di questa storia (str. 78; qui, *bheka-*, altra denominazione della 'rana', testimoniata a partire dalle *Upaniṣad* – d'ora in poi *Up.*), sotto una luce non favorevole; rispetto a questa menzione in qualche modo anticipatoria, la conclusione del racconto su Hariśarman va in qualche modo a "riabilitare" i batraci. Un filone che li connota sfavorevolmente sembra iniziare al livello delle *Up.*, cf. *Maitrī-Up.* I, 4 «io sono nel *samsāra* come un ranocchio [*bheka-*] in un pozzo [*udapāna-*] nero»; *udapānamandūka-* nei *gāna* a Pāṇini.



‘dire’ (soprattutto *vad-* e *vác-*) ricorrono lungo tutto il componimento dalla prima all’ultima stanza, cominciando appunto con *vácam* e *avādiṣuḥ* (1c e d), proseguendo alla stanza 2 con il verso dei ranocchi assomigliato al muggito (*māyūḥ*, v. a) delle vacche – la vacca/parola, cf. qui sotto – e via via fino alla 10ª e ultima stanza, dove si chiude il cerchio della simbologia della parola con il ranocchio che ha il muggito di una vacca o di un bue e un altro che ha il belato di un capro (ancora *māyū-* in entrambi casi, v. a). Né l’inno del VII libro del RV è isolato nel presentarci ranocchi o rane parlanti: ranocchi parlanti «dall’acqua» sono menzionati anche in un inno del X libro (166, 5, su cui si tornerà) e specialmente, per le ulteriori considerazioni che si avrà occasione di fare al riguardo, in un inno atharvavedico inteso a ottenere pioggia abbondante (*Atharvaveda* – d’ora in poi AV –, rec. *Śaunaka* – d’ora in poi Ś – IV, 15), dove delle rane (qui, femmine) sono invitate a ‘parlare’ (*upaprāvada*, *vada*, 14ab), non casualmente dopo una ripresa, nella stanza immediatamente precedente, della prima stanza dell’inno rigvedico alle rane.

In questa stessa stanza atharvavedica l’invito alle rane a parlare è accoppiato con l’altro invito a ‘nuotare’ (*plavasva*) «in mezzo allo stagno [*bradā-*]»: la connessione fra l’acqua e la parola appare qui particolarmente pertinente, fra l’altro,<sup>7</sup> per via della specificazione che vi si dà del nuoto delle rane *vigr̥h̥ya catúrah padāḥ* ‘stendendo le quattro zampe’, vivacemente realistica, certo, ma che non può non ricordare la divisione in quattro *padā-* (*catvāri* [...] *padāni*) ‘impronte (delle zampe)’ della parola-vacca in RV I, 164, 45a; e non solo: dalla terminologia qui impiegata si dipana un filo che raggiunge ancora un altro tipo di documentazione.

In sanscrito vi sono due radici, *plu-* (EWAia *PLAV*, da cui la forma verbale qui impiegata, *plavasva*) e *pru-* (EWAia *PRAV*).<sup>8</sup> Della prima è particolarmente proprio il significato di ‘nuotare’ (e, nell’aria anziché nell’acqua, ‘librarsi, essere sospeso’), della seconda quello di ‘saltare’; ma uno scambio fra le due si verifica ripetutamente, fino a determinare, nel verbo dall’epica in poi, il collasso di *pru-* in favore di *plu-*.<sup>9</sup> Sulla scia di Gotō 1987, 212, che ha fatto notare una serie di casi in vedico in cui entrambi i significati si adattano al contesto, si può far rientrare nella medesima casistica anche l’attestazione di AV IV, 15, 14, dove il fenomeno si manifesta in una forma del tutto particolare, nella sovrapposibilità delle sequenze trisillabiche dei due imperativi nei due versi dispari, °*PRĀ-Vada* in *upa-prā-vada* ‘rivolgi la parola!’ e *PLAVasva* ‘nuota!’, dove, aldilà della scansione morfologica, si mette in evidenza lo scambio *prā-v/plav*: le rane, in effetti, oltre che nuotare, tipicamente saltano.

7. Per la menzione dello *bradā-* si può ricordare l’epiteto *bradēcakṣuḥ* delle donne-poetesse nell’inno di Urvāśī e Purūrávas (6b), secondo l’interpretazione data in Maggi 1979, 67-108 e in partic. 81-90.

8. EWAia II, 194-196.

9. Gotō 1987, cit. in EWAia II, 195.



Ora questo saltellare delle rane, più tardi, diventa nientemeno che un termine della grammatica: Patañjali usa il termine generico *maṇḍūkagati-* ‘che va con l'andatura delle rane’<sup>10</sup> per indicare regole che si applicano “saltando” più di un *sūtra* della grammatica di Pāṇini, ma dopo di lui il termine usato è *maṇḍūkapluti-*;<sup>11</sup> non è, questa, la *pluti* più nota nella grammatica indiana, la protrazione di una vocale, che ‘resta sospesa’, ma è un'altra, il ‘salto’ (dei *sūtra*); d'altra parte, il fatto che sia usata la forma con *l*, anche tenendo presente che nei nomi, a differenza che nei verbi, vi è maggiore resistenza alla confluenza delle due radici (Gotō 1987, 213), potrebbe rimandare a qualcosa d'altro, a quello stagno o lago dove nuotano i ranocchi e che qui è il lago della grammatica di Pāṇini, il lago della lingua.

Una parentesi etimologica non sembrerà qui inopportuna. In germanico e in altre lingue europee il nome della rana muove da una radice *\*pru-*: ted. *Frosch*, ingl. *frog* ecc. Secondo Mayrhofer (EWAia II, 195-196) queste forme sarebbero da separare da sscr. *plu-*, che andrebbe non solo con lat. *pluit* ecc., ma anche con a.irl. *lu-* ‘bewegen’ ecc., e da cui si sarebbe sviluppato secondariamente *pru-*, associato dapprima prevalentemente al significato di ‘saltare’ (per poi essere, come si è detto, “riassorbito” dall'altro). La separazione può, forse, essere riconsiderata: la specificità dell'applicazione in sanscrito di *plu-* (con *pru-* in sottotraccia) al movimento della rana, che ci mostrano le testimonianze testuali, sembra fare da *pendant* alla denominazione della rana da *\*pru-* in ted. *Frosch* ecc. È possibile che una sovrapposizione analoga a quella evidente nella documentazione del sanscrito si fosse già verificata nel corso di una storia linguistica ancora indoeuropea, anche in assenza delle condizioni diastematiche proprie dello scambio *r/l* in sanscrito.<sup>12</sup> Il ‘saltare’, d'altra parte, è, ancora in base alle testimonianze testuali indiane, qualcosa di intrinseco alla rana e iscritto in qualche modo nel nome stesso. Nel passo infatti dello ŚB già rammentato in cui si tratta dell'azione rituale, nel corso dell'Agnicayana, volta all'«acquietamento» di Agni, l'etimologia domina il discorso commentariale ed è del tutto esplicita nel caso degli altri due elementi che, insieme con la rana, valgono al fine di tale «acquietamento», le piante dette risp. *vetasá-* e *āvakā-*: si tratta di due piante acquatiche e questo è l'ovvio motivo di quel loro impiego, ma il *Brāhmaṇa* lo scorge riflesso nel loro nome, poiché, nell'originaria fondazione dell'altare di Agni, le acque avrebbero perso la loro umidità (*āvān* [...] *kām agāt* → *āvākkāḥ* → *āvakāḥ*) e un albero lo doveva sapere (*vettu sām vettu* → *vetasá-*). A proposito

10. La prima volta commentando Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī* (d'ora in poi *Aṣṭ.*) I, 1, 3 (1).

11. Cf. i riferimenti in PW V, col. 452. Il termine dipende comunque sia dal testo stesso di Patañjali ([...] *utplutya* [...]).

12. Che al livello indoeuropeo *\*pru-* sia associato esclusivamente a ‘saltare’ e che in sanscrito ‘saltare’ lo sia prevalentemente alle forme con *r* deve essere considerato un dato primario. Due radici indoeuropee diverse, ciascuna con discendenti in sanscrito rispettivamente con *l* e con *r*, secondo LIV<sup>[1]</sup>, 438-439; 445.

della rana non c'è etimologia esplicita ma si dice che le acque *sámaskandan* 'gocciolarono' (detto di liquidi, ma 'saltarono' se detto, p.e., di rane) e diventarono ranocchi (*maṇḍūkāḥ*), dove *sáMASKANDan* contiene una sorta di anagramma del nome delle rane, in particolare tenendo conto dell'impiego isolato di *sám+skand*<sup>13</sup> e posto *ṇd-nd*; tale verbo, non composto e all'intensivo, era già usato in RV VII, 103 (*kániṣkan*, 4c).

Chiudendo la parentesi etimologica riguardo alla "pluti-" delle rane – ma sui loro «salti» si ritornerà –, c'è d'altra parte da aggiungere, sempre a proposito di terminologia metalinguistica, che in RV VII, 103 stesso tale terminologia non si esaurisce probabilmente con i termini più generali quali *vác-* ecc. di cui abbiamo detto. Al v. 3d l'attività dei ranocchi è precisata attraverso un gerundio, *akkhalūkyā* 'facendo akkhala'. Questo che pare essere il verso dei ranocchi è stato interpretato da Thieme, in un lampo di geniale inventiva a lui consueto, come la pronuncia pracritizzante di sscr. *akṣāra-* 'sillaba'.<sup>14</sup>

Una possibile eco dalla letteratura posteriore proviene, a proposito di questa relazione delle rane con la sillaba, da uno strato di letteratura che è ancora vedico: una delle *Up.* antiche – fra le meno antiche di quelle antiche, il cui posto nella storia della filosofia indiana è rimasto assicurato dalla glossa (*Kārikā*) di Gauḍapāda – si intitola *Māṇḍūkya-Up.* Il riferimento è al nome di un dotto di quei tempi vedici,<sup>15</sup> e, mentre la scuola dei Māṇḍūkāyana/Māṇḍūka,<sup>16</sup> per quel poco che se ne sa, è collegata al RV, la *Māṇḍūkya-Up.* è tradizionalmente assegnata all'AV;<sup>17</sup> ora, ciò di cui si occupa questa *Up.* – sarà un caso – è la sillaba, precisamente la sillaba per eccellenza, la sillaba *om*, divisa in quattro parti, tre fonetiche (*a, u – a+u → o – e m*) e una quarta a "fonema zero", che rappresenta la totalità delle altre tre.<sup>18</sup> Sarà, ripetiamo, un caso, ma resta il fatto che dal nome della rana si è originato un filone onomastico di cui sono rappresentanti specialisti vedici della parola, per giunta particolarmente versati nella fonetica, per quanto si sa di Māṇḍūkeya<sup>19</sup> e considerata l'esistenza di un trattato di fonetica uscito da tale scuola, la *Māṇḍūkīśikṣā*, che «insegna una

13. Solo qui secondo il dato del PW.

14. Thieme 1954. Per il tipo di costruzione soggiacente a questa forma cf. Balles 2006, 52; 63; 65.

15. *Up.* Olivelle 1996, 288. Tale nome appare altrove come Māṇḍūkeyā o Māṇḍūkāyana (Māṇḍūkāyani in ŚB X, 6, 5, 9; cf. PW V, col. 698) o anche semplicemente Maṇḍūka (dato come nome di uno ṛṣi, da cui il nome della scuola Māṇḍūka, accanto a Māṇḍūkāyana, cf. PW V, coll. 697-698; Maṇḍūka anche nel patronimico Māṇḍūki, accanto a Māṇḍūkā, *Aṣṭ.* IV, 1, 119; 19, cf. PW, lg. cit.), cf. Renou 1947, 21, n. 1; 53.

16. Cf. nota prec.

17. Cf. Renou 1947, 84, n. 2; *Up.* Olivelle 1996, lg. cit.; la *Māṇḍūkīśikṣā*, su cui cf. qui sotto nel testo, è tuttavia collegata all'AV, cf. Renou, *ibid.*, 80, n. 2.

18. Cf. van Buitenen 1959, in partic. p. 182 per la testimonianza di questa *Up.*

19. Cf. Renou 1947, 21, n. 1; 23. Sugli insegnamenti di Hrasva Māṇḍūkeya nell'*Aitareyāranyaka* cf. Deshpande 1996, 160.

teoria generale del tono e più particolarmente del tono musicale». <sup>20</sup> La dialettica dell'unità/pluralità, caratteristica delle speculazioni della *Māṇḍūkya-Up.* sulla sillaba *om*, è peraltro una tematica che compare già anche nell'inno alle rane, anche se rispetto a un altro piano della lingua, la semantica o, meglio, il rapporto fra nome e referenza: qui, quella problematica del rapporto fra unicità del nome e molteplicità dei referenti o, viceversa, fra molteplicità dei nomi e unicità del referente, a cui così spesso si volgono i poeti vedici, <sup>21</sup> è incarnata dalle rane stesse, riguardo al primo dei due aspetti della problematica (unicità del nome e molteplicità dei referenti):

Uno muggisce come un bue, un altro bela come un caprone, uno è screziato, un altro di loro [dei ranocchi] è (tutto) verde; pur portando lo stesso nome sono di forma diversa [*samānām nāma bibhrato vīrūpāb*]; colorano, parlando, la voce in molti modi (VII, 103, 6).

Troviamo la stessa terminologia, al di fuori dell'India, in Eschilo, per esprimere, qui, il rovescio del rapporto: nel *Prometeo incatenato* l'eroe si riferisce alla propria madre con i nomi di Θέμις καὶ Γαῖα, perché, dice, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία. <sup>22</sup>

Torniamo alle «sillabe» delle rane, proseguendo con il rilevare che, se la sillaba acquisisce via via in tutto un filone di speculazione indiana il ruolo di principio universale (van Buitenen 1959), nel RV la riflessione sulla sillaba parte dal ruolo che questa svolge nella composizione poetica, come elemento fondante del metro, cf. I, 164, 23:

Che l'(orma) della *gāyatrī* fu riportata sull'(orma) della *gāyatrī*, o l'(orma) della *triṣṭubh* fu foggiate in base all'(orma) della *triṣṭubh*, o che l'orma della *jagatī* fu rimessa nell'(orma) della *jagatī* – coloro che sanno questo ottengono l'esenzione dalla morte prematura. <sup>23</sup>

Ora se c'è una competenza delle rane rispetto alle sillabe, cioè rispetto all'arte poetica, questa competenza è però espressa in un modo singolare, con una forma della parola caratterizzata da un fonetismo, come si è detto, di tipo medio-indiano: alla sollecitazione rivolta ai ranocchi dal dio della pioggia Parjanya – in sanscrito, se l'indicazione di quel che il dio fa, nel sanscrito nel poeta, può essere in qualche modo dentro il suo nome stesso (i ranocchi pronunciano la loro parola 'sollecitata

20. Cf. Renou, *ibid.*, 80, n. 2, con riferimenti.

21. Cf. Maggi 2016, 66 e n. 67.

22. Vv. 209-210; ripreso da Euripide, *Melanippe saggia*, fr. 484: οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφή μία. Similmente nel papiro di Derveni si legge (col. XXII, v. 7 ss.): Γῆ δὲ καὶ Μήτηρ καὶ Πέα καὶ Ἥρη ἢ αὐτῆ ἐκλήθη δὲ / Γῆ μὲν νόμωι, Μήτηρ δ' ὅτι [...].

23. *amṛtatvām*, cf. Lazzeroni 1988, 195=77.

da Parjanya': *parJĀNYA-JINVitām, 1cd*) –, i ranocchi rispondono in pracrito in 3a: un altro aspetto biplanare – o multiplanare – della lingua, qui riferito alla variazione diastratica, che sembra singolarmente reiterarsi in un inno atharvavedico già citato, Ś IV, 15. Nel luogo di quest'inno in cui le rane sono invitate dapprima, come si è già ricordato, a «parlare» (14ab) e subito dopo (c) a «nuotare», ci si rivolge poi loro (15ab) con una serie di vocativi, uno dei quali, con una lieve variante, già in 14: *khānvakhāzi khāimakhāzi [...] taduri*. La ripetizione di *kha* richiama alquanto da vicino la geminata *khkh* in *akhkhalikṛtyā* di RV VII, 103, 3c e invita a cercare una soluzione che superi quella della «Nachahmung des Quakens der Frösche» (EWAia I, 444; 641) anche per i termini di AV(Ś) IV, 15, 15 – o più precisamente consideri la possibilità che, dietro a un verso da rane, vi sia una lingua.

Peraltro, anche in Aristofane il verso delle rane: βρεκεκεκεξ κοάξ κοάξ (vv. 209-210 e *passim* nel seguito fino al v. 267) nasconde il loro appellativo, che dà il titolo alla commedia, βάρραχοι: il nesso occlusiva + ρ e la ricorrenza di due vocali uguali, α – α, nella prima parte del nome sono riprese dal nesso β + ρ, dove a τ è sostituita la consonante con cui il nome inizia – si aggiunga che di questo vi sono varianti del tipo βράταχος –, e dalla sequenza di ε; il segmento °αχο- nella seconda parte del nome è anagrammato in κοάξ, dove il soffio della velare aspirata è in certo modo ripreso in forma rafforzata da [s] dopo l'ultimo [k].

Nel caso delle rane atharvavediche si tratta, a quel che pare, di nomi propri, i primi due dei quali possono essere analizzati come composti con secondo membro *khā-* 'apertura', qui nel corpo (cf. AV(Ś) X, 2, 1; 6) e quindi l'orifizio boccale, considerata la sua spiccatezza nella rana.<sup>24</sup> Quanto al primo termine, in *khānvakhā-khānva-* è già in isolamento un nome proprio, precisamente, nella forma *kānva-*, di una famiglia sacerdotale da cui sono usciti componimenti raccolti nel RV – si ricorderanno i ranocchi-brahmani dell'inno rigvedico VII, 103 – ed è stato interpretato come un pracritismo, da «\*(s)kr̥nva- 'tuend, (magisch) wirkend, antuend'»,<sup>25</sup> dove l'assenza risp. presenza di \*s- iniziale frutta le forme senza l'aspirata rispettivamente con l'aspirata:<sup>26</sup> sicché prende consistenza un significato, per l'intero composto, possessivo giusta la posizione attesa dell'accento,<sup>27</sup> 'che ha l'orifizio (boccale)

24. Nella terminologia tecnica dei *Prātiśākhya* il *khāḥ kaṇṭhasya* 'apertura della gola' è nome della glottide, cf. Allen 1965, 33.

25. EWAia I, 293. Su questa etimologia continua tuttavia a non esservi accordo, cf. AV (*Paiṭṭhalāda*, d'ora in poi P), VI-VII Griffiths 2009, 368. Una connotazione negativa dei *Kaṇva* (cf. *ibid.*) potrebbe comunque sia delineare un antagonismo fra le due rane dai nomi paralleli.

26. L'aspirata già nella forma di partenza nel caso di RV *khilā-* < \**skhlā-*, cf. Maggi 1983, 133. Sscr. *k-* ~ pracr. *kh-* all'iniziale anche al di fuori, peraltro, di questo specifico sviluppo, cf. Pischel 1981, 175-176.

27. *khānvakhā-*: l'ulteriore accento sulla terza sillaba è dovuto alla protrazione – *pluti* – in sillaba finale, cf. Lanman in AV(Ś) Whitney-Lanman 1993, vol. I, 175.

attivo'. Ci si viene dunque a trovare in linea con l'*akḥkhalīkṛtyā* di RV VII, 103, 3c nell'interpretazione di Thieme e, sullo stesso modello, anche *khāima-* nel secondo nome, *khāimakhā-*, diviene interpretabile come ipersanscritizzazione o risanscritizzazione – *vrddhi* iniziale –<sup>28</sup> a partire da *\*khema-* a sua volta da *kṣema-*, attestato in sanscrito fin dal RV con il significato di 'base' e 'sicurezza, salute, ecc.'; vi è tutta una quantità di nomi propri composti in sanscrito con *kṣema-* al primo membro, fra i quali, p.e., il nome del poeta Kṣemendra o, più strettamente pertinenti come formazione, Kṣemakarṇa o Kṣemadarśin: se in questi ultimi si tratta dell'orecchio o della vista,<sup>29</sup> in *khāimakhā-* si tratterebbe della bocca, dunque 'che ha l'orifizio boccale in ottimo stato' o qualcosa del genere. I due nomi, *khāṇvakhā-* e *khāimakhā-*, specchiati nella formazione, lo diverrebbero anche nel significato. Il terzo nome, *tāduri-/tāduri-*, si distacca dagli altri due solo perché non è un composto e suona diversamente, ma per il resto sembra difficile non metterlo in parallelo con ved. *tāturi-* 'vittorioso' e non considerare quindi il suo *-d-* come dovuto a un primo stadio di indebolimento delle occlusive sorde intervocaliche proprio della fase medio-indiana (Bloch 1965, 80) – le quali alla fine, tranne le retroflesse, generalmente cadono nella maggior parte dei dialetti (Pischel 1981, 163).

Queste rane pracritofone suscitano un'altra eco che si ripercuote dalla letteratura posteriore. Nel dramma classico non è usata un'unica lingua, ma più d'una: accanto al sanscrito, parlato dal re e dal brahmano, diversi dialetti pracriti, parlati dagli altri personaggi o nelle parti cantate. Le rane, in effetti, sono maestre non solo in generale nell'arte della parola, ma specificamente in un determinato genere di arte letteraria, quella del dialogo, come si dichiara in RV VII, 103 lungo una sequenza compatta di versi: in 2cd «il vocio dei ranocchi si accorda come il muggito delle vacche con i loro vitelli», dove la comparazione sembra rimandare al muggito della vacca in risposta a quello del vitello che la cerca; in 3cd «un ranocchio va a parlare con l'altro come il figlio va dal padre»: la comparazione verte qui, come già si è anticipato, sul tema dell'istruzione,<sup>30</sup> che al livello alto consiste, fra l'altro, in un ripetere da parte del figlio-allievo i versi insegnatigli dal padre-maestro, con esatta sillabazione (*akḥkhalīkṛtyā*, v. c, ma alla fine anche sicuramente in buon sanscrito); in 5ab «l'un di loro ridice il detto dell'altro come chi lo fa con uno che già sa, per imparare» (e in c si prosegue: «tutto questo di loro è come un insieme di pezzi uniti con successo»); in 4d «il ranocchio maculato mescola la voce con quello (tutto) verde».<sup>31</sup> Si può ricordare come nelle *Rane* di Aristofane Dioniso finisca per

28. Cf. Renou 1952, 168. È da notare peraltro l'alternanza breve/lunga nel terzo nome, *tāduri* in 15b, *tāduri* in 14b.

29. Sul tipo di *priyadarśin-* cf. AiGramm II, 1, 121-122; *Nachtr.*, 38.

30. Cf. Jamison in RV Jamison–Brereton 2013, vol. II, 1012. Sulla pedagogia vedica antica cf. inoltre Maggi 2014, 31-32, a proposito di RV X, 95.

31. Cf. anche il verso *a* nell'interpretazione di Thieme (RV Thieme 1964, 62 e n. 4 a p. 63: «Der

“saper” ripetere il verso dei batraci. Un contesto ugualmente di dialogo, ma di tipo diverso da quello a cui rimandano le stt. 3 e 5 di VII, 103, vede di nuovo coinvolti i ranocchi in RV X, 166, 5: qui la situazione a cui ci si riferisce è quella della giostra oratoria per la scelta del re (precisamente di un *vi-rāj-*, 1d), dove chi parla nell’inno prega di prevalere sui suoi ‘rivali’ (*sapātnānām*, 1b; *sapatnabhā*, 2a) e alla fine appare nelle vesti del vincitore, che ordina agli sconfitti di parlargli dal basso in alto «come ranocchi dall’acqua». <sup>32</sup> La stringatezza del paragone è anche la prova della naturalezza con cui questa figura animale può essere richiamata come rappresentativa di contesti dialogici di vario tipo. Si aggiunga, come già si è detto, che queste rane vediche, oltre che parlare e dialogare, ovviamente saltano, cioè, nella loro maniera, danzano, aggiungendo alla ritmicità del loro «sillabare» il corrispettivo moto del corpo: sono dunque un “coro” nel senso che il termine ha nel teatro greco (cf. inoltre indicazioni “di regia” quali quelle che collocano i ranocchi di RV VII, 103, mentre sono impegnati nella loro performance vocale, *abhītaḥ* ‘da una parte e dall’altra’ dello stagno – due “semicori”? – in 7b e li fanno ‘stare intorno’ – *pāri śṭha* –, celebrandolo, al giorno della pioggia nella semistanza successiva). <sup>33</sup>

Il dramma indiano classico fornisce un altro punto di aggancio, che ci si azzarderà a sviluppare. Il terzetto delle rane dell’AV è costituito da 1+2: lo mostra già la forma dei nomi, e che una delle tre, quella con il nome di tipo diverso dalle altre due, abbia anche una maggiore importanza è indicato dal fatto che il poeta le rivolge il suo appello reiteratamente, dapprima da sola (al v. 14b), poi insieme alle altre due componenti del terzetto; essa è anche quella che sta ‘in mezzo’ (*mādhye*, 14c e 15b). Nel prologo del dramma classico come prescritto dal *Nāṭyaśāstra* (d’ora in poi *Nāṭyaś*) – il manuale di drammaturgia attribuito al mitico Bharata, anteriore, almeno nel suo nucleo, a tutti i drammi pervenuti e quindi di grande importanza documentaria – <sup>34</sup> compaiono tre figure, il direttore e i suoi assistenti, che nella parte denominata *trigata* mettono in scena una disputa, decisa poi dal direttore che funziona da giudice, nella quale l’uno dei contendenti «critica» le parole dell’altro (Kuiper 1979, 192). La prima parte, precedente al *Trigata*, del prologo mette in luce la natura di questi due assistenti. Si tratta, in questa prima parte del prologo, in realtà di una cerimonia religiosa, in cui si onora la bandiera di Indra vittorioso sugli Asura, gli avversari degli dèi (i Deva); fu in seguito a questa vittoria che, nel mito riferito nel *Nāṭyaś*, fu celebrata la prima festa della bandiera di Indra in occasione

eine von zweien nimmt den anderen auf»), ritenuta plausibile, anche se non accolta, da Renou 1967, 113.

32. Cf. AV(P) XIX, 47, 14-15.

33. Sulla danza nel *Veda* cf. Meli 2013, 9-20, in partic. p. 10 a proposito di Indra che si muove al ritmo dell’*anuṣṭubh* (RV X, 124, 9).

34. Cf. Kuiper 1979, 118. L’opera di Kuiper è fondamentale per la messa in valore dei dati documentari offerti dal *Nāṭyaś*. Per la datazione del *Nāṭyaś* cf. più recentemente Steiner 2011-2012, 8 e n. 13 con i rinvii bibliografici ivi.

della quale ebbe luogo altresì la prima rappresentazione drammatica (Kuiper 1979, 143). I due assistenti del direttore impersonano i personaggi principali della contesa cosmogonica primordiale, reiterata ritualmente dal dramma primitivo. L'uno impersona Indra, portando la sua bandiera (il *jarjara-*), laddove una delle tre rane dell'AV sarebbe, secondo l'ipotesi fatta, la «vittoriosa»: *tāturi-* è detto due volte nel RV di Indra e nel contesto del mito che si riflette nel prologo del dramma classico il 'vittorioso' non potrebbe essere che Indra. Tuttavia, nel contesto dell'inno atharvavedico, chi si manifesta come «vincitore» è piuttosto Agni: in *10cd* è di Agni che ci si augura che 'vinca' (*vanutām*) la pioggia, il respiro e – lo si noti rispetto a quello che si dirà fra poco – l'*amṛta-*, il 'succo di vita', l'ambrosia; comunque sia, il patrono divino della rana chiamata la «vittoriosa» resterebbe coerente con il nome, perché, dei cinque passi del RV che testimoniano l'aggettivo *tāturi-*, in due, si è detto, si tratta di un epitetico di Indra, ma ugualmente in due appunto di Agni. Facendo dunque un'inevitabile tara preliminare sull'allineamento delle corrispondenze, consideriamo l'altro dei due assistenti del direttore nel prologo del dramma, il quale porta la brocca d'oro, da cui a un certo punto versa l'acqua sul direttore stesso; la brocca è il simbolo del mondo sotterraneo di Varuṇa e l'assistente che la porta impersona Varuṇa (Kuiper 1979, 166-168) in quanto l'Asura per eccellenza (sarà lui che più tardi nel corso della rappresentazione diventerà il cosiddetto "buffone" del dramma, il *vidūṣaka-*, e che perderà la disputa del *Trigata*): in AV(Ś) IV, 15, alla st. 12, il «nostro padre Asura», identificato come Varuṇa da quella che sembra essere una glossa penetrata nel testo,<sup>35</sup> è pregato di versare l'acqua da recipienti, detti *gārgāra-* (in un inciso: «sbuffino<sup>36</sup> i *gārgāra-* delle acque», v. *b*).<sup>37</sup> Gli dèi delle stt. 10-11 sono tre: Agni nella veste del «vincitore» (st. 10), Prajāpati (vv. 11*ab*), Parjanya, «stimolatore della parola» in 13*c* = RV VII, 103, 1*c* e probabilmente implicato anche sopra, ai vv. 11*d* + 12*abc*,<sup>38</sup> ma reinterpretato durante la fase stessa di costituzione del testo atharvavedico come Varuṇa; le rane di 15*ab* sono tre e che le rane stiano in rapporto con i tre dèi in modo comparabile a quello in cui stanno il direttore e i suoi due assistenti, nel prologo del dramma classico, rispetto agli dèi che loro corrispondono (il direttore impersona Brahmā, cf. Kuiper 1979, 167) sembra potersi arguire dalla st. 15, dove, dopo i vocativi dei nomi delle tre rane, che occupano interamente i vv. 15*ab*, compare, in modo apparentemente sconnesso,

35. Cf. Whitney in AV(Ś) Whitney-Lanman 1993, 174; il nome al vocativo *varuṇa* manca nel testo corrispondente della P (V, 7, 11, cf. AV[P] V Lubotsky 2002, 47).

36. Così Whitney, *ibid.*

37. Cf. anche *kósam*, 16*a*.

38. P V, 7, 10 manda Ś 12*a* con Ś 11, mantenendo così uniti i tre versi (P 10*cde* = Ś 11*cd* + 12*a*) ripresi da RV V, 83, 6*bcd* (cf. AV[P] V Lubotsky 2002, 46-47). RV V, 83 è appunto un inno a Parjanya e, oltre alla st. 6, anche il v. *c* della st. 7 è ripreso e ampliato in questa sezione del testo atharvavedico, cf. Ś 12*bc* = P 11*ab*.



l'ulteriore vocativo, plurale, *pitaraḥ* 'o padri' (*varṣāṃ vanudhvam pitaraḥ* 'vincete la pioggia, o padri'): *pitaraḥ* riprende *pitā* di 12a, epiteto, probabilmente, di Parjanya, e *varṣāṃ vanudhvam* riprendono non solo *varṣāṃ vanutām*, detto di Agni in 10c, ma anche, con allusione fonetico/etimologica, *varṣṇaḥ (ásvasya)* 'dello stallone' (si tratta del suo seme, che ci si augura che «gonfi»), in coda, 11c, ai due versi su Prajāpati (o lo stallone è Prajāpati stesso?).<sup>39</sup> Si noti inoltre la forte assonanza dei due nomi di dèi Parjanya – Prajāpati, che isola il nome di Agni come, nei nomi delle rane, Khaṇvakhā e Khaimakhā rispetto a Tādurī/Tādurī.

Ora, se il *gārgara*-<sup>40</sup> è un recipiente – di pelle – che altrove specificamente serve come contenitore per il burro o proprio per fare il burro, dato che nell'epica la parola significa 'zangola', in AV(Ś) IV, 15 il termine è applicato metaforicamente all'acqua della pioggia, che contiene i principi vitali (Parjanya, il dio della pioggia, è padre di Soma e il *soma* stesso)<sup>41</sup> allo stesso modo in cui il latte "contiene" il burro come sua "essenza" e l'oceano viene "burrificato" nel mito primordiale per estrarne l'*amṛta* (anche se il procedimento – e insieme il tipo di strumento – implicato dalla cooperazione forzata di Deva e Asura nel mito dell'Amṛtamanthana è diverso dall'ancor più rudimentale procedimento dei tempi vedici, cf. Kuiper 1979, 105; Klaus 2000, 188). In AV(Ś) IV, 15 ricorrono, in due versi contigui, sia il termine *amṛta*- (che Agni deve «vincere», vv. 10cd) sia quello per 'oceano' (*samudrā*-, s'intende l'oceano celeste: Prajāpati è pregato di «mettere violentemente in movimento [*ardayāti*] il contenitore delle acque [*udadhi*-], mandandole giù dall'oceano», vv. 11ab); *gārgara*- segue alla st. 12. La vicenda mitica dell'Amṛtamanthana è precisamente, secondo una tradizione confluita nel *NāṭyaŚ*, l'oggetto del primo dramma recitato al mondo, composto dal dio Brahmā e messo in scena da Bharata e i suoi figli (cf. Kuiper 1979, 195) in occasione, lo si è accennato, della prima festa della bandiera di Indra. Il termine usato per designare quest'ultima sulla scena teatrale, *jarjara*- (altrimenti *indradvaja*-)<sup>42</sup> si sovrappone per di più singolarmente a *gārgara*-. Anche se i due termini non hanno a che fare etimologicamente fra loro (il *jarjara*- è un bambù spezzato, quindi "invecchiato"), rimane di qualche pertinenza il fatto che, come l'asta della bandiera di Indra, dopo la vittoria del dio sulle forze del caos, funge da asse cosmico (cf. Kuiper 1979, 130; 139; 141) così il ruolo di bastone per sbattere l'oceano, nel mito dell'Amṛtamanthana, è svolto dal monte

39. Nel testo rigvedico corrispondente (cf. la nota precedente) lo stallone sembra essere Parjanya, dato che in V, 83, 7a la divinità a cui è dedicato l'inno, cioè Parjanya, è pregata anche, oltre che di 'tuonare' (*stanāya*), di 'mettere il germe' (*gārbham ā dhāḥ*), ma nella redistribuzione dei versi operata dalla Ś potrebbe trattarsi di Prajāpati.

40. Un unico *gārgara*- nelle *Sambhitā*, cf. Klaus 2000, 187-189; cf. inoltre Knobl 2009, 168-172.

41. Cf. Polsky 1981, 5-6; 124 e n. 35 con ulteriori rinvii interni.

42. Sui due termini, *dhvaja*- e *jarjara*-, cf. Kuiper 1979, 142.



Mandara, che ha a sua volta la funzione di pernio cosmico.<sup>43</sup> Secondo, comunque sia, l'indicazione temporale più antica raggiungibile, la festa della bandiera di Indra era celebrata – dagli uomini, dopo la sua prima celebrazione divina – durante la stagione delle piogge e l'indicazione rimase tenace al punto da continuare a essere usata incongruamente anche quando la data cambiò (cf. Kuiper 1979, 136, cf. 132): si tratta appunto del tempo dell'anno che comincia con il giorno celebrato dai ranocchi di RV VII, 103.

La connessione con il rituale è del tutto esplicita sia in RV VII, 103, sia nel coro delle rane di Aristofane: in RV VII, 103 nelle ultime quattro stanze si fa menzione di un sacrificio di *soma* (7a *atirātré* [...] *sóme* 'in occasione del [sacrificio di] *soma* che dura di notte': una qualificazione che nel rituale classico diventa precisamente il nome di un tipo di sacrificio di *soma*; 8a: i ranocchi sono assimilati, nelle loro prestazioni vocali, a brahmani *somínah* 'attivi nel [sacrificio di] *soma*'; 10d *sahasrasāvē* 'in occasione della spremitura di mille [succhi]')<sup>44</sup> e del sacrificio detto *pravargya* – nel rituale posteriore, dove è integrato nel rituale somico (cf. Lubin 2001, 577-578) – ma evidentemente già connesso con questo al livello del RV – (8c, dove i ranocchi sono assimilati a *adhvaryāvah* 'celebranti', o già un determinato tipo di celebranti, *gharmínah* 'attivi con il recipiente detto *gharmá*', che è l'utensile caratteristico del sacrificio *Pravargya*; ancora *gharmāḥ* 9d).<sup>45</sup> Il "canto" (ἀοιδάν, v. 214a) che le rane di Aristofane intonano nell'Ade intorno alla barca spinta a remi da Dioniso è quello che già gli hanno "urlato" (ἰαχίσσαμεν, v. 217) il terzo giorno della festa delle Antesterie, il giorno dei Χύτροι, delle 'Pentole', dove è per di più immediata la corrispondenza fra l'avvinazzamento della folla alla festa (ὁ κραιπαλόκωμος [...] λαῶν ὄχλος, vv. 218-219b) e l'ebbrezza del *soma* vedico.

Infine, come le *Rane* aristofanee sono ambientate nell'aldilà, così con l'aldilà sono connesse le rane vediche. In RV VII, 103, 1 le rane sono sollecitate a incominciare la loro attività verbale dopo un periodo, lungo un anno, di 'giacenza' (*saṃvatsarām śasāyānāḥ*, v. a); in uno degli inni più importanti, dal punto di vista mitologico, del RV, X, 124, in cui viene messo in scena il passaggio di divinità appartenenti alla sfera sacrificale e di Varuṇa stesso dal mondo delle tenebre al regno di Indra, nella stanza, anche qui, iniziale, si invita Agni a venire a «questo sacrificio»,

43. Cf. Kuiper 1979, 105. Sull'albero cosmico risp. il pilastro cosmico cf. le precisazioni di Barnes 2014, 124-126. Tale recensione, sostanzialmente negativa, non tocca i punti specifici qui presi in considerazione.

44. Il passo comporta in realtà più piani di lettura, uno dei quali fa riferimento alla fisiologia dei batraci, cf. la nota seguente.

45. Per le corrispondenze fra taluni specifici aspetti di tali assimilazioni e la fisiologia e caratteristiche comportamentali delle rane cf. Jamison 1991-1992. La menzione simultanea del *gharmá*- e di 'notte di osservanza' (*rātrir vrātyāḥ*), insieme con una possibile allusione alle tre spremiture di *soma*, compare anche in un inno atharvavedico, IV, 11, risp. stt. 6; 11; 12, cf. Lubin 2001, 578.

perché ‘per troppo lungo tempo sei andato a giacere nella profonda tenebra’ (*jyóg evá dīrghám táma áśayiṣṭhāh*). Il verbo impiegato è il medesimo e la situazione presenta forti analogie. Quale dei due testi è precedente all’altro? Il libro X costituisce complessivamente l’ultimo supplemento alla raccolta; d’altro lato, VII, 103, anche se fa parte dei libri “familiari”, cioè del nucleo redazionalmente più antico, è fuori ordinamento (cf. Oldenberg 1982, 201) e dunque è anch’esso il risultato di un’aggiunta redazionale. Dato un rapporto fra i due testi, la cosa più sensata, dal punto di vista delle ragioni letterarie, è che VII, 103 riprenda X, 124: i ranocchi si richiamano a Agni, non Agni ai ranocchi. Il verbo *śéte* ‘giacere’ torna in VII, 103 nella stanza immediatamente successiva alla prima, dove si dice che la pioggia va addosso al ranocchio che ‘giace nello stagno come un otre secco’ (*dṛtīm ná śúṣkam sarasí śáyānam*, 2b), rappresentato, cioè, come morto.<sup>46</sup>

In un altro passo rigvedico, dalla serie di inni funerari del X libro (16, 13-14), la rana (14c), con vari tipi di piante (13cd) e con quanto ha una natura rinfrescante (14ab),<sup>47</sup> deve venire nell’area dove un cadavere è stato cremato, ‘rallegrando Agni’ (*agnīm harṣaya*, 14d: detto eufemisticamente?<sup>48</sup> oppure ‘salutandolo’?); nel luogo parallelo AV(Ś) XVIII, 3, 60d *agnīm śamaya* ‘pacifica Agni!’): questa è la più antica testimonianza di un collegamento delle rane con un momento del rituale in cui deve aver luogo l’estinzione di un fuoco (cf. all’inizio del presente lavoro); ci pare molto significativo che questa testimonianza più antica, rigvedica, riguardi il rituale funerario.

Si è visto come i ranocchi si presentino sulla scena di RV X, 103 venendo da quella che appare una «giacenza» nell’aldilà. Nel già citato *NāṭyaŚ* si trovano elencati gli dèi protettori del teatro inteso come edificio e non è più, forse, troppo sorprendente<sup>49</sup> che le divinità che presiedono all’ingresso del teatro siano tutte di-

46. In *Vājasaneyisaṃhitā (Mādhyandina)* XXIV, 36 la rana è detta essere ‘dei serpenti’ (*sarpāṇām*), laddove in un versetto di poco precedente (21) i ranocchi vengono connessi con Parjanya.

47. La serie di forme nominali, al vocativo sing. femm., che occupano 14ab e sembrano tutte aggettivali, sono precedute da sostantivi femm. in 13 (secondo Bloomfield 1893, XL si tratta di una pianta anche in 14ab); AV(Ś) XVIII, 3, che separa le due stanze unite in RV X, 16, fa precedere ai due versi corrispondenti a RV 16, 14ab ulteriori due versi (complessivamente 60, abcd) il secondo dei quali (b) contiene ugualmente un sostantivo femm. (*pruṣvā*, ‘frost’). Sulle varianti dei diversi passi paralleli (oltre a AV(Ś) XVIII, 3, 6+60, anche *Taittirīyāranyaka* VI, 4, 1, 2-3) cf. AV(Ś) Whitney–Lanman 1993, vol. II, 865.

48. Cf. Bloomfield 1893, XL. La permanenza fino ai tempi moderni del rito connesso dalla tradizione a questi versi (cf. Lanman in AV(Ś) Whitney–Lanman 1993, vol. II, 850-851) offre forse uno sfondo di continuità al riecheggiamento dell’antagonismo Agni/ranocchi (*bheka-*) in *Kathāśś* III, 6 = 20, 77; ma qui i ranocchi parlano con voce distinguibile per l’ultima volta, puniti come sono da Agni di aver rivelato agli dei il suo nascondiglio acquatico (*an-abhi-vy-ak-ta-vācaḥ*: cf. *añj-* come applicato alla *vāc-* già nel RV e il nome della ‘consonante’, *vy-añj-ana-*, su cui si veda Maggi 2016, 78).

49. Così pareva a Kuiper 1979, 152.

vinità del mondo infero: Kṛtānta 'Quello che pone fine' e Kāla, il 'Nero' sono «in charge of the lodge at the entrance»; i due principali Nāga, i demoni-serpenti, sono collocati «accanto alla porta»; Yamadaṇḍa o Kāladaṇḍa, il 'Bastone di Yama', re dei morti, o 'del Nero', «sulla soglia»; Śūla, il 'Tridente' (di Śiva) «sopra», presumibilmente ancora con riferimento alla porta; Niyati 'Necessità' e Mṛtyu 'Morte' sono le «guardiane della porta». <sup>50</sup>

È doveroso, a questo punto, cercare di delineare il quadro ricostruttivo indoeuropeo, o almeno indogreco, in grado di giustificare gli elementi comparativi qui messi in luce.

Dell'esercizio della parola facevano parte, in una fase preistorica dello sviluppo della cultura indoeuropea, agoni poetici intesi come rappresentazione e riproduzione rituale del conflitto fra dèi e demoni secondo il mito cosmogonico; nel contesto agonistico, i poeti potevano anche fare le parti di personaggi mitologici, come nei cosiddetti "inni dialogati" del RV,<sup>51</sup> essere cioè in qualche modo attori. Sostanzialmente dello stesso tipo erano le prove a cui era sottoposto l'apprendista poeta al termine del suo studio, in quanto basate su un modello domanda-risposta per il quale ci si può richiamare al *brahmodya* vedico, l'interrogazione a enigmi. Queste due modalità di impiego della parola hanno in comune di collocarsi in un punto di passaggio, nell'ambito del ciclo annuale o della vita di un individuo; si può quindi pensare che rientrassero in una celebrazione comprendente svariate ma coerenti sfaccettature – un evento, questo, particolarmente importante e collocato in un momento significativo del ciclo annuale. Il passaggio oggetto della celebrazione è rappresentato come un passaggio attraverso la morte o il mondo della morte, sia nell'ambito del ciclo annuale, quando le forze del Chaos mettono a rischio il cosmo ordinato e l'ordine deve essere restituito ripetendo ritualmente il mito della sua prima nascita, sia nell'ambito della vita dell'individuo, la cui iniziazione, dove è richiesta, è un rinascere in una nuova vita, dopo appunto un passaggio rituale attraverso la morte. Tale celebrazione poteva altresì essere autorappresentata all'interno della cultura che la esprimeva, attraverso l'impiego di registri eventualmente anche diversi, e a uno di questi poteva appartenere l'impiego di una figura animalesca quale la rana. I motivi della sua emergenza in questo contesto autorappresentativo possono essere anch'essi svariati: uno, sicuramente pertinente al quadro ora delineato, è stato scorto da Janda nello sviluppo semantico che, a partire da un termine di fase comune per 'rana', porterebbe al sscr. *bhrūṇá-* 'embrione' accanto al gr. φρῦνος

50. Cf. Kuiper 1979, 150. Si aggiunga l'«Oceano» (Mahodadhi risp. Samudra in due diversi passi: cf. *samudrá-* nel passo cit. di AV(Ś) IV, 15, 11ab) a cui pertiene il pavimento, cf. Kuiper, *ibid.*, 149-150 e le sue considerazioni ivi.

51. Cf. il passo di Patañjali a *Aṣṭ.* III, 1, 26, ben noto nell'ambito degli studi sulle origini del dramma indiano, e la discussione in Maggi 1979, 90-103.

‘rana’.<sup>52</sup> Un altro può essere la tipica appartenenza delle rane alle depressioni umide, melmose, paludose, a cui fanno esplicitamente riferimento sia il coro delle *Rane* di Aristofane (ἐν Λίμναισιν, vv. 216-217), sia i testi vedici qui considerati (*sarasí*, RV VII, 103, 2*b*; *sárah*, 7*b*; *írinā*, AV(Ś) IV, 15, 12*e*, cf. EWAia I, 196; *bradáśya*, 14*c*): le depressioni (sscr. *nimná* ~ gr. λίμνη/-α, cf. Janda 2010, 194) potevano essere facilmente pensate come luoghi di emergenza del mondo sotterraneo o di comunicazione con esso.<sup>53</sup>

52. Janda 2010, 199, il quale fornisce altresì la cornice più generale entro cui il contesto eleusino delle *Rane* di Aristofane può essere messo in rapporto con il ciclo annuale cosmogonico vedico.

53. Piace ricordare a chi scrive che i primi interessi per una comparazione fra le rane vediche e quelle aristofanee gli si presentarono durante le conversazioni con la propria figlia Lavinia, laureatasi sulle *Rane* di Aristofane.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

- Aristofane, *Rane* = *Aristophanis Fabulae*, recognovit [etc.] N. G. Wilson, tomus II, e typographeo Clarendoniano, Oxonii 2007.
- Aṣṭ.* = *La grammaire de Pāṇini*, texte sanskrit, traduction française avec extraits des commentaires, par Louis Renou, École française d'Extrême-Orient, Paris 1966, 2 voll.
- AV(P) V Lubotsky 2002 = Alexander Lubotsky (ed. and transl.), *Atharvaveda Paippalāda. Kāṇḍa five. Text, Translation, Commentary*, Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University–South Asia Books, Cambridge (Mass.)–Columbia (Mo) 2002.
- AV(P) VI-VII Griffiths 2009 = Arlo Griffiths (ed. and transl.), *The Paippalāda-Saṃhitā of the Atharvaveda. Kāṇḍas 6 and 7. A New Edition with Translation and Commentary*, Egbert Forsten, Groningen 2009.
- AV(P) XIX = <http://titus.fkidg1.unifrankfurt.de/texte/etcc/ind/aind/ved/av/avp/avp.htm>.
- AV(Ś) = Rudolph Roth, William Dwight Whitney (hrsg. von), *Atharva Veda Sanhita*, Dummlers, Bonn 1966<sup>3</sup>.
- Eschilo, *Prometeo incatenato* = Aeschylus, *Tragoediae*, ed. by Martin L. West, in aedibus B.G. Teubneri, Stutgardiae et Lipsiae 1996.
- Euripide, *Melanippe saggia* = Richard Kannicht (ed.), *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. V: Euripides, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.
- Mahābhāṣya* di Patañjali = Franz Kielhorn (ed.), *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*, Zeller, Osnabruck 1970, 3 vols.
- Papiro di Derveni = *The Derveni Papyrus*, Ed. with Introd. and Comm. by T. Kouremenos et alii, Olschki, Firenze 2006.
- RV = Theodor Aufrecht (hrsg. von), *Die Hymnen des Ṛigveda*, Marcus, Bonn 1877<sup>2</sup>, 2 Theile.
- ŚB = Albrecht Weber (ed.), *The Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā with Extracts from the Commentaries*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1964<sup>2</sup>.

- Vājasaneyisaṃhitā* = Albrecht Weber (ed.), *The Vājasaneyi-saṃhitā*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1972<sup>2</sup>.
- Varāhamihirabr̥hatsaṃhitā* = M. Ramakrishna Bhat (ed.), *Varāhamihira's Br̥hat Saṃhitā*, with English Translation, Exhaustive Notes and Literary Comments, Part One, Motilal Banarsidass, Delhi 1981.

*Fonti secondarie e traduzioni*

- AiGramm II, 1 = Jakob Wackernagel, Albert Debrunner, *Altindische Grammatik*, vol. II, 1: *Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954<sup>2</sup>.
- Allen 1965 = W. Sidney Allen, *Phonetics in Ancient India* (1953), Oxford University Press, London 1965.
- AV(Ś) Whitney–Lanman 1993 = William Dwight Whitney (transl.), *Atharva-Veda Saṃhitā. Translated with a Critical and Exegetical Commentary*, ed. by Charles Rockwell Lanman (1905), Motilal Banarsidass, Delhi 1993, 2 vols.
- Balles 2006 = Irene Balles, *Die altindische Cvi-Konstruktion. Form, Funktion, Ursprung*, Hempen, Bremen 2006.
- Barnes 2014 = Timothy G. Barnes, Besprechung von Janda 2010, «Krat» 59 (2014), 107-126.
- Bloch 1965 = Jules Bloch, *Indo-Aryan from the Vedas to Modern Times*, Revised English Edition Translated by Alfred Master, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, Paris 1965.
- Bloomfield 1893 = Maurice Bloomfield, *On a Vedic Group of Charms for Extinguish Fire by Means of Water-Plants and a Frog*, «JAOS» 15 (1893), XXXIX-XLIV.
- Brereton 1981 = Joel Peter Brereton, *The R̥gvedic Ādityas*, American Oriental Society, New Haven (Ct) 1981.
- Deshpande 1996 = Madhav M. Deshpande, *The Vedic Traditions and Origin of Grammatical Thought in Ancient India*, in Nalini Balbir et alii (eds.), *Langue, style et structure dans le monde indien. Centenaire de Louis Renou*, Actes du Colloque International, Paris, 25-27 janvier 1996, Champion, Paris 1996.
- EWAia = Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Winter, Heidelberg 1992-2001 (erste Lief. 1986), 3 Bände in 32 Lieferungen.
- Gotō 1987 = Toshifumi Gotō, *Die «I. Präsensklasse» im Vedischen. Untersuchung der vollstufigen thematischen Wurzelpräsentia*, Verlag der ÖAW, Wien 1987.
- Jamison 1991-1992 = Stephanie W. Jamison, *Natural History Notes on the Rigvedic 'Frog' Hymn*, «ABORI» 72-73 (1991-1992), 137-144.

- Janda 2010 = Michael Janda, *Die Musik nach dem Chaos. Der Schöpfungsmythos der europäischen Vorzeit*, Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck, Innsbruck 2010.
- KathāSS = Somadeva, *L'oceano dei fiumi dei racconti*, a c. di Fabrizia Baldissera, Vincenzina Mazzarino, Maria Pia Vivanti, Einaudi, Torino 1993, 2 voll.
- Kim 2012 = Jeong-Soo Kim, Vratāni *der Menschen im Atharvaveda*, «HS» 125 (2012), 179-190.
- Klaus 2000 = Konrad Klaus, *Zu den Śrautasūtras*, in Bernhard Forssman, Robert Plath (hrsg. von), *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*, Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft von 2. bis 5. Okt. 1997 in Erlangen, Reichert, Wiesbaden 2000, 177-189.
- Knobl 2009 = Werner F. Knobl, *The Mid-Word Casura in the R̥gveda. Degrees of Metrical Irregularity*, paper read at the 12th World Sanskrit Conference, Helsinki 14-19 July 2003. Qui citato come appare in Werner F. Knobl, *A Surplus of Meaning. The Intent of Irregularity in Vedic Poetry*, PhD dissertation, Leiden University, Leiden 2009, <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/14036> (accesso del 9 sett. 2015), 139-200.
- Kuiper 1979 = Franciscus B. J. Kuiper, *Varuṇa and Vidūṣaka. On the Origin of the Sanskrit Drama*, North-Holland Publishing House, Amsterdam–Oxford–New York 1979.
- Lazzeroni 1988 = Romano Lazzeroni, *Immortalità degli dèi e immortalità degli uomini. Il nettare e l'ambrosia e la nozione indoeuropea della morte*, «SSL» 28 (1988), 177-199, poi in Id., *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma–Bari 1998, 65-79.
- LIV<sup>[1]</sup> = *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*, unter der Leitung von Helmut Rix, Reichert, Wiesbaden 1998, con gli *Addenda und Corrigenda zur ersten Auflage* (raccolti da Martin Kümmel secondo LIV<sup>2</sup>, 2001).
- Lubin 2001 = Timothy Lubin, *Vratā Divine and Human in the Early Veda*, «JAOS» 121, 4 (2001), 565-579.
- Maggi 1979 = Daniele Maggi, *Contributi all'interpretazione di Urvaśi e Purūravas (R̥gveda X, 95): una raffigurazione di donne poetesse nella sesta stanza*, «SSL» 19 (1979), 67-108.
- Maggi 1983 = Daniele Maggi, *I buoi rossi di Indra e l'indovinello di mago Salomone*, in Enrico Campanile (a c. di), *Problemi di sostrato nelle lingue indoeuropee*, Giardini editori, Pisa 1983, 117-147.
- Maggi 2010 = Daniele Maggi, *Astronomia indiana e datazione del Veda: una polemica fra fine '800 e inizio '900*, in Franco Mazzei, Patrizia Carioti (a c. di), *Oriente, Occidente e dintorni... Studi in onore di Adolfo Tamburello*, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli 2010, 5 voll., vol. IV, 1501-1511.



- Maggi 2014 = Daniele Maggi, *Lo scambio fra padre e figlio e la sua connessione con la profezia di Urvāśi sul destino nell'aldilà di Purūrāvas in Rigveda X, 95*, «Studi e Saggi Linguistici» 52, 2 (2014), 25-54.
- Maggi 2016 = Daniele Maggi, *Dalla «lingua degli dèi» alla grammatica indiana classica*, in Marina Benedetti et alii (a c. di), *Grammatiche e grammatici. Teorie, testi e contesti*, Atti del XXXIX Convegno della Società Italiana di Glottologia, Siena, Università per Stranieri, 23-25 ottobre 2014, Il Calamo, Roma 2016, 53-84.
- Meli 2013 = Marcello Meli, *Dal centro al cerchio. Fra mitologia e pensiero arcaico*, Padova University Press, Padova 2013.
- Oldenberg 1894 = Hermann Oldenberg, *Der vedische Kalender und das Alter des Veda*, «ZDMG» 48 (1894), 629-648, Nachdruck in Id., *Kleine Schriften*, hrsg. von Klaus Janert, Steiner, Wiesbaden 1987<sup>2</sup>, 2 Bände, Band I, 643-662.
- Oldenberg 1882 = Hermann Oldenberg, *Metrische und textgeschichtliche Prolegomena zu einer kritischen Rigveda-Ausgabe* (1888), Weidmannsche Buchhandlung, Wiesbaden 1982.
- Pischel 1981 = Richard Pischel, *A Grammar of the Prākṛit Languages* (first published in German 1900), transl. by Subhadra Jhā, Motilal Banarsidass, Delhi–Varanasi–Patna 1981.
- Polsky 1981 = Marion Bar Polsky, *Container / Contained: The Meaning of Parjanya in the Vedic Saṃhitās*, PhD dissertation (unpublished), Princeton University, Ann Arbor (Mi) 1981.
- PW = Otto Böhtlingk, Rudolph Roth, *Sanskrit-Wörterbuch* (1855-1875, erste Lief. 1852), Motilal Banarsidass, Delhi 1990, 7 vols.
- Renou 1947 = Louis Renou, *Les écoles védiques et la formation du Veda*, Imprimerie nationale, Paris 1947.
- Renou 1952 = Louis Renou, *Grammaire de la langue védique*, IAC, Lyon–Paris 1952.
- Renou 1967 = Louis Renou, *Notes sur le Ṛgveda, Études védiques et pāṇinéennes*, XVI, de Boccard, Paris 1967.
- RV Jamison–Brereton 2013 = Stephanie W. Jamison, Joel Peter Brereton (transl.), *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, Oxford University Press, New York 2013, 3 vols.
- RV Thieme 1964 = Paul Thieme (übers. von), *Gedichte aus dem Rig-Veda*, Reclam, Stuttgart 1964.
- Steiner 2011-2012 = Roland Steiner, *Nochmals zur Bezeichnung sūtradhāra “Theaterdirektor”*, «WZKS» 54 (2011-2012), 5-18.
- Thieme 1954 = Paul Thieme, *Akkhalīkrtyā*, «KZ» 71 (1954), 109, Nachdruck in Id., *Kleine Schriften*, hrsg. von Georg Buddrus, mit einem bibliographischen Anhang, Steiner, Wiesbaden 1984<sup>2</sup>, 138.



*Up.* Olivelle 1996 = Patrick Olivelle (transl.), *Upaniṣads*, Oxford University Press, Oxford–New York 1996.

van Buitenen 1959 = Johannes A. B. van Buitenen, *Akṣara*, «JAOS» 79 (1959), 176-87.



A Curious Semantic *Hapax* in the *Āśvalāyanaśrautasūtra*:  
The Priest *Hotṛ* as the Chariot of the Gods (*devaratha*)  
in a Courageous Metaphor

*Pietro Chierichetti*

*Introduction*

The crucial role and vital importance of the chariot throughout Indian history can never be stressed enough. As a matter of fact, when we envision the history of India (and Vedic India as well) chariots constantly figure as absolute protagonists.

On the Indian continent, famous for its cherishing long unbroken traditions, the chariot figured prominently throughout its early history, and even in present day India, reminiscences of the ancient Vedic battle-chariot have been preserved.<sup>1</sup>

Without entering into an intense and detailed debate about Vedic culture and the origins of civilization in India, we can affirm here that the chariot is one of the most symbolic elements throughout Indian history.<sup>2</sup> It is well known that the migration of Indo-European tribes from the steppes onto the Indo plains during the early history of India was directly linked to the use of the battle-chariot as a new and terrible weapon.<sup>3</sup>

The chariot was used for early military campaigns during the later period of the Bronze Age and in the early Iron Age.<sup>4</sup> Moreover, in the early second millennium BC the chariot drawn by horses represented a terrible and indispensable instrument that was employed to cover large distances and to conquer new territories across a wide area of Asia. It was clearly a means to convey warriors and its velocity used to determine a great impact on the enemies.

By observing the terracotta figurines of the Harappan culture it has been confidently concluded that this civilization also knew the chariot, even if a close investi-

1. Sparreboom 1985, 6.

2. Just to mention a few examples: in the Hindū temples there are buildings named *ratha* because they have the shape of a chariot. We can remember here the Konark temple in Orissa, whose decorations of enormous wheels make it look like a chariot. The *ratha-yatra* is an impressive Hindū festival (the most famous is in Puri, Orissa).

3. Bryant 2002, 342.

4. Anthony 2007, 462.

gation of these artifacts revealed that the chariot was drawn by bulls or oxen – and was not used for military actions.<sup>5</sup>

The chariot assumes such a profound importance in the ritualistic literature of the Śrautasūtras because of its crucial role for the military aristocracies of Vedic world.<sup>6</sup> Hence, it is not surprising that Prof. Sparreboom dedicated one of the most interesting and forceful studies in the field of Indology to the chariot itself. Sparreboom presented a complete description of the chariot as found within Vedic literature as one of his aims was to specify how the chariot appeared in some rituals which were characterised by the use of this vehicle. Some of these rituals included: *vājapeya*,<sup>7</sup> *aśvamedha*<sup>8</sup> and *rājasūya*<sup>9</sup> (to mention only the most important solemn ones within Vedic culture).<sup>10</sup>

The continuous presence of the chariot in rituals produced a curious phenomenon: the chariot became the image of the ritual itself – both as the vehicle transporting human gifts to the gods and as the means through which men could reach heaven.

The presence of metaphors describing the chariot in Vedic texts and ritualistic literature raises a certain amount of interest. According to Sparreboom, this metaphor could become a significant tool which could be used to investigate the nature of the Vedic rites.<sup>11</sup> If the equation *ratha/yajña* is considered to be the most essential, we can find several metaphorical uses of the term *ratha* in Vedic texts.

It is also interesting to emphasise that in Hindū iconography gods sometimes travel on chariots and are frequently represented on flying wheeled vehicles.<sup>12</sup> For instance, Sūrya drives a chariot drawn by seven horses while Kubera leads a chariot drawn by geese, but we could also cite numerous other examples.<sup>13</sup>

This brief investigation will examine a specific and singular case, in which we notice a curious and unique use of this metaphorical approach, a *hapax* one might say. This is the only passage in which we can find this metaphor and this comparison. The assumption here is that a semantic *hapax* can be an important key in helping us understand the rhetorical point of view of a determinate civilization since

5. Sparreboom 1985, 28.

6. Parpola 2009, 150-154.

7. The name of a sacrifice, which is famous for a ritual chariot race.

8. The ancient ritual of the horse (ṚV 1.162; 1.163): cf. Chierichetti 2011.

9. Literally 'birth of king': rite of royal consecration.

10. Sparreboom 1985, 28-70.

11. Sparreboom 1985, 77.

12. Schleberger 1986, 199.

13. For example, Sarasvatī, Indra, Uṣas and the Aśvins. For some interesting chariots in the *Ṛgveda*: 1.38; 1.161; 1.19; 3.53; 10.85; 6.61. Chariots are also present in the *Rāmāyaṇa* and *Mahābhārata* epic poems: for example, the demon Rāvaṇa drives a chariot in the *Rāmāyaṇa* and Arjuna fights on a chariot driven by Kṛṣṇa in the *Mahābhārata*.

we actually believe that this expression is typical of Vedic culture. Moreover, from a rhetorical point of view, it represents a means to investigating the use of language in ritualistic literature.

The ancient Vedic ritual was comprised of two parts, ritual acts and oral recitations, both of which constituted the ritual complex.<sup>14</sup> Within Vedic culture, ritual and language are extremely connected to one another,<sup>15</sup> effectively they both worked following the same mechanism and as a matter of fact can be considered twins. In many respects, we can follow the same approach to investigate both the language and the ritual, which our argument defines as a specific “product”. In the Brahmanical society in first millennium BC India both language and ritual work in a similar manner and they constitute a single eminent product. Now, with some brief research, we intend to add a few more elements in order to offer further understanding of the specific attitude that the Brahmanical élites had toward their culture.<sup>16</sup>

### *The Case Study*

Many references to the chariot can be found in the ritual tradition of Vedic people for it was also an essential element of daily life, and assumed a central role in their solemn rituals. *Ratha* represents a very diffused term in Vedic literature to introduce the chariot:<sup>17</sup> the *ratha* was in fact a light, two-wheeled vehicle with spoked wheels which was normally drawn by horses and used for warfare, hunting, as well as for some rituals. The Havirdhāna chariots in the *aśvamedha* ritual are where the priests put down the Soma,<sup>18</sup> while a chariot race is the most important moment of the *vājāpeya* rite.<sup>19</sup>

On the other hand, the term *devaratha* is less diffused, it literally means the ‘chariot of the gods’ and is a more specific term used mainly in ritualistic contexts. Vedic people imagined their gods travelling on chariots like humans and, when celebrating a sacrifice, they imagined the altar as a cart transporting their desires to heaven. Therefore, *devaratha* is connected to the most important activity in Vedic times – the sacrifice, and it is used to indicate the sacrifice itself. Here, the *yajña* (the sacrifice) is compared to a chariot carrying the ritual offerings to the gods.<sup>20</sup> There-

14. Renou 1942; Staal 1990, 29; Pollock 1998; Patton 2005, 59.

15. Renou 1942, 105 ff.

16. Aklujkar 1996, 72.

17. Raulwing 2000; Bryant 2001, 175.

18. Dange 2000, 211. Cf. KŚS 1.3.36 and ĀPŚS 11.7.8.

19. Ranade 2006, 279.

20. Sparreboom 1985, 75-82. It is interesting to note that in the *agnicayana*, the Fire Altar is

fore, the chariot of the gods becomes the vehicle through which men transport their gifts and desires so that the gods may receive and grant them.<sup>21</sup>

As is known, Śrautasūtras are not part of the *śruti* but they are traditional texts used as handbooks to perform solemn rituals. They represent an oral *corpus* containing the most precious science found in ancient India, the science of ritual.<sup>22</sup> These formulas were intended for a specific priest who would be instructed in the recitation or performance of some specific act, therefore, each Śrautasūtra represents a specific handbook for a certain priest and (generally) provides the instructions for this priest only.<sup>23</sup>

The *Āśvalāyanaśrautasūtra* is one of the two Śrautasūtras of the *R̥gveda* and is a manual for the priest *hotṛ*. It can be said that he was the most important priest involved in the Vedic ritual because he had to recite the *mantras* from the *R̥gveda*.<sup>24</sup>

In *Āśvalāyanaśrautasūtra* 6.5.3. we find a curious example of Vedic poetic creativity: here in fact the term *devaratha* (generally used to metaphorically “paint” the chariot of the gods) defines the priest *hotṛ*, who was in charge of the recitation of the Vedic *mantras*. In this section, the composer of the *sūtras* (*sūtrakāra*) is dealing with the topic of the *atirātra*. This Somic sacrifice was performed “overnight” because of the number of the *stotras* and the *śastras*.<sup>25</sup>

After the recitation for the *Aśvins*, the *hotṛ* first had to consume the offering for the *ājya* – an oblation of melted or clarified butter, after which he had to touch the water. He was to sip the water in order to purify his tongue before entering into contact with the offering. However, this *sūtra* suggests a curious innovation.

The *sūtra* reads: *prāśya ājya śeṣam apa upasprśa ācāmed vijñāyate devaratho vā eṣa yad hotā na akṣamadbhīḥ karavāṇi iti*. This has been translated as follows: ‘it is known that, having partaken/consumed the rest of the butter (oblation), he should not sip touching the water; the *hotṛ*, the cart of the gods, says: «I should not clean [i.e. purify]<sup>26</sup> the axle of the cart with the water»’. This *sūtra* is striking for its extremely metaphoric meaning and we should consider what Gārgya

shaped like a bird. In the symbolic language of the Vedic priests, this bird has to draw the chariot of the sacrifice and the offerings to the gods to heaven. This definition is attributed to Agni in KauB 5.10.30-33: *atha yat svairagnibhir yajamānaṃ saṃskurvanti devaratho vā agnayaḥ devaratha eva enaṃ tat samāropayanti. sa etena devarathena svargaṃ lokameti* ‘And so they introduce the sacrificer with his fires. The chariot of the gods or the fires. And they stop that chariot of the gods He with that chariot of the gods goes to his world’.

21. Bodewitz 1990, 74. *Rathantara* is another term to indicate this chariot of the gods.

22. Staal 1986, 21.

23. Renou 1963, 180 ff.

24. In the solemn rituals there were four priests: *hotṛ*, *adhvaryu*, *udgātṛ* and *brahmán*: Fuchs 1996, 19.

25. Bhattacharyya–Chatterji–Radhakrishnan 1962, 241. Cf. Wasson 1971, 169.

26. For this use of the verbal root *kr̥* see Monier-Williams 1872, 301 (col. 3).

Nārāyaṇa says in his comment, *sa eṣā śrutih devarathah iti ādih hotā devānām rathah tasya vaktam cakram jibvā akṣah*, i.e. ‘the *śruti* [affirms] that he is the cart of the gods. The *hotṛ* [is] the cart of the gods. His mouth [is] the wheel, his tongue [is] the axle...’. He then adds, *mama devarathabhūtasya hotuḥ akṣabhūtām jibvām ājyena svaktām na adbhih prakṣālayāmi iti śruteḥ arthah*, i.e. ‘I do not purify with the waters the tongue smeared with the butter (oblation) being it the axle, and me being the cart of the gods. This is the meaning of the *śruti*’. In this *sūtra* the priest *hotṛ* is compared to both the cart and the chariot, he is the cart of the gods.<sup>27</sup> In the commentary, Gārgya Nārāyaṇa specifies that there are some comparisons between a chariot and the *hotṛ* – his mouth is the wheel and his tongue is the axle of the chariot. This appears a complex metaphor which the commentator felt obliged to explain, probably because it was not immediately understood by the ritual operators.

This definition is absolutely a *hapax* since it does not occur anywhere else in Vedic literature and we could also affirm that it was impossible to find a similar metaphor in Sanskrit literature as well. It is also a curious *hapax* because it is the only case where the term *devaratha* is used to define a person. Such a curious semantic *hapax* (referring to a priest) demonstrates the originality employed by ritualists to explain some of the ritual’s mechanisms. At the same time, it shows their application of the Vedic poetics rhetoric heritage. Here, we argue that the priests considered Vedic poetry and Vedic rituals as sorts of strings that they could manage with a wide margin of originality – so long as they respected the axioms, rules, and the poetic principles of the *śruti*.<sup>28</sup>

We should also point out that it would be rather problematic to understand the meaning of the *sūtra* without considering its commentary. In this case, the understanding of the *sūtra* relies on information beyond the ritual string itself provided by the text. Ranade translates, ‘having partaken the remains of the clarified butter (oblation) he should touch the water. He should not sip the water, since it is given to know that this one, the *hotṛ*, who is indeed the chariot of the gods, would not in any case be smeared with water’. Leaving out the obvious differences in the transla-

27. Probably a symbolic chariot: see Sparreboom 1985, 22 ff., 125; Bodewitz 1990, 247; Heesterman 1993, 67. Cf. AB 2.37.1.

28. The “string” in Linguistics and Mathematics is a series of data to reprocess and to re-combine: we have several autonomous elements that acquire meaning in the composition of a string. What needs to be stressed is that we can use and re-use it and even break and build it again. As we have pointed out in a previous work (Chierichetti 2012) we understand as “ritual string” a series of acts in a ritual practice or description. The nature of this string is dynamic and mobile: it can change in its single elements because its nature is determined by the “string”, by the composition of several elements in a determined manner, not by a single part. See also Wilke 2010. This concept of string is diffusely explained in our 2012 work (25-73): «La stringa rituale: una teoria delle varianti ritualistiche attraverso l’analisi del sacrificio indiano» (in Italian).

tions, we can observe the proper meaning of the *sūtra*. Ranade translates *vijñāyate* by marking it as something already known.

As Chakrabarti has already attested, the verb *vijñāyate* is passive with a clear meaning.<sup>29</sup> *Vijñāyate* is the passive form from the Sanskrit root *vi+jñā* and, when used properly, has the meaning of ‘it is known’ – or – ‘it is recognised’. In the Śrautasūtras, it can be understood as a general reference to something that is already well-known by the audience. Therefore, what exactly is already known? By reading the *sūtra*, we can say that we know that the *hotṛ* should not drink the water because his tongue has been purified by the waste of the butter oblation. The reason for this is that the *hotṛ* is a *devaratha* – a cart of the gods. It is not possible therefore to anoint a chariot axle with water, but only with butter (or something unctuous). The comparison here is enlightening. His tongue (*jihvā*) is the axle of the chariot and it is impossible to wet this with water because the axle has to be mobile. From another point of view, we also have to consider that this is also the reason behind the act: the *hotṛ* has to eat the *ājya* since his tongue is the axle of the chariot and for this reason it must be oiled.

The *sūtrakāra* indicates that there is widespread understanding about this behaviour: the tradition establishes that the *hotṛ* should not sip water and that he has to use butter or something unctuous to purify his tongue.

It is very interesting to examine the Vedic literature since there is no other *locus* where the term *devaratha* is introduced to metaphorically define people, and the priest *hotṛ* is never defined as a chariot. So why was this act so well known? Where does the *sūtrakāra* take this prescription from? In actual fact, the metaphor is the only explanation and the only reason for performing this act. This therefore leads to the question as to whether it provides a strong enough motivation.

It could be interesting to observe the presence of the term *devaratha* in the *Aitareyabrāhmaṇa*, the authority the *Āśvalāyanaśrautasūtra* has been referenced to. In AB 2.37.1-3, the term *devaratha* was used to indicate the rite (*yajña*):

*devaratho vā eṣa yad yajñas tasya itāv antarau raśmī yad ājya praugē tad yad ājye-  
na pavamānam anuśaṃsati praūgeṇa ājyaṃ, devarathasya eva tad antarau raśmī  
viharaty alobbhāya tām anukṛtim manuṣyarathasya eva āntarau raśmī viharanty  
alobbhāya na asya devaratho lubhyati na manuṣya ratho ya evaṃ veda.*

The sacrifice is a chariot of the gods: the *ājya* and the *prauga śastra* are its inner reins; in that with the *ājya* he follows in recitation the *pavamāna*, with the *prauga* the *ājya*, really he separates the inner reins of the chariot to prevent confusion; in

29. Chakrabarti 1980a, 54.



imitation thereof, they separate the inner reins of the chariot of men to prevent confusion. His chariot, whether of gods or men, does not become confused who knows thus.

It is important to examine the *Aitareyabrāhmaṇa* because, in some passages of the *Āśvalāyanaśrautasūtra*, the *Aitareya* is mentioned as the source of a different opinion or prescription.<sup>30</sup> The relationship between the Śrautasūtra of the *Āśvalāyana* and the Brāhmaṇa of the *Aitareya* is not as clear and some scholars have presumed that some other sources of the *Āśvalāyana* rules do exist.<sup>31</sup> However, this is the only occurrence of this term in the *Aitareyabrāhmaṇa*: furthermore, in this case, the term *devaratha* clearly indicates the sacrifice, not the priest. Moreover, no reference of this exists in the *Aitareyabrāhmaṇa*.

If we also consider the ritualistic literature *corpus*, we cannot find any references to this, and the metaphor remains untraceable in any of the texts. This is the only case where the priest is compared to a chariot, and this is the only case where the commentator proposes a developed analysis and a detailed explanation of the metaphor. It seems that the metaphor is a known fact which can be traced in the *śruti*, as the verb *vijñāyate* would seem to indicate.

Now, it could also be interesting to observe the rite described by the *sūtra* in detail, because it is one of the most important within the Vedic and Hindū religions. Sipping water (*ācamana*) is a diffused practice in several rituals,<sup>32</sup> and in particular, it seems to be a rite of purification.<sup>33</sup> In the modern Hindū religion, touching and sipping water is a way of purifying oneself:<sup>34</sup> the *ācamana* practice is also carried out during Hindū weddings.<sup>35</sup> In the *sūtra* we are investigating, *Āśvalāyana* states that the *hotṛ* must not perform this *ācamana* rite, and that this custom is known. Unfortunately, we cannot find any indication of this in the texts. Was this prescription typical only of the *Āśvalāyana* school? That is to say, was it only in some areas of Āryāvarta, the land of Vedic tradition (and in some of the clans we call Vedic Indians), that the *hotṛ* purified himself with the *ājya* and not with water? It is also possible that the *hotṛ* had to purify his tongue with the butter of the offerings because he had to recite the *mantra* and only for this procedure. Here, water did not guarantee the necessary purification.

Meanwhile, we can hypothesise that this custom is an “original” creation of *Āśvalāyana* and his clan when they had to perform the ritual. One suggestion does

30. AŚS 1.3.12; 3.6.3

31. Chakrabarti 1978; Chakrabarti 1980b, 195.

32. Gonda 1980, 334.

33. Patton 2005, 165.

34. Ghurye 1932, 8; Piano 1996, 254.

35. Pandey 1976, 372.

not necessarily exclude the other. What we usually call “tradition” is a more complex concept than we might think.

### *Conclusion*

In her masterpiece *Bringing the Gods to Mind*, Laurie Patton clarifies how the metaphor in the Vedic culture works: «I argue that all of these Vedic themes show a particular kind of transformation as one traces their *vinīyoga*, or application in ritual commentary. Each involves a “ritual disassociation”, whereby images and actions are harnessed to each other in metonymic association in the earlier period and then become de-linked as the Vedic period progresses».<sup>36</sup>

The use of images in Vedic literature had a longstanding and commonplace tradition: the Vedic hymns feature a great deal of visions which were passed down to the ritualistic works, and eventually, to Hindū literature.

In the example we have analysed above, the use of metaphorical language is extremely broad: here, the same term can be used as the base of many metaphors. We cannot determine if this *hapax* is simply a literary metaphor – or – whether it is a sign of the creativity of the ritualists in accordance with Annette Wilke’s opinion: «rituals are creative constructions, and often also highly artistic constructions. Even a “ritual grammar” must somehow account for that».<sup>37</sup>

Undoubtedly, the *sūtrakāra* shows that he is free in using the language. We may say that this *hapax* occurs in the aforementioned instance only because of the absence of the texts that have been lost. It could also be possible that they are present in some manuscripts yet to be edited, but this assertion is nothing more than an “honest” statement. Therefore, we have to consider that this “free” use of the term *devaratha* should be considered within the wider topic of the ritual the *sūtra* covers. The *sūtrakāra* affirms that this custom had been established from the *śruti*, and we cannot trace this evidence in any of the texts in our possession. Therefore, we can assert that the *sūtrakāra* uses a new metaphor to prove an unusual behaviour, and that he presents it as a traditional element. In the same passage, with the same expression, the author of the *sūtra* shows how the ritual matters work. He ascribed an element to the *śruti* that has yet to be traced in the Vedic literature, and, in order to prove this, he creates a new and fascinating metaphor.

If the metaphor is one of the core elements in the Vedic literature, it could lead us to think that the metaphor – or some metaphorical use of the language and the literary tradition – is one of the ways to link an opinion to the *Tradition*. The

36. Patton 2005, 9.

37. Wilke 2010, 257.

*sūtrakāra* is on the same wavelength as the *śruti* because he uses the sacred language in the same way. This ability proves that he has the same “vision” as the Vedic poets, both in language and in ritual.

This mechanism could be at the origin of all Hindū culture. We can explain this final reasoning by drawing a parallel with Madhav Deshpande’s idea about the development of the Sanskrit language.

«Each new generation of these linguistic élites may provide previously unknown facts about eternal language. Thus the grammar of this eternal language is in theory, quite paradoxically, not eternal. It has to be a continually changing entity».<sup>38</sup>

If the grammar of the eternal language is in theory because the linguistic élites decided what was correct and what was not, we can also suppose that (in the ritualistic field), the priests, enlightened by their holy knowledge, can “create” a ritual. Furthermore, they can also sanction a new form or new variants of a ritual procedure and this creation of the tradition is, in some way, confirmed and proven by the metaphorical linguistic invention. The priest who uses the language at his will can “discover” a hidden part of the tradition regarding a ritual that has, so far, been unknown.

As a consecrated man, he owes free access to the real *Tradition*. His vision of the *śruti* can go beyond the texts. Indeed, they are quite simply the vision of the *ṛṣi* registered at the beginning of time. However, the *śruti* is an eternal concept which the holy man can access every time. The metaphorical use of the language is the proof of this capacity.

38. Deshpande 1993, 72.

## References

### *Primary Sources*

- AB = T. Aufrecht (ed.), *Das Aitareya Brāhmaṇa. Mit Auszügen aus dem Kommentare von Śāyaṇācārya und anderen Beilagen*, Adolph Marcus, Bonn 1879.
- ĀPŚS = C. G. Kashikar (ed.), *The Śrauta Sūtra of Āpastamba Belonging to the Taittirīya Saṃhitā with the Commentary of Rudradatta*, Munshiram Manoharlal Publishers, Calcutta 1983.
- ĀŚS = R. Vidyāratna (ed.), *The Śrauta Sūtra of Āśwalāyana, with the Commentary of Gārgya Nārāyaṇa*, Asiatic Society, Calcutta 1864-1874.
- KauB = S. Sarma (ed.), *Kauṣitaki-Brāhmaṇa*, Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Wiesbaden 1968-1976.
- KŚS = A. Weber (ed.), *Śrauta-sūtra of Kātyāyana. With Extracts from the Commentaries of Karka and Yajnikadeva*, Ferd. Dümmler's Buchhandlung, Berlin 1859.
- RV = F. M. Müller (ed.), *The Hymns of the Rig-Veda in the Saṃhitā and Pada Texts*, Frowde, London 1877.

### *Secondary Sources and Translations*

- Aklujkar 1996 = A. Aklujkar, *The Early History of Sanskrit as Supreme Language*, in J. E. M. Houben (ed.), *Ideology and Status of Sanskrit. Contributions to the History of the Sanskrit Language*, Brill, Leiden 1996, 59-85.
- Anthony 2007 = D. W. Anthony, *The Horse, the Wheel and Language*, Princeton University Press, Princeton 2007.
- Anthony–Vinogradov 1995 = D. W. Anthony, N. Vinogradov, *Birth of the Chariot*, «Archaeology» 48, 2 (1995), 36-41.
- Bhattacharyya–Chatterji–Radhakrishnan 1962 = H. Bhattacharyya, S. K. Chatterji, S. Radhakrishnan, *The Cultural Heritage of India*, The Ramakrishna Mission, Calcutta 1962.
- Bodewitz 1990 = H. W. Bodewitz, *The Jyotiṣṭoma Ritual*, Brill, Leiden 1990.
- Bryant 2001 = E. Bryant, *The Quest for the Origins of Vedic Culture*, Oxford Uni-

- versity Press, Oxford 2001.
- Bryant 2002 = E. F. Bryant, *Il dibattito sulle origini della civiltà indiana*, in F. Squarcini (ed.), *Verso l'India Oltre l'India. Scritti e ricerche sulle tradizioni intellettuali sud asiatiche*, Mimesis, Milano 2002, 333-350.
- Caland–Chandra 1953 = W. Caland (transl.), L. Chandra (ed.), *Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra*, International Academy of Indian Culture, Nagpur 1953.
- Chakrabarti 1978 = S. C. Chakrabarti, *Āśvalāyana and the Aitareya Brāhmaṇa*, «Proceedings of All-India Oriental Conference» 30 (1978), 1-II.
- Chakrabarti 1980a = S. C. Chakrabarti, *The Paribhāṣās in the Śrautasūtras*, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta 1980.
- Chakrabarti 1980b = S. C. Chakrabarti, *On the Source of the Āśvalāyana Śrautasūtra*, «Proceedings of All-India Oriental Conference» 30 (1980), 195-196.
- Chierichetti 2011 = P. Chierichetti, *L'āśvamedha nella storia. Un'indagine sulle testimonianze storiche della celebrazione del sacrificio del cavallo in India*, «Kervan» 13-14 (2011), 127-145.
- Chierichetti 2012 = P. Chierichetti, *La stringa rituale: una teoria delle varianti ritualistiche attraverso l'analisi del sacrificio indiano*, «Kervan» 16 (2012), 25-73.
- Dange 2000 = S. A. Dange, *Vedic Sacrifices Early Nature (Some Problems and Discussions)*, Aryan Books Int., New Delhi 2000.
- Deshpande 1993 = M. Deshpande, *Sanskrit Grammarians. Differing Perspectives in Cultural Geography*, in M. Deshpande (ed.), *Sanskrit & Prakrit, Sociolinguistic Issues*, Motilal Banarsidass, Delhi 1993, 53-74.
- Edgerton 1893 = F. Edgerton, *The Metaphor of the Car in the Rigvedic Ritual*, «American Journal of Philology» 40 (1893), 175-193.
- Eggeling 1882 = J. Eggeling (ed. and transl.), *The Śatapatha Brāhmaṇa. According to the Text of the Mādhyamdhina School*, Clarendon Press, Oxford 1882.
- Franceschini 2007 = M. Franceschini, *An Updated Vedic Concordance*, Harvard University Press & Mimesis Edizioni, Cambridge–Milano 2007.
- Fuchs 1996 = S. Fuchs, *The Vedic Horse Sacrifice. In its Culture-Historical Relations*, Inter-India Publications, New Delhi 1996.
- Ghurye 1932 = G. S. Ghurye, *Caste and Race in India*, Anubha Printers, Mumbai 1932.
- Gonda 1977 = J. Gonda, *A History of Indian Literature. The Ritual Sūtras*, Harrassowitz, Wiesbaden 1977.
- Gonda 1980 = J. Gonda, *Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites*, Brill, Leiden–Köln 1980.
- Gonda 1989 = J. Gonda, *Prayer and Blessing. Ancient Indian Ritual Terminology*, Brill, Leiden 1989.
- Gopal 1983 = R. Gopal, *India of Vedic Kalpasūtras*, Motilal Banarsidass, Delhi 1983.
- Haug 1863 = M. Haug (ed. and transl.), *Aitareya Brāhmaṇa*, vol. 2: *Translated*

- with Explanatory Notes*, Govt. Central Book Depot, Bombay 1863.
- Heesterman 1993 = J. C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*, University of Chicago Press, Chicago 1993.
- Kane 1930–1962 = P. V. Kane, *History of Dharmasāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1930–1962, 5 vols.
- Kashikar 1968 = C. G. Kashikar, *A Survey of the Śrautasūtras*, University of Bombay, Bombay 1968.
- Kashikar 2003 = C. G. Kashikar (ed. and transl.), *The Baudhāyana Śrautasūtra. Critically Edited and Translated*, Indira Gandhi National Centre for the Arts–Motilal Banarsidass, Delhi 2003.
- Keith 1914 = A. B. Keith (ed. and transl.), *Veda of the Black Yajus School Entitled Taittirīya-Saṃhitā*, Harvard Oriental Series n. 18, Cambridge 1914.
- Keith 1920a = A. B. Keith (ed. and transl.), *Aitareya Brāhmaṇa*, Harvard Oriental Series, Cambridge 1920.
- Keith 1920b = A. B. Keith (ed. and transl.), *Rigveda Brāhmaṇas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda*, Harvard Oriental Series, Cambridge 1920.
- Lewis–Hammer 2007 = J. Lewis, O. Hammer, *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Lindner 1887 = B. Lindner (ed. and transl.), *Das Kausitaki-Brahmana (Sankhayan-Brahmana)*, Hermann Costenoble, Jena 1887.
- Lipner 1998 = J. Lipner, *Hindus. Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge, London 1998.
- Michaels–Buss 2010 = A. Michaels, J. Buss, *The Dynamics of Ritual Formality. The Morphology of Newar Death Rituals*, in A. Michaels (ed.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, vol. 1: *Grammars and Morphologies of Ritual Practice in Asia*, Harrassowitz, Wiesbaden 2010, 99–116.
- Monier-Williams 1872 = *A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Greek, Latin, Gothic, German, Anglo-Saxon, and Other Cognate Indo-European Languages*, The Clarendon Press, Oxford 1872.
- Mylius 1972 = K. Mylius (ed. and transl.), *Der zweite Adhyāya des Āśvalāyana-śrautasūtra, erstmalig vollständig übersetzt und erläutert*, Acta Orientalia, Berlin 1972.
- Mylius 1989 = K. Mylius (ed. and transl.), *Zur Erschliessung der altindischen Ritual-literatur. Āśvalāyana-Śrautasūtra V und VI*, Sächsische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1989.
- Mylius 1994 = K. Mylius (ed. and transl.), *Āśvalāyana-śrauta-sūtra*, Institut für Indologie, Wichtrach 1994.

- Pandey 1976 = R. Pandey, *Hindu Saṃskāras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, Motilal Banarsidass, Delhi 1976.
- Parpola 1968 = A. Parpola, *The Śrautasūtras of Lāṭyāyana and Drāhyāyana and Their Commentaries*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki 1968.
- Parpola 2009 = A. Parpola, *The Face Urns of Gandhāra and the Nāsatiya Cult*, in M. Willis (ed.), *Migration, Trade and Peoples. European Association of South Asian Archaeologists (Proceedings of the Eighteenth Congress, London 2005)*, The British Association for South Asian Studies (The British Academy), London 2009, 149-162.
- Patton 2005 = L. L. Patton, *Bringing the Gods to Mind. Mantra and Ritual in Early Indian Sacrifice*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2005.
- Piano 1996 = S. Piano, *Sanātana dharma. Un incontro con l'induismo*, San Paolo, Milano 1996.
- Pollock 1998 = S. Pollock, *The Cosmopolitan Vernacular*, «The Journal of Asian Studies» 57, 1 (1998), 6-37.
- Powell 1963 = T. G. E. Powell, *Some Implications of Chariotry*, in I. L. Forester, L. Alcock (eds.), *Culture and Environment. Essays in Honour of Sir Cyril Fox*, Routledge & Kegan Paul, London 1963, 153-169.
- Ranade 1978 = H. G. Ranade (ed. and transl.), *Katyāyāna Śrauta Sūtra. Rules for the Vedic Sacrifices (Translated into English)*, Ranade Publications Series, Pune 1978.
- Ranade 1986 = H. G. Ranade (ed. and transl.), *Āśvalāyana Śrauta Sūtram*, Ranade Publication Series, Pune 1986.
- Ranade 1998 = H. G. Ranade (ed. and transl.), *Lāṭyāyana-Śrauta-Sūtra*, Indira Gandhi National Centre for the Arts–Motilal Banarsidass, Delhi 1998.
- Ranade 2006 = H. G. Ranade, *Illustrated Dictionary of Vedic Rituals*, Indira Gandhi National Centre for the Arts–Aryan Books International, New Delhi 2006.
- Raulwing 2000 = P. Raulwing, *Horses, Chariots, and Indo-Europeans. Foundations and Methods of Chariotry Research from the Viewpoint of Comparative Indo-European Linguistics*, Archaeolingua, Budapest 2000.
- Renou 1942 = L. Renou, *Les connexions entre le rituel et la grammaire en Sanskrit*, «Journal Asiatique» 233 (1942), 105-165.
- Renou 1960 = L. Renou, *Le Destin du Veda dans l'Inde, Études védiques et pāṇinéennes* 6, Paris 1960.
- Renou 1963 = L. Renou, *Sur le genre du Sūtra*, «Journal Asiatique» 251 (1963), 165-216.
- Schleberger 1986 = E. Schleberger, *Die Indische Götterwelt*, Eugene Diederichs Verlag, München 1986.
- Sparreboom 1985 = M. Sparreboom, *Chariots in the Veda*, Brill, Leiden 1985.

- Staal 1986 = F. Staal, *The Science of Ritual*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune 1986.
- Staal 1990 = F. Staal, *Jouer avec le feu. Pratique et théorie du rituel védique*, Édition– Diffusion de Boccard, Paris 1990.
- Thite 2004 = G. U. Thite (ed. and transl.), *Āpastamba-Śrauta-Sūtra (Text with English Translation and Notes)*, New Bharatiya Book Corporation, Delhi 2004.
- Vergiani 2002 = V. Vergiani, *La speculazione linguistica indiana*, in F. Squarcini (ed.), *Verso l'India Oltre l'India. Scritti e ricerche sulle tradizioni intellettuali sud asiatiche*, Mimesis, Milano 2002, 183-205.
- Wasson 1971 = R. G. Wasson, *The Soma of the Rig Veda: What Was It?*, «Journal of American Oriental Society» 91 (1971), 2, 169-187.
- Weber 1972 = A. Weber (ed. and transl.), *Die Taittiriya-Sambhita*, Indische Studien F. A. Brockhaus, Leipzig 1972.
- Wilke 2010 = A. Wilke, *Basic Categories of a Syntactical Approach to Rituals. Arguments for a "Unitary Ritual View" and the Paraśurāma-Kalpasūtra as "Text-Case"*, in A. Michaels (ed.), *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, vol. 1: *Grammars and Morphologies of Ritual Practice in Asia*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2010, 215-262.



# On Some Systems of Marking the Vedic Accent in Manuscripts Written in the Grantha Script

*Marco Franceschini*

The present article presents the preliminary outcomes of an ongoing study on the signs and the methods used for the representation of the Vedic accent in the Grantha script – Grantha being the name of the script traditionally used in the Tamil-speaking South of India for writing the Sanskrit language. This study is part of a larger pioneering research project aimed at describing the shape and the function of all the special signs and symbols used in the Grantha script specifically for writing Vedic texts. Although still necessarily incomplete, the current results are nevertheless promising, as will be shown in this article.

At present, the manuscripts taken into account for the study belong to three different collections. The largest two are those belonging to two different French institutions in Pondicherry: the *École française d'Extrême-Orient* (EFEO) and the *Institut français de Pondichéry* (IFP), both of which were deemed UNESCO “Memory of the World” collections in 2005. The EFEO and IFP collections include respectively 1,633 and approximately 8,600 palm-leaf bundles. Unfortunately, neither collection has been properly catalogued yet. However, provisional – albeit precious – lists of titles of both collections were made available to the present author: it should be noted, however, that whereas the IFP list includes all the codices in the collection, the EFEO list covers only 153 bundles (containing 486 works) out of 1633. A third collection of Grantha manuscripts, those belonging to the Cambridge University Library (CUL), has also been taken into account: it consists of 42 bundles containing 127 texts and was catalogued by the present author.<sup>1</sup> Although far smaller than the other two, the CUL collection includes some manuscripts of great significance for the present study, as will be shown further on.

How many manuscripts are there in these collections in which the Vedic accents are noted? As a rule, the Vedic accent is preserved in a group of Vedic texts which includes all the *Samhitās* and a few other texts, such as the *Śatapathabrā-*

1. The collection was catalogued in the course of a six-month collaboration (autumn 2013 and summer 2014) in the project “The intellectual and religious traditions of South Asia as seen through the Sanskrit manuscript collections of the University Library, Cambridge”, funded by an Arts and Humanities Research Council grant. The findings of the projects are available online at: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/>.

*hmana* together with its Upaniṣad (the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*) and the *Taittirīyabrāhmaṇa* together with its Āraṇyaka (the *Taittirīyāraṇyaka*).<sup>2</sup> A search for these texts (or sections thereof) in the title lists of the EFEO and IFP collections results as follows: two manuscripts of the *Ṛgvedasamhitā* (RV), 54 manuscripts of the *Taittirīyasamhitā* (TS), 40 manuscripts of the *Taittirīyabrāhmaṇa* (TB), 23 manuscripts of the *Taittirīyāraṇyaka* (TĀ), and two manuscripts of the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (BAU).<sup>3</sup> The large preponderance of the texts belonging to the Taittirīya śākhā is certainly not surprising, considering that this Vedic school is extremely popular in South India, to the point that «every house cat knows the Yajurveda» there.<sup>4</sup> What is remarkable, however, is that the number of manuscripts in which the Vedic accent is marked is only a tiny percentage of the total, i.e. only four manuscripts each of the *Taittirīyasamhitā* and *Taittirīyabrāhmaṇa*, two manuscripts of the *Taittirīyāraṇyaka* and one manuscript of the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* – all belonging to the IFP collection.<sup>5</sup> The texts given in these eleven manuscripts are all in Saṃhitāpāṭha (‘continuous recitation’) form. The paucity of Vedic texts preserving the accent notation in South Indian manuscripts was already noted by Burnell (1878, 81), who, however, simply mentioned this fact without giving any explanation. Few as they are, let us see how the Vedic accent is marked in these manuscripts.

The Vedic accent system is based on three degrees of pitch: the *udātta* (‘raised’), the *svarita* (‘sounded’) and the *anudātta* (‘not raised’).<sup>6</sup> As far as the written rep-

2. Texts in which the accent is only sporadically noted, such as the *Āitareyāraṇyaka* (Whitney 1889, 30), or particularly faulty and possibly artificially recreated, such as the *Suparnaḍḍhyāya* (Macdonell 1910, 76-77, n. 7, Winternitz 1927, 312), are not taken into account in the present article. Similarly, collections of *mantras*, such as the Mantrapāṭhas, or quotations of accented passages in larger works, have been ignored.

3. The Sāmavedic systems of accentuation, being based on the musical reproduction of the texts, are a separate case and are left out of this study at this first stage.

4. In post-Vedic times, «the Taittirīyas [...] spread southwards towards, and ultimately, across the Vindhya, only to settle in South India where they survive to this very day in large numbers, so that in South India, “every house cat knows the Yajurveda”» (Witzel 1997, 335).

5. The Vedic accent is noted in the following manuscripts (all palm leaf): RE50358 (TS.7), RE55825 (TS.1-7, dated 1886), RE55844 (TS.6, the accents are marked only in the first ten folios), RE55853 (TS.4-5, dated 1883-1886; in some folios, e.g. 17 and 18, the accent marks have been added by a second hand), RE40262 (TB.3.7-3.9, imprecisely catalogued in the IFP list as TB.3; in the last 9 folios the accents are not marked), RE43875 (TB.3.1-3.9, imprecisely catalogued in the IFP list as TB.3), RE43885 (TB.1.1-1.7, incomplete), RE50315 (TB.1-2, erroneously catalogued in the IFP list as TS.4.5), RE43625 (TĀ.1.7,10, incomplete, jumbled folios; erroneously catalogued in the IFP list as TĀ.1), RE50361 (TĀ.1-10, dated 1829), RE50124 (BAU.1-4).

6. The reference works on the nature and the designation of the Vedic accent are those by Whitney 1869, Whitney 1889, 28-33, Macdonell 1910, 76-81. In the present article, the Vedic accents are designated with their Sanskrit names, ignoring the suggestion made by Whitney, who, following Böhtlingk, felt himself «justified in setting aside, when speaking of the Sanskrit accents, the out-

resentation of Vedic accents is concerned, in standard works on the Vedic and Sanskrit languages mention is made of some (usually four) “standard” methods used for marking the accent, with one and the same Vedic text (or, more often, all the texts of a Vedic *śākhā*) invariably following one and the same method.<sup>7</sup> This categorisation is based on the northern manuscript traditions, and especially on the codices in Devanāgarī script: however, there is no doubt that furthermore an extremely varied tradition of different systems of accentuation existed, as is shown by Witzel in an article on this subject (Witzel 1974) and by the sparse information that can be found in manuscript catalogues and critical editions. As will be shown in the present article, the greater part of the Grantha manuscripts deviate from the standard methods, as regards the shape, number and function of the diacritics employed.

According to the abovementioned categorisation, the eleven accented texts preserved in Grantha manuscripts should follow two different standard methods of accent representation. As expected, the manuscript transmitting the *Bṛhadāraṇyakoṇiṣad* (RE<sub>50124</sub>) follows the standard system traditionally adopted in the written tradition of the *Śatapathabrāhmaṇa* and the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*. It consists in marking only the syllable carrying the *udātta* (Macdonell 1910, 79-80) – or, most probably, the syllable preceding a *svarita* (Witzel 1974, 475-476) – with a horizontal stroke under it (see Fig. 1).<sup>8</sup>

All the remaining ten accented texts belong to the Taittirīya school. As such, they are expected to follow the so-called “system of the *R̥gveda*”, which, besides the *R̥gveda* itself, is adopted in the *Atharvavedasamhitā*, in the *Vājasaneyisamhitā* and in the texts of the Taittirīya school. Of the four standard systems of accent notation this is the most widely known: it is particular in leaving the *udātta* unmarked, whereas (in Devanāgarī manuscripts) the *svarita* is marked with a vertical stroke above the syllable and the *anudātta* with a horizontal stroke below the syllable. Nine out of the ten Grantha manuscripts under scrutiny agree with this system in leaving the *udātta* unmarked, as well as in marking the *svarita* and the *anudātta* with signs put above and below the syllable respectively: but only two of them employ the same symbols used in Devanāgarī (see Fig. 2).<sup>9</sup> In the other seven manuscripts, three different pairs of diacritics are used to mark the *svarita* and the *anudātta*: a breve above the syllable and a horizontal stroke below the

landish Sanskrit terms, and employing instead of them the familiar designations “acute,” “grave,” “circumflex”» (Whitney 1869, 25 and note).

7. For a description of these four methods, see Whitney 1889, 30-31, Macdonell 1910, 78-80.

8. In this article, quotations from Vedic texts are given in transliteration, with the accents marked in accordance with the method generally adopted in academic publications, in which the *udātta* is marked with the acute sign, the independent *svarita* with the grave sign, the dependent (enclitic) *svarita* and the *anudātta* are left unmarked.

9. Manuscripts RE<sub>43875</sub> and RE<sub>43885</sub>, both transmitting the *Taittirīyabrāhmaṇa*.

syllable (see Fig. 3),<sup>10</sup> a breve sign above the syllable and a *pillaiyār culi* below the syllable (see Fig. 4),<sup>11</sup> a small “6”-shaped sign above the syllable and a *pillaiyār culi* below the syllable (see Fig. 5).<sup>12</sup> Altogether, then, four different pairs of signs are used for marking the *svarita* and the *anudātta* in these nine manuscripts, and only two manuscripts comply with what is supposed to be the standard system of accent notation in the texts of the Taittirīyas. In addition, the tenth accented Grantha manuscript transmitting a Taittirīya text<sup>13</sup> stands apart from the other nine in that all the three pitches are marked in it: the *anudātta* with a horizontal stroke below the syllable, the *udātta* with a horizontal stroke above the syllable, the *svarita* with a breve sign above the syllable (see Fig. 6). Besides, the picture becomes even richer – and more complicated – if we look at the manuscripts belonging to the CUL collection.

Despite being smaller, the CUL collection is extremely significant to this study, since it includes six manuscripts in which the Vedic accent is marked: one manuscript containing a portion of the *R̥gvedasaṃhitā*, four manuscripts transmitting sections of the *Taittirīyasaṃhitā* and one giving a part of the *Taittirīyāranyaka*.<sup>14</sup> The last of these manuscripts (MS Or.2339) gives the text in Saṃhitāpāṭha form (like all the eleven accented IFP manuscripts) and is accented according to a method already encountered in some IFP manuscripts, i.e. with the *svarita* marked with a breve sign above the syllable and the *anudātta* marked with a horizontal stroke below the syllable (see Fig. 3). On the other hand, the remaining five accented CUL manuscripts give the texts in the Padapāṭha (‘word-for-word recitation’) form, and the methods adopted therein for accent representation are radically different from those encountered so far. The most remarkable contrast is that in these manuscripts the *udātta* is indicated as the main accent. Not only is the *udātta* marked

10. These signs are used in manuscripts RE50358 (transmitting a section of the *Taittirīyasaṃhitā*), RE40262 (transmitting a section of the *Taittirīyabrāhmaṇa*), RE43625 and RE50361 (transmitting the *Taittirīyāranyaka* or sections thereof).

11. These signs are used in manuscripts RE55844 and RE55853, both transmitting sections of the *Taittirīyasaṃhitā*. The *pillaiyār culi* (‘Gaṇeṣa’s curl’ in the Tamil language) is a sign commonly used as an auspicious mark and a text separator in manuscripts written in the Grantha and Tamil scripts. Admittedly, the sign used in these manuscripts could also well represent the Tamil/Grantha digit 2 or the Grantha initial vowel *u* (the latter option was suggested by Burnell and, with caution, also by Winternitz), since in Grantha the last two signs have the same shape and can be graphically hardly distinguishable from the *pillaiyār culi*. For more on this see below, note 18.

12. These signs are used in manuscript RE55825, transmitting the *Taittirīyasaṃhitā*. The small “6”-shaped mark used in this manuscript for indicating the *svarita* could well be a *pillaiyār culi* (or Grantha *u* or “2”) sign rotated by ninety degrees counterclockwise.

13. Manuscript RE50315, transmitting sections of the *Taittirīyabrāhmaṇa*.

14. The manuscripts (all palm leaf) are: MS Or.2366 (RV.1.1-3.6), MS Or.2356 (TS.5-6), MS Or.2357 (TS.3-4), MS Or.2362 (TS.7), MS Or.2369 (TS.7, dated 1828; the accent is written only in the fifth, i.e. last, *prapāṭhaka*), MS Or.2339 (TĀ, incomplete).

in all the five manuscripts – and the sign used for this purpose is invariably the *piḷḷaiyār culi* – but in two manuscripts (MS Or.2362 and MS Or.2369) it is the only accent being marked (apart from the independent *svarita*, for which see below) (see Fig. 7). In the other Padapāṭha codices, though, one more sign is used for marking the last syllable of the unaccented words. Three different signs have been used for this purpose: a hook under the syllable (MS Or.2366), an inverted breve sign under the syllable (MS Or.2356 and part of MS Or.2357),<sup>15</sup> and a small *piḷḷaiyār culi* right after the syllable, on the line of writing (part of MS Or.2357) (see Figs. 8, 9 and 10).<sup>16</sup> The system of accent notation consisting in marking only the *udātta* was already noted in some Grantha manuscripts by Burnell (1878) and Winternitz (1902). In the few lines the former devotes to the accent notation in South Indian scripts, he states that this method is found «in the oldest manuscripts»,<sup>17</sup> that it is used in Saṃhitāpāṭha and Padapāṭha manuscripts alike, and that for marking the *udātta* «in Grantha manuscripts, the letter *u* or a circle is written above the syllable» (Burnell 1878, 81). For his part, Winternitz – in his catalogue of South Indian Sanskrit manuscripts belonging to the Whish collection – gave short descriptions of both the system using exclusively a mark for the *udātta* and the one also using a sign for marking the last syllable of the unaccented words. The former system is found in Winternitz’s manuscript 14 (Whish No. 13a), which consists of a single

15. Inverted breve signs under the last syllable of the unaccented words also appear sporadically in the first lines of the first folio of MS Or.2362. They had been added by a second hand and are uninked.

16. MS Or.2357 transmits *kāṇḍas* 3 and 4 of the *Tāittirīyasamhitā* in Padapāṭha fashion. Although the whole manuscript was apparently written by the same hand, at some point between folios 6 and 15 of the first section, the scribe started marking the last syllable of unaccented words with the inverted breve sign in place of the *piḷḷaiyār culi* he had used up to that point. In addition, it should be noted that, for some unclear reasons, the scribe used two different signs in the two sections of the manuscript for marking the separation between the two members of a compound – respectively a Tamil/Grantha digit 7 (in *kāṇḍa* 3) and a sign resembling two Grantha *ṭa* stacked vertically (in *kāṇḍa* 4).

17. Also Witzel (1974, 498-500) suggests that the systems of accent notation in which the *udātta* is marked are old. According to his hypothesis, in an early period the *udātta* was the main accent (i.e. it received the highest pitch) in the recitation of the Kaṭhas and the Maitrāyaṇīyas and, as such, was marked in their texts. In their prime, the Kaṭhas and Maitrāyaṇīyas were influential schools, especially in the north-western and western regions of the subcontinent, and the practice of marking the *udātta* spread to other schools. Later on, the subcontinent was overswept by the Vājasaneyins (in the north) and the Tāittirīyas (in the south): in their recitation the *svarita* receives the highest pitch and, consequently, the *svarita* is marked in their manuscripts in place of the *udātta*. This “new” practice supplanted the previous one, passed on to other schools and gave rise to the widespread “system of the *Ṛgveda*” of accent representation. The *udātta* remained the main accent in recitation – and continued to be marked in manuscripts – only in peripheral areas: this is attested by, for example, some old manuscripts of the *Ṛgvedasamhitā* and *Atharvavedasamhitā* (Paippalāda) from Kashmir (16th century) and of the *Vājasaneyisamhitā* from Nepal (15th century) in which the *udātta* is marked, as well as by the modern Nambudiri recitation of the *Ṛgveda* in Kerala.

palm leaf written in the Grantha script, of uncertain date, containing the beginning of the *R̥gvedasamhitā* in Padapāṭha form. About this folio, Winternitz wrote: «Interesting is the accentuation, the Udāttas only being marked (by the sign ~ over the accentuated syllable)» (Winternitz 1902, 15). The sign described by Winternitz as a tilde could well be our *piḷḷaiyār culi*, given that at times the latter sign is stylised to the point that it resembles a circumflex accent or a tilde – for example, in MS Or.2366, which gives the *R̥gveda* Padapāṭha as in Winternitz’s manuscript (see Fig. 11). The latter system of accent representation, i.e. the one marking both the *udātta* and the last syllable of unaccented words, is found in two manuscripts in the Whish collection, 165 and 166 in Winternitz’s catalogue (Whish Nos 176 and 177; Winternitz 1902, 222-224). Both manuscripts are palm leaf, transmit sections of the *R̥gvedasamhitā* in Padapāṭha form, and are tentatively dated by Winternitz around 1780. The signs used for marking the accent are the same as those used in the CUL manuscripts MS Or.2356 and MS Or.2357 (latter section, giving TS.4), i.e. a *piḷḷaiyār culi*<sup>18</sup> above the syllable and an inverted breve sign under the syllable.

Some remarks can also be made concerning the marking of the independent *svarita*, although its examination is still at an early stage: at present, only the manuscripts belonging to the CUL collection have been surveyed, and even these not thoroughly yet. In all the Padapāṭha texts transmitted in the manuscripts of the CUL collection, a special sign has been used for marking the *jātya* (‘native’ or ‘innate’) accent, also known as the *nitya* (‘own’ or ‘invariable’). The *jātya* is the kind of independent *svarita* which arises within a word as a consequence of the vowel originally carrying the *udātta* being replaced by a semivowel in internal *sandhi*, as in *kvā* from *kūa*, *svār* from *sūar* and the like (Whitney 1889, 29).<sup>19</sup> Two different signs are used in the manuscripts for marking the *jātya* accent: a breve sign written above the syllable (in Ms Or.2362 and MS Or.2369) (see Fig. 12) and a sign similar

18. As Burnell (1878, 81) before him, Winternitz (1902, 222) also interpreted this sign as a Grantha initial vowel *u*. However, whereas Burnell seemed to have no doubt about his identification, Winternitz was more dubitative and added a question mark in brackets next to his interpretation. In all likelihood, both scholars opted for this identification over other possible interpretations (i.e. the *piḷḷaiyār culi* and the Grantha digit 2) because they deemed this sign to represent the initial letter of the word *udātta*. However, in light of the fact that in three IFP manuscripts (RE55825, RE55844 and RE55853) this sign is used for marking the *anudātta*, and in the CUL manuscript MS Or.2357 (first section, TS.3) it marks the last syllable of an unaccented word, we cannot exclude the possibility that it actually represents something else. The present author interprets the sign as a *piḷḷaiyār culi*, mainly on the basis of the peculiar graphic shape that it assumes in some manuscripts (e.g. MS Or.2356, MS Or.2357, MS Or.2362).

19. The necessity of distinguishing the *jātya* from the *udātta* by marking them with different signs could possibly arise from the fact that, in the words carrying the *jātya* accent, the original vowel with its *udātta* must usually be restored in recitation: see Whitney 1889, 29, Macdonell 1910, 81, Arnold 1905, 5, 81ff. (especially p. 83, § 135).



to a Roman letter “Y”, sometimes written below the syllable (as in Ms Or.2356 and MS Or.2357) and sometimes on the line of writing (as in MS Or.2366) (see Figs. 13 and 14).<sup>20</sup> The latter sign was noted by Winternitz in two Sanskrit manuscripts in the Whish collection.<sup>21</sup> According to him, in these two manuscripts «the Svarita is expressed by the sign Y at the bottom of the line»: however, since the example given by Winternitz actually involves a *jātya* («e.g. *kvaY* in [*R̥gveda*] V, 30, 1», Winternitz 1902, 222), we can reasonably assume that in these two manuscripts as well, the Y-sign is specifically used for marking the *jātya* accent, as in those in the CUL collection, and not generically all the *svaritas*.

The use of a special sign to mark the *jātya* accent is at odds with the standard Devanāgarī “system of the *R̥gveda*”, in which all the types of *svaritas*, be they independent or enclitic, are marked in the same way, i.e. with a vertical stroke above the syllable.<sup>22</sup> On the other hand, the “system of the *R̥gveda*” has special signs for marking the so-called *kampa* or *vikampana* (‘trembling’): this phenomenon takes place when an independent *svarita* is followed by an *udātta* (or by another independent *svarita*), and it is so designated because the (first) syllable which bears the *svarita* is pronounced with a quaver of the voice (Whitney 1889, 30-31, Macdonell 1910, 78-79). In the “system of the *R̥gveda*”, the *kampa* is marked with a Devanāgarī digit “1” bearing both the *svarita* and *anudātta* signs; if the vowel of the syllable bearing the *svarita* is long, a digit “3” is used in place of “1”, and the long vowel receives the *anudātta* sign. To the best of the present author’s knowledge, *kampas* are marked according to this method only in texts transmitted in the Saṃhitāpāṭha form, whereas in Padapāṭhas, *kampas* are not marked at all. Interestingly, though, *kampas* are marked in the CUL Grantha manuscript MS Or.2366, which transmits a section of the *R̥gvedasamhitā* Padapāṭha. In this manuscript, wherever the “trembling syllable” is short, a Grantha syllable *hra* (possibly standing for *hrasva*, ‘short vowel’) is interposed between the two words whose union – in the Saṃhitāpāṭha recitation – gives rise to the *kampa* (see Fig. 15). On the other hand, wherever the vowel is long, a Grantha syllable *ṇya* is used instead (see Fig. 16). It should be noted that if the independent *svarita* involved in the *kampa* is of the *jātya* sort, both the “Y”-sign – marking the *jātya* – and the syllable *hra* or *ṇya* are used (see Figs. 17 and 18).

20. In other words, the *jātya* is marked with the inverted breve sign in those manuscripts in which otherwise, only the *udātta* accent is marked (with a *piḷḷaiyār culi*), and by the Roman letter “Y” in those manuscripts in which both the *udātta* and the last syllable of the unaccented words are marked.

21. The two manuscripts, already mentioned above, are numbered 165 and 166 in Winternitz’s catalogue and transmit sections of the *R̥gvedasamhitā* in Padapāṭha form: see Winternitz 1902, 222-224.

22. Conversely, independent *svaritas* are marked with a distinct sign in several “minor” or lesser known methods of accent representation: see Witzel 1974, *passim*.

These are, at present, the outcomes of this research. One may ask what the study of apparently trivial details such as the accent markings is worth. A particularly convincing answer was given by Witzel (1974, 502), according to whom it is «by the minutiae of differences in marking the accents [...] that we will be able to gain some insights into the history of Vedic tradition and Vedic *śākhās*, and in doing so, ultimately add some facets to the picture of early Indian history». The number of “non-standard” systems of accent representation still extant in manuscripts is in all likelihood rather high, although this is difficult to ascertain, due to the standardisation carried out in printed editions and to the paucity of studies thereon. At the end of his article dealing with some unknown methods of accent notation, Witzel (1974, 496) writes: «The various types of accentuation described above, will certainly not remain the only “new” ones if the vast store of Vedic manuscripts in this subcontinent is also looked into from this angle». The present article is meant to be a contribution in this direction.



## References

- Arnold 1905 = Edward Vernon Arnold, *Vedic Metre in Its Historical Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1905.
- Burnell 1878 = Arthur Coke Burnell, *Elements of South-Indian Palaeography from the Fourth to the Seventeenth Century A.D. Being an Introduction to the Study of the South-Indian Inscriptions and Mss.*, Trübner & Co., London 1878.
- Macdonell 1910 = Arthur Anthony Macdonell, *Vedic Grammar*, Karl J. Trübner, Strassburg 1910.
- Whitney 1869 = William Dwight Whitney, *On the Nature and Designation of the Accent in Sanskrit*, «Transactions of the American Philological Association (1869-1896)» 1 (1869-1870), 20-45.
- Whitney 1889 = William Dwight Whitney, *A Sanskrit Grammar. Including Both the Classical Language, and the Older Dialects, of Veda and Brahmana* (1879), Breitkopf and Härtel, Leipzig 1889<sup>2</sup>.
- Winternitz 1902 = Moriz Winternitz, *A Catalogue of South Indian Sanskrit Manuscripts (Especially Those in the Whish Collection) Belonging to the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Royal Asiatic Society, London 1902.
- Winternitz 1927 = Moriz Winternitz, *A History of Indian Literature*, vol. I, Translated from the Original German by Mrs. S. Ketkar and Revised by the Author, University of Calcutta, Calcutta 1927.
- Witzel 1974 = Michael Witzel, *On Some Unknown Systems of Marking the Vedic Accents*, «Vishveshvaranand Indological Journal» 12 (1974) (Vishvabandhu Commemoration Volume), 472-502.
- Witzel 1997 = Michael Witzel, *The Development of the Vedic Canon and Its Schools. The Social and Political Milieu*, in Michael Witzel (ed.), *Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas*, Proceedings of the International Vedic Workshop, Harvard University, June 1989, Harvard Oriental Series, Opera Minora 2, Harvard University Department of Sanskrit and Indian Studies, Cambridge (Mass.) 1997, 257-345.

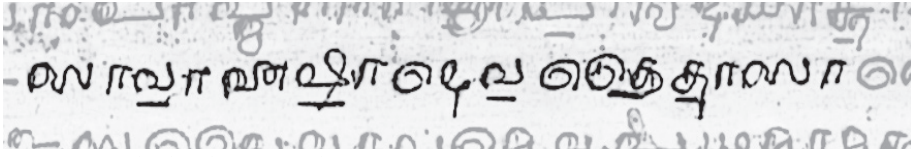


Fig. 1. *sá vá eṣá devátaitásā[m]*, BAU 1.3.11 (RE50124 [4r2])

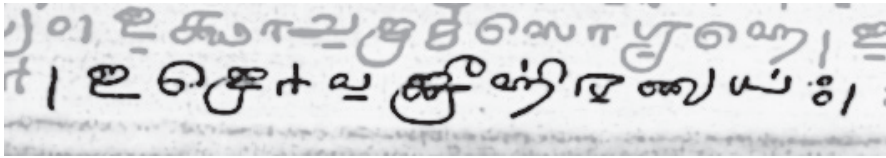


Fig. 2. *índro vajrí hiranyáyaḥ*, TB.1.5.8.2 (RE43885 [43r7])

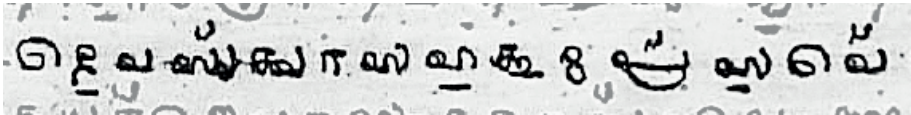


Fig. 3. *devásya tvā savitúḥ prasavè*, TS.7.1.11.1 (RE50358 [10r4])

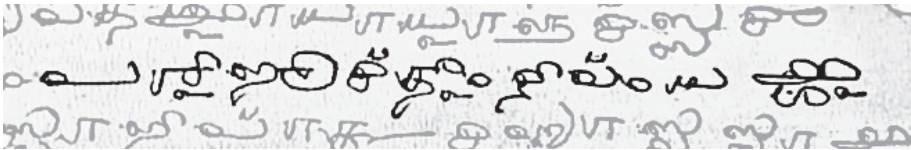


Fig. 4. *paribhúmatim dívaṃ yaccha*, TS.4.4.3.3 (RE55853 [34v5])

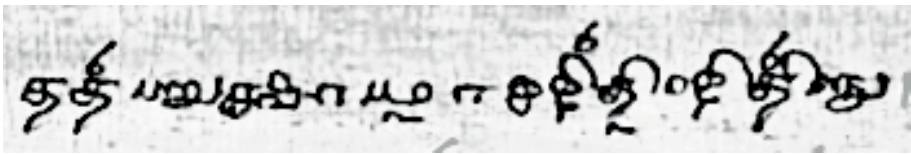


Fig. 5. *tátaś cakṣāthām áditim dítiñ ca*, TS.1.8.12.3 (RE55825 [28r1])

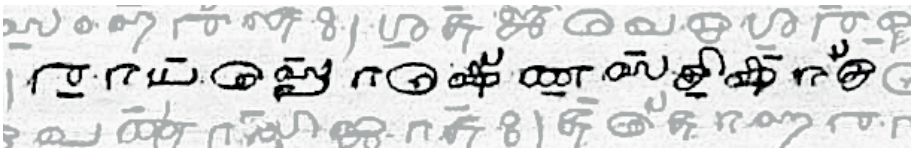


Fig. 6. *rāyás póṣeṇa sám iṣá ma[dema]*, TB.1.2.1.5 (RE50315 [(15?)v5])

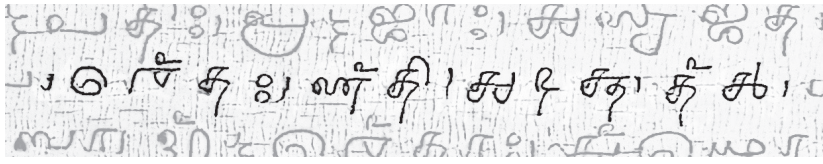


Fig. 7. | rétaḥ | éti | adatta | tát |, TS.7.1.1.2 (MS Or.2362 [1r5])

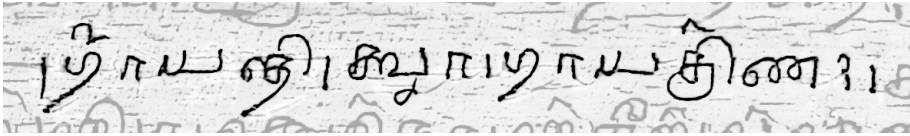


Fig. 8. | gāyanti | tvā | gayatrīṇāḥ |, ṚV.1.10.1 (MS Or.2366 [3r2])

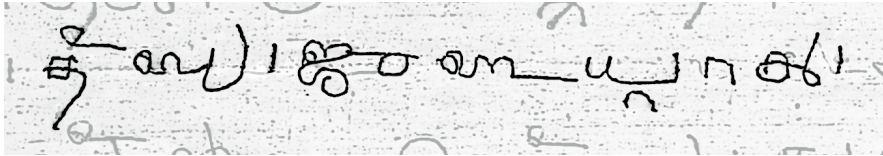


Fig. 9. | tásya | juhuyāt |, TS.5.1.1.2 (MS Or.2356 [1r5])

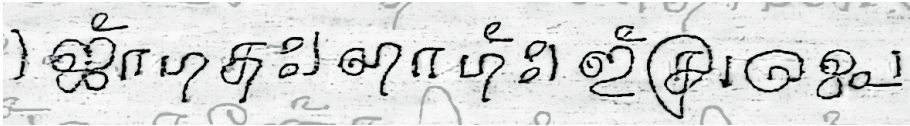


Fig. 10. | jāgataḥ | bhāgāḥ | iti | me |, TS.3.1.2.1 (MS Or.2357 [1v3])

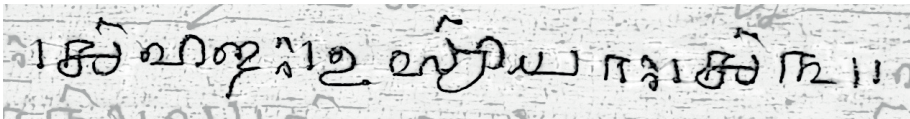


Fig. 11. | ávindaḥ | usríyāḥ | ánu |, ṚV.1.6.5 (MS Or.2366 [2r6])

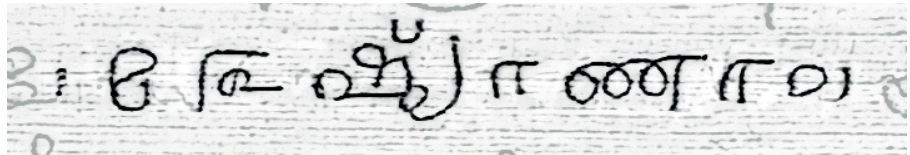


Fig. 12. | manuṣyāṇām |, TS.7.1.1.4 (MS Or.2362 [1v2])



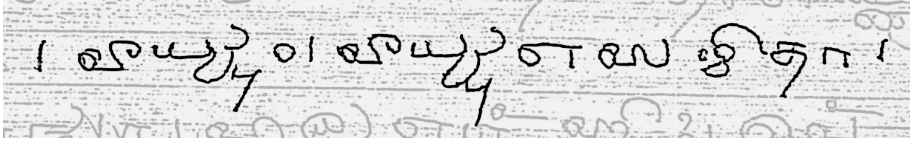


Fig. 13. | *vīryaṁ* | *vīryā-sammitā* |, TS.5.1.1.4 (MS Or.2356 [1v6])

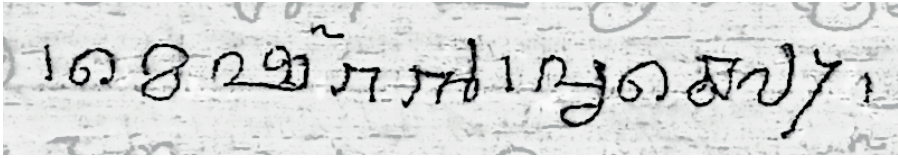


Fig. 14. | *meṣān* | *vrkyè* |, ṚV.1.116.16 (MS Or.2366 [41r7])

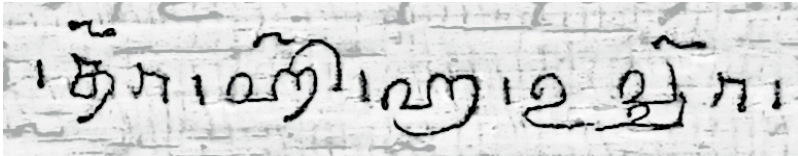


Fig. 15. | *tā* | *hī* | [*hra*] | *uccā* | (Sp. *tā hy u<sub>1</sub>ccā*), ṚV.1.28.7 (MS Or.2366 [8r8])

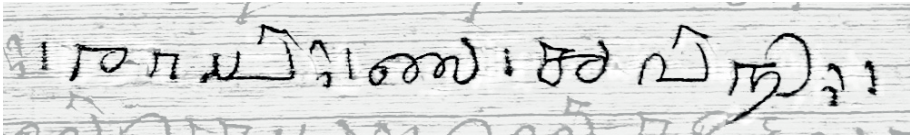


Fig. 16. | *rāyāḥ* | [*ṇya*] | *avāniḥ* | (Sp. *rayo<sub>3</sub> 'vānir*), ṚV.1.4.10 (MS Or.2366 [1v9])

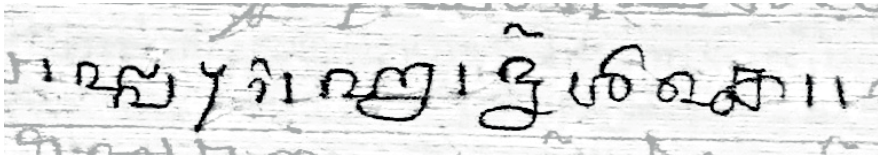


Fig. 17. | *svāḥ* | [*hra*] | *dṛśike* | (Sp. *sva<sub>1</sub>r dṛśīke*), ṚV.1.69.10 (MS Or.2366 [23v8])

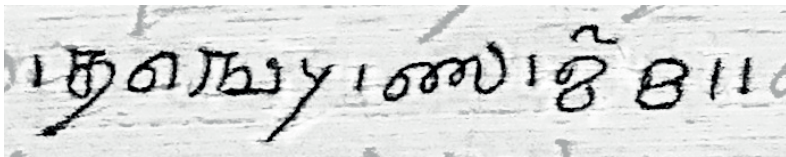


Fig. 18. | *tanvè* | [*ṇya*] | *māma* | (Sp. *tanve<sub>3</sub> māma*), ṚV.1.23.21 (MS Or.2366 [6v3])

# Cobra e pavoni. Il ruolo linguistico e retorico di A 2.1.72

Maria Piera Candotti  
Tiziana Pontillo

## 1. I retori si appellano ad A 2.1.72

Come è noto, ci sono *sūtra* nell'*Aṣṭādhyāyī* (= A) che consistono solo nella menzione di una lista di basi nominali soggette a una data regola. Anche la regola che chiude la sezione dei composti *tatpuruṣa karmadhāraya* (A 2.1.49-72) – e che costituisce l'oggetto del presente contributo – è di questo tipo:<sup>1</sup>

A 2.1.72 *mayūravyaṃsakādāyaś ca*

E i composti della lista che inizia con *mayūravyaṃsaka*.

Il nostro scopo qui è focalizzare l'uso retorico che storicamente a un certo punto si è fatto di tale regola e capire quale relazione possa avere avuto con la tradizione grammaticale inerente. Partiamo pertanto da un passo dell'*Alaṃkārasarvasva* di Ruyyaka (= RA), che dovrebbe risalire alla prima metà del XII sec. d. C.:<sup>2</sup>

RA 85: *atra vaktraṃ candra iveti kim upamā, uta vaktram eva candra iti rūpakam iti samśayaḥ / ubhayathāpi samāsasya bhāvāt – upamitam vyāghrādibhiḥ – ity upamāsamaś vyāghrādīnām ākṛtīgaṇatvāt / mayūravyaṃsakādītīvād rūpakasamāsah mayūravyaṃsakādīnām ākṛtīgaṇatvāt / na cātra kvacit sādhakabādhakapramāṇasadbhāva iti saṃdehasaṃkaraḥ*

In questo caso (ossia per quanto concerne l'es. *vaktracandra*), c'è il dubbio se sia una similitudine che denota 'un volto come la luna' oppure un'identificazione metaforica, che denota 'la luna che in vero è un volto'. Per via della natura di tale composto, funziona in tutti e due i modi, ossia [rispettivamente] come una similitudine in composto, secondo [la regola di Pāṇini A 2.1.56] *upamitam vyāghrādibhiḥ*..., dal

1. Si tratta di una lista di 85 unità nell'edizione del Gaṇapāṭha di Böthlingk, ma solo 76 per es. nella *Kāśikā* (= KV).

2. Per la datazione, vedi Jacobi 1908a, 197 e Gerow 1977, 274. Menzioni più antiche della regola in contesto retorico si trovano nell'autocommentario di Vāmana – ad VKA 5.2.16 – e in un frammento di Udbhaṭa – *Vivarāṇa* fr. 22b 1.8 (Gnoli 1962, 20). Vedi Candotti–Pontillo 2017: 353-355 e bibliografia ivi citata.

momento che la lista che inizia con *vyāghra* è aperta, e come un'identificazione metaforica in composto, sulla base della lista che inizia con *mayūravyaṃsaka* [secondo la regola di Pāṇini A 2.1.72], dal momento che la lista che inizia con *mayūravyaṃsaka* è aperta. Considerato che qui non c'è una prova conclusiva per un argomento a favore di un'opzione o per uno che blocchi l'altra, si tratta di una commistione della categoria del dubbio.<sup>3</sup>

Nello stesso testo, un passo di poco successivo propone l'esempio *vinidrajṃbhitahariḥ vindhyodadbiḥ*, in cui una delle due opzioni è esclusa con chiarezza e dunque è possibile una decisa scelta tra i due riferimenti grammaticali:

*tasmāt prakṛte sāmānyaprayoge upamāparigrahe bādhaka iti mayūravyaṃsakāder ākṛtiganatvād rūpakam āśrayeṇa rūpakam eva boddhavyaṃ*

Perciò, dal momento che si usa [un *pada* nominale che denota] qualità comune/generale (*vinidrajṃbhitahariḥ* sveglia, che si stira e fulvo),<sup>4</sup> l'interpretazione [di questo composto *vindhyodadbi* 'l'oceano che è in vero la catena dei monti Vindhya'] come una similitudine è bloccata. Ricorrendo a un'identificazione metaforica, dal momento che la lista che inizia con *mayūravyaṃsaka* è aperta, esso (ossia il composto) deve essere riconosciuto come un'identificazione metaforica.

In modo simile, in un passo del *Sāhityadarpana* (= VisSd) dedicato alla stessa figura detta 'commistione', Viśvanātha Kavirāja (XIV sec. d. C.) richiama la stessa coppia di regole. La regola generale, in VisSd 10.99, introduce la figura della commistione, che qui si determina, per definizione, quando ci sono due o più figure, di cui una è la principale (*aṅgin*) e le altre sono subordinate (*aṅga*), nel caso si fondino sulla stessa base (*ekāśrayasthitau*), e se c'è un dubbio a questo proposito (*saṃdigdhatve*):<sup>5</sup> Il primo esempio è tale da non permettere di decidere tra *upamā* e *rūpaka*:

3. Mammaṭa (= KP 10.140) spiega chiaramente che la commistione è un tipo specifico di figura del dubbio (*saṃdeha*). Vedi sotto.

4. Diversa è la traduzione di Jacobi 1908a, 338 (RA) dell'intero sintagma *vinidrajṃbhitahariḥ vindhyodadbiḥ*, poiché egli ritiene che *hari* denoti un leone, alludendo al nome di Viṣṇu: 'Auf dem Vindhya-Ozean sperreten vom Schläfe erwacht die Löwen ihren Rachen auf (bzw. gähnte vom Schläfe erwacht Viṣṇu)'. Nella specifica prospettiva dell'analisi tecnica che questo passo focalizza, noi preferiamo interpretare *vinidrajṃbhitahariḥ* come indicante semplicemente tre proprietà, benché l'immagine evidentemente alluda nel suo insieme al dio Viṣṇu presentato come un leone che sbadiglia. Sulla base della comparazione tra i due esempi riportati qui, è comunque evidente che l'identificazione metaforica implica necessariamente un contesto più ampio rispetto a un semplice (sintagma o a un) composto, così da creare una complessa ma coerente omologia, come enfatizzato da Porcher 1982, 163.

5. *aṅgāṅgitve 'lanikṛtīnāṃ tadvad ekāśrayasthitau / saṃdigdhatve ca bhavati saṅkarastrividhaḥ punaḥ* (VisSd 10.99).

[...] *yathā vā* [--] ‘*mukhacandraṃ paśyāmi*’ ity atra kiṃ mukhaṃ candra iva ity upamā? uta candra eveti rūpakam iti saṃdehaḥ /

[...] Oppure [ci si chiede] se l’esempio *mukhacandraṃ paśyāmi* sia una similitudine [nel senso di] “un volto come la luna” o se sia un’identificazione metaforica [nel senso di] “la luna che è un volto in vero”. Questo è il dubbio.

Se invece lo stesso composto si costruisce con un altro verbo, ad es. con *cumb-* ‘baciare’ (*mukhacandraṃ cumbati*), emerge chiaramente un’indicazione semantica sufficiente all’individuazione della figura corretta. Analogamente nell’esempio *rājanārāyaṇaṃ lakṣmīḥ tvām āliṅgati nirbharam*, ‘O Nārāyaṇa che sei il re in vero, Lakṣmī ti sta abbracciando stretto’ è l’abbraccio che fa escludere la similitudine, perché non è possibile che l’amata di Viṣṇu abbracci qualcuno che sia simile a suo marito, ma non lo sia veramente.<sup>6</sup>

Solo a conclusione di tale elaborata discussione di esempi, finalmente emerge il riferimento a due regole di Pāṇini:

*evam – vadanāmbujam eṇākṣyā bhāti cañcalalocanam / atra vadane locanasya sambhavād upamāyāḥ sādihakatā, ambuje cāsaṃbhavād rūpakasya bādihakatā / evaṃ ‘sundaram vadanāmbujam’ ity ādau sādharāṇadharmaprayoge ‘upamitam vyāghrādibhiḥ sāmānyāprayoge’ iti vacanād upamāsamāso na saṃbhavatīty upamāyā bādihakah / evaṃ cātra mayūravayamsakāditvād rūpakasamāsa eva*

Così in *vadanāmbujam eṇākṣyā bhāti cañcalalocanam* ‘il volto della donna dagli occhi da cerbiatta che è come un fior di loto splende con il suo tremulo sguardo’. In questo caso, dal momento che la presenza dello sguardo è solo possibile in un volto, c’è un argomento che rende realizzabile [l’analisi del composto come] una similitudine, ma dal momento che tale presenza non è possibile in un fior di loto, c’è un argomento che blocca [l’analisi del composto come] un’identificazione metaforica. Così in una frase come *sundaram vadanāmbujam* ‘il bel fior di loto che in vero è un volto’, in cui si usa [un *pada* nominale che denota] la qualità comune/generale, secondo la regola (A 2.1.56) *upamitam vyāghrādibhiḥ sāmānyāprayoge*,<sup>7</sup> non è possibile che questo (ossia il composto *vadanāmbuja*) sia una similitudine in composto. C’è un argomento che blocca [l’analisi del composto come] una similitudine. Così

6. *atra yoṣita āliṅganaṃ nāyakasya sādṛśye nocitam iti lakṣmīāliṅganasya rājanāsaṃbhavād upamābādihakam, nārāyaṇe saṃbhavād rūpakam*, ‘In questo caso, l’azione di abbracciare da parte della donna, se si tratta di somiglianza rispetto al marito, non è usuale, perché è impossibile che un re sia abbracciato da Lakṣmī. È un argomento che blocca [l’analisi di questo composto come] una similitudine. Dal momento che [al contrario, questo è possibile] con riferimento a Nārāyaṇa [che è suo marito], questo [composto] è un’identificazione metaforica’. (VisSd 10.99)

7. Quella che nella regola di Pāṇini è una qualità generale potrebbe essere intesa come *tertium comparationis*.

in questo caso questa è un'identificazione metaforica in composto, per via della lista che inizia con *mayūravyaṃsaka* (A 2.1.72).

Si vede dunque come la nostra regola venga qui esplicitamente accostata a un'altra regola appartenente alla stessa sezione dei *karmadhāraya*, A 2.1.56, la quale regola insegna la formazione di composti il cui primo membro sia un 'misurato' (*upamita*)<sup>8</sup> e il secondo sia registrato in un'apposita lista iniziante con il tema *vyāghra-*, purché non si faccia uso di una parola che denoti una qualità comune/generale (*sāmānyāprayoge*). Tale limitazione viene interpretata, come mostra chiaramente il nostro passo, come una proibizione dell'uso in composto della figura della similitudine in co-occorrenza con un termine generale che qualifichi il composto stesso o che funga da *tertium comparationis*. La regola di Pāṇini stessa, nel caso di espressioni come *sundaram vadanāmbujam*, permette di escludere l'interpretazione come similitudine. A 2.1.72, invece, viene usata solo per sanzionare come ben formato dal punto di vista grammaticale lo stesso composto quando funzioni come un'identificazione.

Analoghi ragionamenti e uno stesso esempio erano già presenti in un lungo e complesso passo del *Kāvya prakāśa* di Mammaṭa (XI sec. d. C.), in cui viene presentata la figura della commistione (*saṅkara*), ma senza il riferimento alla grammatica. L'introduzione a tale tema chiarisce che si tratta di un caso speciale della figura del *saṃdeha* 'dubbio' (KP 10.140):

[...] *bahūnāṃ saṃdehād ayam eva saṅkaraḥ / yatra tu nyāyadoṣayor anyatarasyā-vatarah tatra ekatarasya niścayān na saṃśayaḥ / nyāyāś ca sādhatvatvam anukulatā / doṣo 'pi bādhatvatvam pratikulatā*

Dal dubbio tra diverse [figure dipende] precisamente la "commistione". Dove c'è manifestazione sia della regola sia del difetto, non c'è incertezza nel distinguere una delle due [figure]: la regola costituisce l'argomento efficace, cioè la prova a favore, mentre il difetto costituisce l'argomento che blocca, cioè la prova a sfavore.

Sono illustrati quattro esempi, di cui è incerta la classificazione come similitudine (*upamā*) o come identificazione metaforica (*rūpaka*) e, in particolare, nei primi due esempi si riscontra la simultanea presenza di una prova a favore di un'opzione e di

8. Il valore di questo termine nella grammatica pāṇiniana si discosta dal significato tecnico di 'primo termine di paragone' che la poetica attribuisce al vicino termine *upameya*. In coppia con *upamāna*, *upamita* serve a indicare in maniera generale un misurato e uno standard di misurazione accanto a un'altra coppia semantica molto concreta quale *kutsita/kutsāna* 'elemento oggetto di disprezzo/espressione di disprezzo'.



una contro l'altra opzione, nel terzo prevale l'identificazione metaforica e nel quarto, la similitudine.

a. *saubhāgyaṃ vītanoti vaktraśāśino jyotsneva hāsadyutiḥ*

La luminosità del suo sorriso come lo splendore della luna che è il suo volto in vero rende più intensa la sua bellezza.

b. *vaktrendau tava saty ayaṃ yad aparahḥ sītāṃśur abhyudgatam*

Quando la luna che è la tua faccia è là, una seconda luna (lett. qualcosa 'dai freddi raggi') è sorta.

c. *rājanārāyaṇam lakṣmīs tvām āliṅgati nirbharam*

Nārāyaṇa che sei il re in vero, Lakṣmī ti sta abbracciando stretto.

d. *padāmbujam bhavatu vo vijayāya mañju mañjīrasinjitamanoharam ambikāyāḥ*

Possa il piede di Ambikā, simile a un fior di loto, essere deliziosamente incantevole con la cavigliera tintinnante per la vostra vittoria!

Nel terzo esempio, come già visto nel *Sāhityadarpana* è l'abbraccio che fa escludere la similitudine. Nel quarto, solo il piede ornato dalla cavigliera potrà effettivamente tintinnare, mentre il fiore di loto non avrebbe come produrre alcun suono.

## 2. '(Come) un pavone ingannatore'

Ritorniamo alla lista di A 2.1.72 e cerchiamo di comprenderne meglio il ruolo all'interno della descrizione pāṇiniana dei composti. Le forme insegnate e in particolare il nostro composto non solo hanno attratto l'attenzione di alcuni scrittori in sanscrito, autori di *alamkāraśāstra*, ma ha anche impegnato a lungo le menti di alcuni sanscritisti almeno dal 1908 in avanti, come ha fatto notare anche Cardona 1976, 214.

Patañjali (= M) si limita a una breve nota per questa regola solo al fine di parafrasare *ca* con *eva* e restringere così l'uso dei composti della lista che inizia con *mayūravyaṃsaka*, nel senso di proibire che siano usati in sintagmi (morfologici) più estesi, come ad es. *\*\*parama-mayūra-vyaṃsaka*.<sup>9</sup> L'interpretazione della KV non si distingue da quella di Patañjali a proposito dell'uso di *ca* per *eva*, ma soltanto

9. M 1.406 l. 13: *kim arthaś cakāraḥ / evakārārthaḥ / mayūravyaṃsakādaya eva / kva mā bhūt / paramo mayūravyaṃsaka iti*.

premette esplicitamente la classificazione della lista *mayūravyaṃsakādi* come una lista di ‘forme fatte, irregolari’ da inserirsi nel novero dei *tatpuruṣa*.<sup>10</sup>

Il senso di comparativo (‘come un pavone’) risulta però ben attestato nella *Candrayāntī* ad 2.2.18, dove si spiega esplicitamente che *mayūravyaṃsakah* si dice di ‘un *vyāṃsakah* come un pavone’ (*mayūra iva vyāṃsako mayūravyaṃsakah*), ma vedremo che già tale significato comparativo potrebbe essere stato suggerito nel II a. C. da un passo di Patañjali inerente la stessa sezione di *karmadhāraya*.

Nell’interpretazione del secondo membro del composto, gli interpreti moderni seguono in parte la lezione di Ruyyaka e Viśvanātha Kavirāja. In particolare, la più recente traduzione integrale dell’*Aṣṭādhyāyī* (Sharma 1987-2003, 67), ad esempio, considera le unità della lista come composti comparativi e traduce i primi quattro della lista nel modo seguente:

<i>mayūravyaṃsaka</i>	‘as cunning as a peacock’; <sup>12</sup>
<i>chātravyāṃsaka</i>	‘as cunning as a student’;
<i>kāmbhojamuṇḍa</i>	‘one whose shaven head is like the head of a resident of Kamboja’;
<i>yavanamuṇḍa</i>	‘one whose shaven head is like the head of a Yavana (Ionian)’.

Da dove proviene il senso attribuito da Sharma al secondo costituente dei primi due composti della lista? In verità, per quanto tale traduzione trovi conforto in alcune letture tradizionali, non è però unanimemente seguita. Un passo del commento di Hemacandra al suo *Kāvyānuśāsana* – che coinvolge il composto *mayūravyaṃsaka* – chiarisce *premalatikā* come *premaiva latikā* ‘una pianta rampicante che in vero è l’amore’ mediante la seguente strofa (3.78 del suo *Parīṣiṣṭaparvan*):<sup>13</sup>

*śrāvākavandanenātha jinadāsam avandata /  
mayūravyaṃsakatvena śrāvakatvaṃ sa darśayan //*

10. KV ad A 2.1.72: *samudāyā eva nīpātyante / mayūravyaṃsakādayaḥ śabdāḥ tatpuruṣasañjñā bhavanti / cakāro ’vadhāraṇārthaḥ paramamayūravyaṃsaka iti samāsāntaraṃ na bhavati*. Si ricordi che i composti di tipo *karmadhāraya* sono classificati come sottogruppo dei *tatpuruṣa*, il che implica che un costituente sia subordinato all’altro.

11. Testo grammaticale che potrebbe essere opera di Candragomin, ossia dello stesso autore dei *Candrasūtra* del V d. C., di cui è il commento (vedi Bronkhorst 2002).

12. Allo stesso modo, Vasu (1891) 1988, 253 traduce il composto ‘cunning like a peacock’, mentre Katre 1987, 126 e Renou 1947-1954, 100 non lo considerano comparativo in alcun modo, ma si attengono tuttavia al tradizionale significato di *dhūrta* ‘ingannatore’ per *vyāṃsaka*, registrato ad es. dalla corrispondente regola della *Siddhānta Kaumudī* (= SK 754), e traducono rispettivamente ‘a cunning peacock’ e ‘paon voleur’. Katre inoltre non si allinea all’interpretazione di Patañjali per *ca* e lo traduce semplicemente con *also*.

13. Citato da Hertel 1908, 116.

Omaggio dunque Jinadāsa con il saluto del discepolo, mostrando di essere un discepolo, mediante il suo essere un *mayūravyaṃsaka*.

La traduzione del composto come la intese Hertel 1908, 116 ossia ‘mediante il suo fingere di essere un pavone’ («durch Pfauenvortäuschung») non è affatto certa,<sup>14</sup> in particolare perché nel commento al *Kāvyaṅuśāsana* lo stesso Hemacandra connette il composto con l’analisi di un altro composto in cui la relazione tra i due membri è di identificazione (e non di comparazione). Lo stesso commentario enfatizzava, del resto, proprio la relazione veicolata da *eva* (e non da *iva*) mediante il ricorso alla sua sostituzione con zero ([*pada-*] *lopa*): *mayūravyaṃsakādītvād evaśabdaloṇī samāśah*, ‘Il composto è soggetto a *lopa* della parola *eva* secondo la lista di parole che inizia con *mayūravyaṃsaka*’. È tuttavia innegabile che il significato complessivo del composto debba essere in qualche modo connesso con un contesto narrativo che riguarda effettivamente la storia di un inganno perpetrato dal ministro di un re che si finge un discepolo jaina.

Per questo Jacobi 1908, 359, dopo aver sottolineato tale analisi cercò il senso di *mayūravyaṃsaka* piuttosto in un passo tratto dal commentario di Vardhamāna a *Gaṇaratnamahodadhi* 2.115, commentario da lui attribuito al XII sec. d. C., dove almeno il significato di ‘ingannatore, truffatore’ è attestato esplicitamente:

*yad vā / vyaṃsayati cchalayatīti vyaṃsakah / sa cāsau sa ca yo lubdhakānām  
mayūro grhītaśikṣo ’nyān mayūrāṃś cchalayati vañcayati / sa vipralambhaka ucyate*

Oppure [si dice] *vyaṃsakah* [colui che] inganna (*vyaṃs-* vb. P *vyaṃsayati*)<sup>15</sup> ossia imbrogliava (*chal-* vb. X P *chalayati*). E questi è sia quello (= colui che inganna, imbrogliava) sia questo che è un pavone dei cacciatori, che è stato ammaestrato [da loro]: inganna, raggira gli altri pavoni. Egli è [pertanto] detto “truffatore”.<sup>16</sup>

Per quanto concerne il senso di ‘ingannatore’ per il secondo costituente del composto è dunque evidente che la tradizione tecnica e letteraria sia continuata a lungo, ma a noi risulta attestata solo tardi, ossia – come già segnalato da Hertel 1908,

14. Hertel 1908, 116 ipotizzò che il composto denotasse un corvo che fingeva di essere un pavone ornandosi con le penne del pavone, come nella famosa favola di Fedro (I d. C.), e supposeva pertanto che la favola fosse già in circolazione all’epoca di Pāṇini (IV a. C.). In tal modo, come sottolineato da Richard Schmidt 1908, 119, l’interpretazione del composto come similitudine (*mayūra iva vyaṃsakah*) non era tenuta in alcun conto.

15. Per tale significato del verbo *vyaṃsayati*, si veda sotto.

16. È questa una seconda spiegazione alternativa. Prima infatti è proposta l’analisi di *vyaṃsaka* come *vigatā aṃsā yasya* ‘del quale le spalle sono dispiegate’. Cf. §§ 3-4.

116-117 e ricordato da Thieme 1964, 61 – solo a partire dal III d. C. nelle forme di gerundivo (*vyāṃsayitavya-*) e participio passato (*vyāṃsita-*) della *Tantrakhryāyikā*.<sup>17</sup>

### 3. Scoprire un cobra in *A 2.1.72*

La storia dell'interpretazione del composto *mayūravayāṃsaka* ebbe un'importante svolta nel 1963, quando Hanns-Peter Schmidt pubblicò un'interessante rassegna di occorrenze vediche del *bahuvrīhi vyāṃsa-*. Ne emerse il significato etimologico di *vy-āṃsa-* come 'uno le cui spalle sono distese', riferito a un cobra che 'apre il suo cappuccio'.

Ora, in alcune tra le sei occorrenze del *Ṛgveda* (= *ṚV*),<sup>18</sup> è evidente come *vyāṃsa* glossato come 'cobra' sia il nemico essenziale di Indra, ossia *Vṛtra*, ad es. in *ṚV 1.103.2*:

*sá dhārayat pṛthivīm papráthac ca vājreṇa hatvā nīr apāḥ sasarja /  
āhann āhim ābhinad rauhiṇām vy āhan vyāṃsam maghāvā śacībhiḥ //*

He held the earth fast and spread it out; having smashed with his mace, he sent forth the waters. He smashed the serpent; he split apart Rauhiṇa; he smashed the cobra – the bounteous one with his powers. (tr. Jamison–Brereton 2014)

Alcune occorrenze di *vyāṃsa*, tuttavia, potrebbero riferirsi anche a un altro nemico di Indra, e non necessariamente a *Vṛtra*, come ad es. in *ṚV 3.34.3*:

*īndro vṛtrām avṛṇoc chārdhanītiḥ prá māyīnām aminād vārpanītiḥ /  
āhan vyāṃsam usādhaḡ vāneṣv āvīr dhénā akṛṇod rāmyāṇām //*

Indra obstructed the obstacle [*Vṛtra*] through control of his troop [= Maruts]; he beguiled (the wiles) of the wily ones through control of forms. He smashed the one whose shoulders were spread [= cobra]. Burning at will in the woods, he brought to light the nourishing streams of the nights. (tr. Jamison–Brereton 2014)

Una stretta connessione tra *Vṛtra* e l'essere che distende le sue spalle si conferma in *AVŚ 20.11.3* e in *VS 33.26* (il passo coincide perfettamente):

17. La nostra posizione sulla regola *A 2.1.72* sarà in effetti innovativa, in quanto lontana sia dal significato tradizionale di *vyāṃsaka* come 'ingannatore' sia dall'analisi di *mayūravayāṃsaka* come un composto comparativo.

18. Le altre occorrenze – confermate nell'Indice di Bandhu 1960-1963 – sono *ṚV 1.32.5; 1.101.2; 2.14.5; 4.18.9*.

*indro vṛtrám avṛṇoc chārdhanītiḥ prá māyīnām aminād vārpaṇītiḥ /  
āhan vyāṃsam usādhaḡ vāneṣv āvīr dhēnā akṛṇod rāmyāṇām //*

Indra, come capo del gruppo, riuscì a circondare Vṛtra; quel capo di guerrieri capaci di creare illusioni lo sconfisse. Egli che brucia intensamente nelle foreste, uccide quello le cui spalle erano distese, e rese le vacche da latte delle notti visibili.<sup>19</sup>

Sulla base dell'identificazione del cobra con il nome vedico *vyāṃsa*, Thieme 1964, 55 si occupò di nuovo del problema di A 2.1.72 e della sua lista di composti, non credendo a sua volta all'interpretazione del composto presupposta negli *alamkārasāstra* tardi. Dal punto di vista grammaticale, egli si fondò su un secondo elemento dell'importante documentazione offerta dalla *Candravṛtti ad* 2.2.18, in cui *mayūravyaṃsaka* è analizzato – come si è visto sopra – come un composto comparativo, ma il senso del secondo costituente non era 'ingannatore' (vedi Thieme 1964, 63-64):

*mayūrasyeva vigatāv aṃsāv asya mayūravyaṃsakaḥ. athavā vigatāv aṃsāv asya  
vyāṃsakaḥ, mayūra iva vyāṃsako mayūravyaṃsakaḥ. evaṃ chātravyāṃsakaḥ.*

Uno le cui spalle sono state dispiegate come quelle di un pavone è [detto] *mayūra-vyāṃsakaḥ*. O piuttosto uno le cui spalle sono state dispiegate è [detto] *vyāṃsakaḥ*. Un *vyāṃsakaḥ* come un pavone è [detto] *mayūravyaṃsakaḥ*. Analogamente *chātravyāṃsakaḥ*.

La prima analisi in costituenti di Candragomin si fonda su un'interpretazione non lessicalizzata di *vy-aṃsa-* usato nel senso di 'uno che dispiega le sue spalle', che si compone con *mayūra*,<sup>20</sup> mentre la seconda presuppone un uso lessicalizzato di

19. Le due occorrenze di *vyāṃsa* nel *Mahābhārata* (=MBh) sono state interpretate come un generico riferimento alle '(ampie) spalle' di Śāntanu e Bhīma, rispettivamente in MBh 1.94.4 e 3.157.27 che include altri epiteti formulari.

MBh 1.94.4: *kambuḡrīvaḥ pṛthuvyaṃso mattavāraṇavīkramaḥ /  
dharma eva paraḥ kāmād arthāc ceti vyavasthītaḥ //*

His neck was marked like a conch shell, his shoulders were wide, his power was like a rutting elephant's; and Law for him was established over Pleasure and Profit. (tr. van Buitenen 1973)

MBh 3.157.27-28ab

*lobitākṣaḥ pṛthuvyaṃso mattavāraṇavīkramaḥ /  
siṃhadamaṣṭro bṛhatskandhaḥ śālapota ivodgataḥ //  
mahātmā cārusarvāṅgaḥ kambuḡrīvo mahābhujāḥ /*

[...] with red eyes, wide shoulders, the prowess of a maddened elephant, and the tusks of a lion, big shouldered and tall like a young *śāla* tree, great-spirited, handsomely built, with lined neck and big arms [...] (tr. van Buitenen 1973)

20. *-ka* sarebbe aggiunto dunque al composto intero.

*vyamsaka-* come primo costituente. Proprio una nominalizzazione del *bahuvrīhi* *vy-amsa-* nel senso specifico di ‘uno che apre il suo cappuccio’ (*Haubespreizer*) usato per denotare il cobra è il punto di partenza di Thieme.

A proposito di *vyamsaka* derivato da *vy-amsa-*, Thieme ricorda il tipo ben attestato di suffisso di diminutivo(-peggiorativo) *-ka*,<sup>21</sup> ma postula piuttosto una derivazione con suffisso privo di significato, spesso incluso in nomi di animali, come *ulūka* ‘gufo’, *bhallūka* ‘orso’, *kramelaka* ‘cammello’ (Thieme 1964, 58, n. 1). Egli ritiene tale derivazione una transcategorizzazione da un termine denotante una proprietà a un terionimo.

*vyamsa-* ‘che dispiega le spalle’: *vyamsaka* ‘cobra’ = *babhru-* ‘bruno’: *babhruka* ‘mangusta’.

Secondo Thieme 1964, 56-57, i composti come *mayūravamsaka* ‘pavone-cobra’ denotavano entità ibride: egli infatti individua una serie di regole, comprendente anche A 2.1.72, che risponderebbero all’esigenza di denotare degli ibridi nei seguenti tipi di composto:

- *nīlālohita* insegnato da A 2.1.69 *varṇo varṇena* ‘un costituente nominale che denota un colore entra in composizione con un altro costituente che denota un colore’;
- *kumāraśramaṇā* insegnato da A 2.1.70 *kumāraḥ śramaṇādibhiḥ* ‘il costituente nominale *kumāraḥ* entra in composizione con un altro costituente derivato dalla lista di basi nominali che inizia con *śramaṇā*’.
- *gogarbhīṇī* insegnato da A 2.1.71 *catuspādo garbhīṇyā* ‘un costituente nominale che denota un quadrupede entra in composto con il costituente *garbhīṇī* “gravidà”’.

Come nel caso dell’essere mitologico *nṛsiṃha* o *puruṣavyāghra*, che non è né completamente un umano né uno dei suoi più pericolosi nemici ossia un felino selvatico (leone, tigre)<sup>22</sup>, anche il pavone e il cobra sono nemici per natura. Il composto così potrebbe denotare un ipocrita che è allo stesso tempo vanitoso come un pavone e insidioso come un serpente, venendo pertanto a essere giustificata la storia più recente del composto. Si comprenderebbero per altro anche le componenti di senso di volta in volta emerse nella storia dello studio del composto *mayūra-*

21. In Debrunner 1954, 515-518 ne sono raccolti molti esempi.

22. Anche Bauer (2017, 313) recentemente ha proposto di classificare il tipo *puruṣavyāghra* come ibrido «on the basis of the syntactic equivalence of the composing elements», trattandolo come composto approssimativo basato sulla coordinazione ma distinto dallo *dvandva*, «because there is no inherent complementarity between the components». La sua traduzione per *puruṣavyāghra* è tuttavia «man-tiger», e in caso di connotazione positiva «a tiger of a man», che fa intendere che la sua etichetta di «hybrid» non è paragonabile a quella proposta da Thieme per *mayūravamsaka*.

*vyāṃsaka*, di ‘astuto’, ‘ingannatore’, ‘furfante’. In ogni caso, è da notare come la proposta di Thieme elimini completamente l’ipotesi di leggere *mayūravyaṃsaka* come un composto comparativo.

Per quanto sia ingegnosa tale ipotesi, non ne siamo completamente persuase, prima di tutto perché la collocazione stessa di tali composti all’interno della sezione dei *tatpuruṣa* implica un rapporto di subordinazione fra i membri di cui in tale lettura non rimarrebbe traccia. In tal senso, il difetto che Thieme 1964, 56 riscontra nella traduzione di Wackernagel 1957, 251 per *kumāraśramaṇā* ossia «eine Jungfrau, die Nonne ist» – formato secondo A 2.1.70 – può tutt’al più riguardare la direzione della subordinazione fra i due membri. Il significato di *kumāraśramaṇā*, in cui *kumāra* è specificamente identificato da Pāṇini come membro subordinato, è più probabilmente ‘asceta-fanciulla’.<sup>23</sup>

Inoltre non troviamo nessun indizio del supposto carattere ibrido dei denotati né di questo composto, né di *gogarbhīṇī*, formato secondo A 2.1.71 e neppure del suggestivo *nīlalohita* ‘blu-rosso’, che è usato come epiteto di Śiva,<sup>24</sup> ma può anche denotare il rosso scuro. Infine, riteniamo che non sia giustificato identificare una sotto-sezione A 2.1.69-72, che non risulta in realtà né omogenea né in alcun modo marcata dai consueti indicatori testuali usati a tal fine da Pāṇini. Al contrario, la congiunzione copulativa *ca* segnala, a nostro parere, precisamente la fine di una serie di regole *karmadhāraya*- mirate a illustrare la regola generale A 2.1.57, che introduce una tipologia applicativa del principio generale che espone:

*viśeṣanam viśeṣyeṇa bahulam*

Un [costituente nominale che svolge la funzione di] determinante entra in composizione a diverse condizioni con un [costituente nominale che svolge la funzione di] determinato.

Seguendo l’analisi di Kiparsky 1979, 206, intendiamo infatti *bahulam* come un’indicazione secondo la quale la regola è soggetta a ulteriori restrizioni di vario tipo.<sup>25</sup>

23. Cf. ad es. la traduzione di Sharma 1987-2003, 66 del composto *kumāraśramaṇā* come ‘a female ascetic who is still young’.

24. I commenti di Patañjali a proposito di tali regole sono scarni e talvolta assenti. Consistono in una breve proposta per integrare *jātiḥ* nell’enunciato della regola A 2.1.71 ossia per sostituire *catuṣpādo* con *catuṣpāj jātiḥ* e la breve annotazione già citata per parafrasare *ca* con *eva* in A 2.1.72.

25. Nel suo fondamentale studio sulle espressioni dell’opzionalità in Pāṇini, Kiparsky 1979, 206 interpreta *bahulam* come indicante – specialmente nei *sūtra* inerenti la lingua vedica – che la regola in questione sia «object to further restrictions of various kinds» o più raramente riferita a una regola «which applies sporadically even when the conditions stated in the rule are not met». Nel suo commento ad A 2.1.57, Kiparsky 1979, 41 traduce il termine con gli avverbi ‘variously, sporadically, irregularly’, che possono puntare a fenomeni linguistici disparati tra loro, ma qualche linea sotto

In effetti alcune regole successive fino ad A 2.1.72 sono proprio eccezioni in termini di ordine dei costituenti o di costituenti specifici da usarsi in dati contesti. La tradizione stessa del resto interpreta le regole a partire da A 2.1.58 come un'espansione (*prapañca*) di A 2.1.57.<sup>26</sup>

#### 4. *Dispiegare le spalle*

Questo significa che in effetti abbiamo da ampliare la nostra analisi al gruppo di regole che iniziano da A 2.1.58 e finiscono con A 2.1.72. Non è qui il luogo per procedere con una rassegna sistematica di queste regole, ma è ragionevole affermare che si tratta esclusivamente di composti in cui la relazione funzionale del tipo determinante/determinato – in un'ottica di subordinazione di un costituente rispetto all'altro, propria dei *tapuruṣa* – è discutibile benché d'altra parte l'ordine dei costituenti sia ineludibilmente fissato dall'uso linguistico.

Per stare agli esempi più significativi, pensiamo al tipo *kṛtākṛta* 'parzialmente fatto', lett. 'fatto-non fatto' (A 2.1.60), *kumāraśramaṇā* 'un'asceta fanciulla' (A 2.1.70). Uno strumento cruciale usato per render conto di tale ambiguità è il ricorso a categorie lessicali come *jāti* 'specie' in A 2.1.65, per formare ad es. *ibhayuvati*, in cui tale categoria qualifica proprio il costituente che è sintatticamente subordinato (nel nostro esempio *ibha-* 'elefante') in modo tale che ciononostante il composto sia da interpretarsi come denotante una 'elefantessa giovane'.

Il nostro *mayūravyaṃsaka* in effetti chiude questa lista di casi ambigui. Abbiamo visto sopra come il secondo costituente sia stato interpretato in vari modi. In particolare crediamo illuminante l'opposizione tra le attestazioni di *vyāṃsa* nelle antiche *Samhitā*, studiate da Schmidt, dove tale *bahuvrīhi* dovrebbe significare 'colui le cui spalle sono dispiegate' e *vyāṃsa/vyāṃsaka* postulato da Thieme come una nominalizzazione dello stesso, usata per denotare un prototipico "dispiegatore di spalle", quale è il cobra. Le occorrenze vediche mostrano, tuttavia, come tale nominalizzazione non possa coprire tutti i casi. Di conseguenza, è plausibile l'uso

aggiunge: «This indicates that the rule is subject to further conditions not stated in the *Aṣṭādhyāyī*». Kiparsky fa notare perciò che, alla luce di tale interpretazione, si risolvono anche problemi rimasti a lungo aperti quali la discussa utilità di formulare la regola A 2.1.58, che norma un'opzione preferita governata dal termine *vā* che discende da A 2.1.18.

26. Vedi M 1.400 11.2-4 ad A 2.1.58: *atha kim artham uttaratraivamādy anukramaṇaṃ kriyate na viśeṣaṇaṃ viśeṣyeṇa babulam ity eva siddham*, 'ora, quale è lo scopo nel procedere oltre a cominciare da tale [regola]? Non è appena stato ottenuto mediante [la regola A 2.1.57] *viśeṣaṇaṃ viśeṣyeṇa babulam*?' cui risponde il vt. 1: *bahulavacanasyākṛtsnatvād uttaratrānukramaṇasāmarthyam*, 'ha uno scopo procedere oltre, in ragione dell'incompletezza [implicita] dall'espressione *babulam*'; cf. KV ad A 2.1.58: [...] *pūrvasyaivāyāṃ prapañcaḥ*, 'questa è solo l'espansione della [regola] precedente'.



di *vyāṃsa* nel suo significato etimologico di *bahuvrīhi* nel composto che stiamo analizzando.

Inoltre la spiegazione di Thieme implica una difficoltà nel render conto del senso del nome derivato *vyāṃsaka*, mentre scegliendo di conservare il suo valore etimologico di *bahuvrīhi* è possibile spiegarlo postulando l'applicazione del noto suffisso *samāsānta -ka*, finale di *bahuvrīhi* senza mutamento di significato, insegnato da A 5.4.154. Tale ipotesi conduce a interpretare *mayūravvyāṃsaka* come 'un pavone le cui spalle sono dispiegate', ossia che mette in mostra le penne della coda e fa la sua tipica ruota. Dal punto di vista dell'analisi dei costituenti, il composto somiglierebbe così ad altre formazioni di questa stessa sezione A 2.1.58-72, quali *yuvajaran* 'un giovane vecchio' (A 2.1.67) o *gogarbhini* 'una mucca gravida' (A 2.1.71).

Per di più, tale analisi è utile per interpretare altri elementi della lista di *mayūravvyāṃsaka*, a cominciare da *chātravyāṃsaka* che è difficile interpretare come 'astuto come uno studente', come ipotizzato da Sharma 1987-2003, 67. Thieme 1964, 64 richiama la regola A 4.4.62 [*śīlam*] *chātrādibhyo nah*, che insegna a formare un'ampia gamma di nomi da una lista di basi nominali che iniziano con *chāttra* 'ombrello, riparo', nel senso di 'questa è la sua natura/la sua abitudine', da cui *chāttra*.

Patañjali, nel suo commento a tale regola, afferma che il derivato è usato per denotare un servitore o un discepolo, abituato a trovare un riparo sicuro rispettivamente nel re o nel maestro e, nel secondo caso in particolare, la protezione è descritta come un reciproco dare riparo e protezione, per cui il consueto gesto di tenere l'ombrello parasole al maestro potrebbe essere incluso in questo ricambiato atto di protezione del discepolo.<sup>27</sup> Anche Pāṇini usa il nome *chātrin* probabilmente nel senso di 'discepolo' in un'altra regola (A 6.2.86), benché l'uso di *chāttra* come 'studente' non sia così antico e sicuramente non sia attestato prima dell'età di Pāṇini, mentre il suo ipotetico etimo, ossia il nome vedico *chāttra* 'ombrello parasole' occorre già negli *Śrautasūtra*. Fu lo stesso Thieme 1964, 65-66 ad avanzare l'ipotesi secondo cui *chāttra* potrebbe denotare il cobra, come derivato da *chāttra* 'ombrello, cappuccio' in quanto 'caratterizzato dal cappuccio' e a maggior ragione noi pensiamo che il composto *chātravyāṃsaka* potrebbe avere il significato di 'cobra il cui cappuccio è stato aperto, dispiegato'.

In tal modo, la coppia *mayūravvyāṃsaka/chātravyāṃsaka* costituirebbe un doppio esempio per un'analoga formazione di *karmadhāraya* caratterizzata da un'ambigua relazione di subordinazione logico-semantica tra i due costituenti. È infatti probabilmente impossibile, dal punto di vista delle regole di Pāṇini, decidere quale

27. M 2.332 l. 21 - 333 l. 2 ad A 4 4 62: *kiṃ yasya cchātradhāraṇam śīlam sa cchātraḥ / kiṃ cātaḥ / rājapuruse prāpnoti / evaṃ tarhy uttarapadalopo 'tra draṣṭavyaḥ / chātram iva cchātram / guruś chātram / guruṇā śiṣyaś chātravac chādyāḥ śiṣyeṇa ca guruḥ chātravat paripālyāḥ /*

costituente sia il determinante e quale il determinato:<sup>28</sup> un *mayūravyaṃsaka* non è né un tipo specifico di ‘dispiegatore di spalle’ né un tipo specifico di pavone. Per determinare dunque l’ordine dei costituenti, è obbligatorio formulare una regola.

Per quanto concerne, poi, la terza e quarta unità della lista *mayūravyaṃsakādi*, ossia *kāmbojamuṇḍa* e *yavanamuṇḍa*, che sono tradotte da Sharma 1987-2003, 67 ‘one whose shaven head is like the head of a resident of Kamboja’ e ‘one whose shaven head is like the head of a Yavana (Ionian)’, l’ipotesi che si tratti di un’altra coppia di esempi da considerare abbinati si conferma anche sulla base del seguente passo tratto dallo *Harivaṃsa* (= HV 10.41-42):

*sagarah [...] dharmaṃ jaghāna teṣāṃ vai veśānyātvaṃ cakāra ha //*  
*ardhaṃ śakānāṃ śiraso muṇḍayitvā vyasarjayat /*  
*yavanānāṃ śiraḥ sarvaṃ kāmbojānāṃ tathaiva ca //*

[Re] Sagara distrusse il loro modo di vivere e impose loro di cambiare aspetto, facendo rasare metà testa agli Śaka e l’intera testa agli Yavana e ai [membri della tribù dei] Kamboja [...].

Ancora una volta, la condizione di avere la testa rasata, come mostra la breve storia inerente, non è affatto un determinante degli etnonimi Kamboja e Yavana, piuttosto è un’altra caratteristica che cade sul medesimo sostrato, senza creare un nuovo concetto complesso: *kāmbojamuṇḍa*- è un uomo della tribù dei Kamboja cui abbiano rasato i capelli.

Di conseguenza, secondo noi, non c’è il rischio che A 2.1.72 si sovrapponga ad A 2.1.55 o 56 – rischio avanzato da Thieme 1964, 66-68 – dal momento che in effetti A 2.1.72 non pare avere alcuna connessione con le condizioni *upamāna/upamita* focalizzate invece dalle regole A 2.1.55 e 56.

28. Cf. Joshi–Roodbergen 1971: 255-257.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

- A = Ram Nath Sharma (ed. and transl.), *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1987-2003, 6 vols.
- AVŚ = Viśva Bandhu (ed.), *Atharvaveda (Śaunaka) with the Padapāṭha and Sāyaṇācārya's Commentary*, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Hoshiarpur 1960-62.
- Candravyṛtti* = Kshitish Chandra Chatterji (ed.), *Cāndravyākaraṇa of Candragomin*, Deccan College, Poona 1953-1961, 2 vols.
- Gnoli 1962 = Raniero Gnoli (ed.), *Vivaraṇa. Udbhaṭa's Commentary on the Kāvyaḷamkāra of Bhāmaha*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rome 1962.
- HV = Parashuram Lakshman Vaidya (ed.), *The Harivaṃsa. Being the Khila or Supplement to the Mahābhārata*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1969-1971, 2 vols.
- Kāvyaṇuśāsana* = Mahāmahopādhyāya Paṇḍit Śivadatta, Kāśīnāth Pāṇḍurang Parab (eds.), *Kāvyaṇuśāsana of Hemacandra with His Own Gloss*, Revised by Wāsudev Laxmaṇ Śāstrī Paṇḍīkar, Pandurang Jawaji, Bombay 1934<sup>2</sup>.
- KP = Ram Chandra Dwivedi (ed. and transl.), *The Poetic Light. Kāvyaṇprakāśa of Mammaṭa*, Motilal Banarsidass, Delhi 1966-1970, 2 vols.
- KV = Aryendra Sharma, Sri Khanderao Deshpande, Sri D. G. Padhye (eds.), *Kāśīkā. A Commentary on Pāṇini's Grammar by Vāmana and Jayāditya*, Sanskrit Academy, Osmania University, Hyderabad 1969-1970, 2 vols.
- M = Franz Kielhorn (ed.), *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali* (1880-1885), Otto Zeller Verlag, Osnabrück 1970, 3 vols.
- MBh = Vishnu Sitaram Sukthankar *et alii*, *The Mahābhārata*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1933-1966, 19 vols.
- RA = Herman Jacobi, *Ruyyakas Alaṃkārasarvasva*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» 62 (1908), 289-336; 411-458; 597-628. Zitiert von Id., *Zur indischen Poetik und Ästhetik*, hrsg. von Andreas Pohlus, Shaker, Aachen 2010, 195-346.

- RV = Narayan Sarma Sontakke, Chintaman Ganesh Kashikar (eds.), *R̥gveda-Saṃhitā with a Commentary of Sāyaṇācārya* (1933-1951), Vaidika Samshodana Mandala, Poona 1983<sup>2</sup>, 4 vols.
- SK = Vasudev Lakshman Shastri Panashikar (ed.), *Siddhānta-Kaumudi*, With the Tattvabodhini Commentary of Jñānendra Sarasvati and the Subodhini Commentary of Jayakṛṣṇa (1913), Chaukhambha Sanskrit Sansthan, Delhi 2002.
- VisSD = Pāndurang Vāman Kane (ed.), *Sāhityadarpanaḥ of Viśvanātha Kavirāja. Paricchedas 1, 2, 10. Arthālaṅkāras with Exhaustive Notes*, Motilal Banarsidass, Delhi 1965.
- VKA = Narayan Nathaji Kulkarni (ed.), *Kāvyaḷaṅkāra-Sūtra-Vṛtti of Vamana*, With Extracts from Kamadhenu, Oriental Book Agency, Poona 1927.
- VS = Albrecht Weber (ed.), *The Vājasaneyi Saṃhitā in the Mādhyandina and the Kāṇva-śākhā*, With the Commentary of Mahidhara (1849), Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1972<sup>2</sup>.

#### Fonti secondarie e traduzioni

- Bandhu 1960-1963 = Viśva Bandhu, *A Grammatical Word-Index to the Four Veda*, 2 parts, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Hoshiarpur 1960-1963.
- Bauer 2017 = Brigitte L. M. Bauer, *Nominal Apposition in Indo-European. Its Forms and Functions, and Its Evolution in Latin-Romance (Trends in Linguistics, 303)*, De Gruyter-Mouton, Berlin-Boston 2017.
- Bronkhorst 2002 = Johannes Bronkhorst, *The Cāndra-vyākaraṇa. Some Questions*, in Madhav M. Deshpande, Peter E. Hook (eds.), *Indian Linguistic Studies. Festschrift in Honor of George Cardona*, Motilal Banarsidass, Delhi 2002, 182-201.
- Candotti-Pontillo 2017 = Maria Piera Candotti, Tiziana Pontillo, *Late Sanskrit Literary Theorists and the Role of Grammar in Focusing the Separateness of Metaphor and Simile*, «Journal of Indian Philosophy» 45 (2017), 349-80.
- Cardona 1976 = George Cardona, *Pāṇini. A Survey of Research*, Mouton, The Hague-Paris 1976.
- Debrunner 1954 = Albert Debrunner, *Altindische Grammatik II, 2. Die Nominal-suffixe*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1954.
- Gerow 1977 = Edwin Gerow, *Indian Poetics*, Harrassowitz, Wiesbaden 1977.
- Hertel 1908 = Johannes Hertel, *Vom Pāṇini zum Phaedrus*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» 62 (1908), 113-18.
- Jacobi 1908 = Hermann Jacobi, *Mayūravyaṃsaka*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» 62 (1908), 358-60.
- Jacobi 1908a = Hermann Jacobi, *Schriften zur Indischen Poetik und Ästhetik*, hrsg. von A. Pohlus, Shaker Verlag, Aachen 2010, 195-346 [Hermann Jacobi, *Ruyya-*

- kas Alamkārasarvasva*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» 62 (1908), 289-336; 411-458; 597-628].
- Jamison–Brereton 2014 = Stephanie Jamison, Joel Brereton (eds. and transl.), *The R̥gveda. The Earliest Religious Poetry of India*, Oxford University Press, Oxford–New York 2014, 3 vols.
- Joshi–Roodbergen 1971 = Shivram Dattatray Joshi, Jouthe A. F. Roodbergen (eds. and transl.), *Karmadhārayāhnikā. P 2.1.51-2.1.72*, University of Poona, Poona 1971.
- Katre 1987 = Sumitra M. Katre (ed. and transl.), *Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, Motilal Banarsidass, Delhi 1987.
- Kiparsky 1979 = Paul Kiparsky, *Pāṇini as a Variationist*, ed. by S. D. Joshi, MIT–Centre of Advanced Study in Sanskrit, University of Poona, Cambridge (Mass.)–Pune 1979.
- Porcher 1982 = Marie-Claude Porcher, *Métaphore et comparaison dans quelques composés sanskrits*, «Journal Asiatique» 270 (1982), 153-71.
- Renou 1947-1954 = Louis Renou, *La Grammaire de Pāṇini*, traduite du Sanskrit avec des Extraits des commentaires indigènes, Klincksieck, Paris 1947-1954.
- Schmidt 1908 = Richard Schmidt, *Mayūravyaṃsaka*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» 62 (1908), 119.
- Schmidt 1963 = Hanns-Peter Schmidt, *Die Kobra im R̥gveda*, «Zeitschrift für die Vergleichende Sprachforschung» 78 (1963), 296-304.
- Sharma 1987-2003 = si veda A in Fonti primarie.
- Thieme 1964 = Paul Thieme, *Die Kobra bei Pāṇini*, «Zeitschrift für die Vergleichende Sprachforschung» 79 (1964), 55-68.
- van Buitenen 1973 = Johannes A. B. van Buitenen (transl.), *The Mahābhārata*, vol. I: *The Book of the Beginning*, The University of Chicago Press, Chicago–London 1973.
- Vasu 1891 = Śrīśa Chandra Vasu (ed. and transl.), *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini* (1891), Motilal Banarsidass, Delhi 1988.
- Wackernagel 1957 = Jakob Wackernagel, *Altindische Grammatik*, vol. II.1: *Einleitung zur Wortlehre*, Nachträge zu Band II.1, mit A. De Brunner (1905), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957<sup>2</sup>.



# Subjecthood in Pāṇini's Grammatical Tradition<sup>1</sup>

*Artemij Keidan*

According to the *communis opinio*, there is no place for the grammatical category of subject in Pāṇini's grammar of Sanskrit. This is due to the fact that, according to many scholars of Pāṇini, Sanskrit lacks this category in its grammar. However, if we take into consideration a wider view of what Pāṇini's grammar is and what language it presupposes, we can conclude that speaking of subject becomes more sensible, especially if we take into account some features of subjecthood that so far have not been used in this respect. I conclude that, if not Pāṇini himself, some later commentators could have had a notion very similar to subject in their linguistic background, which induced them to interpret Pāṇini's theories so that the idea of subjecthood eventually surfaced.

## 1. *Setting the Problem*

Many scholars of the Ancient Indian grammatical tradition, more specifically of Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* (ca. 5th cent. BC), including those who disagree on several other aspects of this field, converge in supporting the following claim:

1)

There is no notion of subject in Pāṇini's grammar of Sanskrit.

This claim has been variously argued, in line with the gradual evolution of the Western theory of language and grammar in general and, especially, that of the notion of "subject". To quote just two preeminent authorities in this respect: «Vernacular grammar has no term to name the subject of the sentence or grammatical subject» (Speijer 1886, I, n. 1). And, almost a century later: «Pāṇini's grammar is characterized by an important absence: the notion of grammatical subject is ab-

1. This paper is offered in homage to Professor Giuliano Boccali, who taught us to read Indian poetry, also as a linguist. I am also grateful to Luca Alfieri, Lev Blumenfeld, Elisa Freschi, Leonid Kulikov and Tiziana Pontillo for their valuable remarks on an early draft of this paper.

sent» (Cardona 1974, 244).<sup>2</sup> In the present paper, I will question the claim (1), and will suggest an alternative approach to subjecthood in Indo-Aryan in a broader sense, i.e. beyond Classical Sanskrit. Though not totally refuting the common opinion, I still attempt to show that there is much more to say on this topic, besides a mere observation that something is lacking in some description of some language.

In my opinion, every component of (1) needs a critical revision. To begin with, we have to better define our understanding of the notion of subjecthood in order to be able to decide whether it is absent or present in Pāṇini's theory. Next, we have to start distinguishing between Pāṇinian tradition as a whole – known as *pāṇinīya* – and what is effectively stated in the *Aṣṭādhyāyī* strictly speaking. Not only do post-Pāṇinian commentaries present some remarkable innovations (including, as we will see, a tendency towards the individuation of subjecthood), but different theoretical levels can be seen even within the *Aṣṭādhyāyī* itself. Furthermore, while in Vedic and Classical Sanskrit there is apparently almost no real need for postulating a privileged sentential argument similar to our subject, the situation can change if we take into account the so-called “grammarians’ Sanskrit”, which I interpret as the mother-tongue of the speakers who constituted the grammar’s core audience. The main source of evidence for such language would be the linguistic examples made by the grammarians, rather than the grammar itself.

## 2. *What Subject?*

A curious, and often silent, axiom has been traditionally assumed on subject, namely the idea that it is something that every language necessarily has.<sup>3</sup> When we are faced with a grammatical sentence in an Indo-European (classical) language, we always manage to somehow find its subject, partly thanks to some — rather vague and informal — presuppositions we were provided with even back at primary school. As for some well-known resistant cases (i.e., languages without subject), linguists either consider it necessary to find it there at any cost or, at least, to provide an explanation for its absence.

It is not clear to me, though, why the notion of subject should have such logical priority only on the apparent ground of the Eurocentrism of Western linguistics (see also Dryer 1997). Indeed, typologists have long observed a number of languages

2. The history of the investigations on this topic up to the 1950s is summed up by Al-George (1958). In the present paper, I will be mostly dealing with authors of the second half of the 20th cent. To name but a few: Rocher (1964), Cardona (1974; 1976b), Hook (1980; 1991).

3. This presupposition was not subject to any serious criticism until such recent functionalist frameworks as Role and Reference Grammar (see Foley–Van Valin 1984).



where subject, in its “Standard Average European” flavour, seems so evanescent as to be considered non-existent. Schooling background provides no intuition for solving such cases.

Moreover, there is no commonly accepted definition of the notion of subject. Linguists use this term with reference to completely different phenomena, belonging to different levels of linguistic – and possibly even extra-linguistic – analysis (see Bakker–Siewierska 2007). Actually, new definitions have often been formulated with the precise intention of supporting this category in resistant languages, as if having a subject, however defined, was an absolute necessity.<sup>4</sup> Clearly, without a common definition, any debate on subject in general, and on subject in Pāṇini's grammar in particular, would be futile. Let us then start with a brief survey of the various definitions of subjecthood that have been proposed so far.

Historically, and even etymologically, this notion originated in Aristotelian logic: Greek *ὑποκείμενον* ‘the underlying’ was used in order to indicate the subject of a predication, i.e. the individual entity to which some property is ascribed or predicated. It was translated into Latin by Boethius (6th cent. AD) as *subiectum* (lit. ‘thrown under’; English *subject* is derived from this); it originally had some degree of overlap with other terms, among which we can mention *substantia*, lit. ‘the standing under, the purport’, whence English *substance*.<sup>5</sup> While intended to be used in philosophy and logic, the Aristotelian subject eventually also came to be interpreted as a grammatical term, for obvious reasons: in a philosophical discourse, the substantial element of the sentence to which a property is ascribed, usually does also correspond to the grammatical subject of that sentence. Today, we could use the term *topic* to refer to a similar notion, which however belongs to the communicative level of the sentence, rather than to the grammatical one. Another term that has been used and ultimately abandoned for this notion is “psychological subject”. In his discussion of subject in Sanskrit, Cardona (1976b) uses the phrase *subject of predication* in order to refer to this philosophical subject.

Increasingly misconceived Aristotelian ideas survived in medieval “speculative grammar” and Port-Royal “philosophical grammar”, and ended up with what has been termed the “traditional subject”, i.e. the one that was taught in grammar schools, at least up to the beginning of the XX cent. Here we can observe a proliferation of definitions: their intuitiveness and informality concealed the fact that subject is not always easily detectable. Usually, a misconceived idea of topicality (the so-called “psychological subject”) was combined here with a morphological definition (through the nominative case marking and verbal agreement), alongside

4. Note that the never-solved problem of defining reliable cross-linguistic categories does not affect only subject, but rather the whole discipline of linguistics, see Haspelmath (2010).

5. On the conceptual and terminological history of *subject* and *substance* refer to Alfieri (2006).

the postulation of agentivity (the subject is that which accomplishes the action) and some insights into linear ordering for languages with a fixed constituent order (the subject usually comes first in the sentence in English). It soon became quite evident that these different definitions were inconsistent with each other, in the sense that they did not apply to the same elements and their boundaries were too indeterminate. In a critical revision of what he considered outdated and naïve traditional views, Otto Jespersen himself arrived at a definition which, however, is far from acceptable today (see Jespersen 1924, Ch. XI).

A first great innovation in this respect came out of Chomsky's Transformational Grammar, whose subsequent variants have all been consistent in excluding any kind of "grammatical relations", including subject, from the basic inventory of concepts. TG aimed at being a purely formal theory, which, at least ideally, makes no use of semantic constraints in order to describe the functioning of grammar. Semantics is only considered an interpretation of the syntactic form. Thus, instead of using the term *subject*, Chomsky simply observes that, among the arguments of the predicate, there is one which, in the tree structure, is syntactically immediately dominated by S (Sentence, or, in later terms, is a specifier of the IP, Inflectional Phrase), see Farrell (2005, Ch. 5). Because it is outside the VP (Verb Phrase) the subject is often called the "external argument". This term is still purely formal in nature, since it does not involve any semantic or pragmatic judgment. But it presupposes that we are always able to construct the constituency tree on the ground of the combinatorial features alone (i.e. constituency tests), which suddenly become less certain as soon as we go beyond English and, even worse, outside the "Standard Average European". Here, Chomsky's anti-semantic attitude becomes less consistent: the constituency of such languages as, for example, Chinese is often decided apparently on the only ground of the constituency structure of the English translational equivalents of the sentences under consideration. And this is clearly a semantic, rather than a formal, criterion.<sup>6</sup>

On the functionalist side, the seminal paper by Keenan (1976) represented a second paradigm-changing turn in the study of subjecthood after Chomsky's rejection of this category. Keenan recognises that no simple, yet universally valid, definition of subject is possible and suggests a different approach. He proposes quite a long list of features that characterise subject, and then checks all the verbal arguments against such features. If the evidence shows that the features converge on one and

6. Thus, in their discussion of the controversial VP in Chinese, Huang *et alii* (2009, 78) include the following admission: «That non-head components inside the VP are divided into objects and modifiers is long-held wisdom with its basis in intuition». The Generativist notion of "silent movements" is also a good illustration of this attitude: «[...] Chinese question words front to the beginning of the sentence as they do in English, but [...] this fronting is not pronounced» (Boeckx 2006, 44).

only one argument of the verb in the basic sentence in a certain language, then such argument can be considered the subject in the language under consideration. Note that, if this does not happen, we have to recognise that the language has no subject at all, i.e. there is no privileged argument in the basic sentence here. This explains how the subject can be a contingent statistical category, instead of being a linguistic universal.

Keenan's approach is often still considered valid today, even if with many emendations and additions to the feature list upon which subjecthood is tested. In particular, in today's variants of this method (see, for example, Van Valin–LaPolla 1997, Ch. 6), it seems that Keenan's semantic features – such as independence, indispensability, autonomy, definiteness, topicality, agentivity, etc. – play a less important role in comparison to coding and behavioural features (such as nominative marking, triggering of verbal agreement, conjunction reduction, equi-deletion, etc.).<sup>7</sup> A merit of Keenan's approach has been to provide the grounds for a clear distinction between form and content in relation to the category of subject. Thus, subject corresponds to a set of linguistic formal features, which can vary from language to language, but it also conveys some important semantic and pragmatic content, which, apparently, does not vary too much. A good summary of this content is provided by Bhat (1991), who states that the category of subject results from the coalescence of topic and agent in one and the same morphological or syntactic coding. For example, in English the preverbal position is reserved for topical noun phrases, but *also* marks the agent, in order to distinguish it from the patient (in case the verbal arguments are ambiguous in such respect). Therefore, postulating an intermediary category helps with the grammatical description in case «[...] the representations of two distinct types of sentential relations, namely semantic and pragmatic, have been mixed together and “grammaticalised” in these languages» (Bhat 1991, 2). As a consequence, there is no meaningful way to define subject in those languages where agent and topic are explicitly coded with two separate coding procedures. Thus, there is actually no need for postulating an independent subject in either Japanese or Kannada.<sup>8</sup> In Japanese, topic and agent are distinguished morphologically (by two different “particles”, respectively *wa* and *ga*); in Kannada – on which Bhat focused his analysis – the topical constituent is marked syntactically by the sentence-initial position, while the agent is marked by the nominative case (regardless its position in the sentence).

7. Some linguists prefer coding properties (see Mel'čuk 2014; Croft 1994), but usually behavioural syntactic properties are believed to be the most relevant in this respect.

8. While Bhat (1991, 88) considers Kannada a language without subject, others do not share the same opinion; thus, Dryer (1982), whose understanding of subjecthood is, however, quite different from the one suggested by Bhat, considers subject a necessary category in Kannada, at least in some contexts.

In the present paper I will base my analysis on a few properties usually attributed to the subject that so far have not been taken into consideration in the debate on subjecthood in Pāṇini's grammar. They are the following.

- Obligatoriness: if a language has one or more obligatory arguments, subject will be among them.
- Semantic unrestrictedness: subjects tend to be role-unbound, rather than being restricted to one specific semantic role (as happens with other grammatical relations). Subjects not only express the agent, but very likely subsume also other roles, such as the experiencer, the possessor, etc.
- Centrality in transformations: if a language has voices (such as active, passive etc.) or valency derivation phenomena (such as causative, decausative, etc.), the highest position to which lower arguments can be raised, for the purposes of topicalization, is that of subject.

The following discussion aims at demonstrating that all these features are somehow taken into consideration, even if not mentioned directly, in Pāṇini's grammatical tradition.

### 3. *What Language?*

Rather than an "eternal" Sanskrit (as believed by the late Indian grammatical tradition, see Houben 1996), the Sanskrit language depicted in the *Aṣṭādhyāyī* must be considered a somewhat artificial medium used by a community of learned speakers. Already around Pāṇini's time (possibly from 600 BC onwards, see Kulikov 2013, 65), and more so at the time of Pāṇini's most authoritative commentators Kātyāyana and Patañjali, Sanskrit was replaced by some Middle Indo-Aryan vernaculars in the oral usage. That it was a dead language, i.e. the L1 of no speaker, is proven by the fact that it was taught in a grammar. It is hardly conceivable that in an ancient society an entire tradition of grammatical studies could have arisen just for the sake of pure science and the pursuit of truth (even if, centuries later, it could have become such a speculative discipline), see Houben (2001, 32). On the contrary, we know several examples of indigenous grammatical traditions (e.g. the Arabic or the Icelandic ones), that arose precisely in order to preserve a dying or a dead language from oblivion.

Many scholars have called attention to the fact that, when speaking about Pāṇini's grammar, there are not one but two languages which need to be analysed: the object-language of the grammar (i.e., Sanskrit) and the meta-language of the grammatical description (a set of highly conventional and almost algebraic

markers, highly dissimilar from the “natural” Sanskrit). But we should also consider a third language here, namely the native language of the primary audience of the grammar or, in Houben's (2001, 35) terms, its public. Indeed, for a long time after its exit from oral usage, Sanskrit was still actively used in ritual practice, so the knowledge of grammar served primarily to adapt the rituals to the contextual needs of a worshipper. This learned usage was clearly subject to the influence of the mother-tongue of the imperfect speakers, not all of whom were well-versed in classical grammar. The influence of the spoken vernaculars must have kept growing as time passed, thus causing Sanskrit to go through an apparent, i.e. not a natural, linguistic evolution.<sup>9</sup>

This influence is of utmost relevance for the study of the *Aṣṭādhyāyī*, since the description of a language is always targeted at speakers of some language, either the same one as the described language, or a different one. In other words, any descriptive grammar is also necessarily a contrastive one, to some degree.<sup>10</sup> Before the *pāṇinīya* grammatical tradition became a purely speculative science in its own right, it must have been used for explaining Sanskrit to speakers who did not speak this language as their mother tongue. Therefore, every statement of the *Aṣṭādhyāyī* should be viewed not from an absolute point of view, but as a contrastive stance: it explained the *difference* between Sanskrit and some other language, be it a form of Middle Indo-Aryan or even a non-Aryan vernacular.

We do not know much about this audience language and can only formulate some conjectures. However, this hypothetical language can become an attractive explanation for all those cases where Pāṇini's description of Sanskrit looks particularly odd and unnatural, from the point of view of a classical Indo-European language. At least some of these oddities can therefore be interpreted as calques into Sanskrit grammar from some unascertained substrate vernacular. One such famous case is the description of the interface between semantic roles and argument case marking, as explained further, Section 5.1.

9. This process eventually led to the formation of “mixed” languages, such as Buddhist Hybrid Sanskrit. But already the innovations introduced by Patañjali with respect to what was taught in the *Aṣṭādhyāyī* appear as a drift towards Prakritisation of the classical language. This is the impression one gets while reading such surveys as Laddu (1974).

10. Think of two grammars of Chinese, one for English speakers and the other for speakers of Vietnamese. The English grammar will explain the Chinese tonal system from scratch, describing it phonetically and functionally. The Vietnamese one will simply explain how Chinese tones differ from the Vietnamese tones.

#### 4. *What Grammar?*

In accordance with the idea that I have defended previously in Keidan (2015), and with similar proposals by Joshi–Roodbergen (1983), I reject the view of the *Aṣṭādhyāyī* as a monolithic system authored by one brilliant grammarian. While the evolution of the grammar from Pāṇini to his earliest commentators has been largely recognised by Pāṇinian scholars (see e.g. Deshpande 1980), a theoretical stratification must be recognised, in my opinion, also *within* the *Aṣṭādhyāyī* itself. Thus, some apparent theoretical inconsistencies observable in the way syntax is treated in the *Aṣṭādhyāyī* cannot be resolved by simply adding some Pāṇinian trickery – as traditionalist scholars would do, cf. Cardona (1976a, 158) – but are to be seen as evidence for the compositional history of the grammar (see the discussion in Keidan 2015). *Aṣṭādhyāyī* could therefore be considered a text with multiple authorship that has just been collected, but not completely authored, by someone conventionally identified with the great grammarian Pāṇini.

As we go outside the text of the *Aṣṭādhyāyī*, the grammatical theory could have evolved even further. Apparently, the *pāṇinīya* scholastics maintains all the terminology and methodology used by Pāṇini, but sometimes the resemblance is only superficial. The grammatical meaning that is attributed to Pāṇini’s terminology can quite differ from the original theory. Sometimes new meanings and interpretations are explicitly stated by the commentators. At other times commentators only provide indirect insights into the possible grammatical debate of that time through the linguistic examples they use in the discussion. Many of the examples are not quoted as a confirmation of a theory, but as a challenge to it; i.e. not as answers, but as questions for the grammarian. Pāṇini’s grammar was already a “frozen”, unamendable, sacred text at that time. Therefore, the only way to present linguistic novelties was to submit unpāṇinian sentences to the discussion. The reason for this was the evolution of the audience’s language: the linguistic feeling of the speakers forced them to search for explanations in Pāṇini’s theory of some linguistic phenomena that Pāṇini’s Sanskrit simply did not possess. Consequently, the grammar in the whole became more and more contrastive as time passed.

The language of the grammatical examples has often been criticised by contemporary scholars for being “unnatural” Sanskrit, unattested in any classical text, see Bhate (1996). This might also be justified in relation to the latest historical stages of the grammar. But, at least as far as the oldest commentaries are concerned, i.e. the *vārttikas* ‘glosses’ of Kātyāyana and Patañjali’s *bhāṣyas* ‘comments’, it is more informative, and also challenging for the scholars, to consider the apparently unnatural Sanskrit sentences quoted by the grammarians as calques from their – or their public’s – native language, and not a weird and artificial “grammarians’ Sanskrit”, as Bhate and others term it (as already pointed out by Kulikov 2013).

## 5. Subject and *kartṛ*

### 5.1 *Kartṛ as the Best Candidate for Subject*

Pāṇini's category of *kartṛ* has always attracted the scholars' attention as the likeliest candidate to become the equivalent of our notion of subject. For space reasons, here I only give a brief overview of how Pāṇini's syntax-semantics interface works.<sup>11</sup> On the semantics side, he distinguishes six categories, named *kāraḥas*, which are quite similar to our semantic roles. On the syntactic side, he surveys all the nominal case categories, named *vibhaktis*, and assigns a few different functions to each of them, among which there is also that of coding the *kāraḥa* roles. The latter can be expressed also by other morphological means, such as derivative suffixes and, surprisingly, verbal endings (personal agreement markers). Moreover, the nominal coding of *kāraḥas* comes as the last option, after it is ascertained that the other possibilities have not been used (therefore, only one expression per *kāraḥa* is admitted). It is also to be noted that the nominative case is not assigned to any *kāraḥa*. The *kāraḥa* role that resembles our semantic role of agent is called *kartṛ*. Its canonical realisation through *vibhakti* is *tṛtīyā* 'third case', i.e. the instrumental (rather than the nominative, as we would expect); optionally it can also be expressed by the genitive. Alternatively, *kartṛ* is expressed by the active verbal endings or by some agentive suffixes. See the following analysis of a couple of typical Sanskrit sentences; grammatical glosses are provided, with the indication of the *kāraḥa* roles "expressed" by each word, if any.<sup>12</sup> Besides *kartṛ*, *karman* is also mentioned, which corresponds to the undergoer or patient semantic (macro)role in the modern system.

2)

a.	<i>pacaty</i>	<i>odanam</i>	<i>Devadattaḥ</i>
	( <i>kartṛ</i> )	( <i>karman</i> )	
	cook:3SG.ACT	rice:ACC	Devadatta:NOM
	'Devadatta is cooking rice'		

11. A few detailed descriptions of this system exist. A classical introduction to Pāṇini's syntax is, e.g., Cardona (1974), which follows the Indian traditionalist approach. A modernised linguistic analysis of the same theory is provided in Kiparsky (2002). For a critical review of some interesting aspects of this system see also Keidan (2007).

12. Note that this is meant in the Indian sense of "expressing": either the nominal case termination or the verbal endings can express the *kāraḥas*. This explains the unusual placement of the *kāraḥa* labels in examples (2) to (4).



b.	<i>odanaḥ</i>	<i>pacyate</i> ( <i>karman</i> )	<i>Devadattena</i> ( <i>kartṛ</i> )
	rice:NOM	cook:PASS:3SG.MID	Devadatta:INSTR
	‘Rice is being cooked by Devadatta’		

Clearly, the *karaka/vibhakti* device accounts very well for both active and passive sentences. As we can see from the functional labelling, while the semantic roles remain unchanged, their morphological encoding changes. Three descriptive oddities can be highlighted here. 1) Only single exponence is admitted: Pāṇini «[...] adopts the one-to-one correspondence between morphological elements and morphosyntactic features» (Kiparsky 2002, 45), i.e. there appears to be no idea of anaphora or agreement; 2) one of the morphological means of expressing the arguments’ semantic roles is the verbal endings, which is quite unusual – not to say inconsistent – with how we normally describe the morphology of the ancient Indo-European languages; 3) no precedence is reserved for the active voice over the passive: both are just two equiprobable distributions of *kartṛ* and *karman* within sentence morphology, not “derived” from each other in any way, see Cardona (1974, 286, n. 36). These descriptive devices of Pāṇini’s appear too strange not to be seen as a possible adaptation of Sanskrit grammar to the linguistic habits of speakers speaking some completely different language, therefore an instance of the difference between object language and the native language of the grammar’s audience. The exact nature of this audience language is hard to ascertain. However, as a hypothesis, we can imagine a language with poor morphology, verbal coding of arguments, and a different type of alignment as opposed to the nominative-accusative alignment seen in Sanskrit.

The main reason for treating the *kartṛ* role as the most likely Pāṇinian equivalent of our subject is the fact that it closely translates our semantic role of agent, which, in its turn, usually corresponds to the subject. However, the equipollency of subject and *kartṛ* has so far generally been rejected by scholars, even though they could have had very different ideas of subject in mind. Let us review the main reasons for this rejection.

First of all, some scholars supported a poorly substantiated view according to which Pāṇini’s *kartṛ* is equivalent to the nominative and, consequently, corresponds to the modern subject. This is apparently inferable from Renou’s dictionary: «Le [*kartṛ*] est noté en principe par le nominatif comme il résulte indirectement de iii 1 68 joint à ii 3 1 [...]» (Renou 1957, 121). Renou’s explanation is not genuinely Pāṇinian: the nominative does *not* express *kartṛ*, nor any other *kāraka* (as explicitly stated in *Aṣṭādhyāyī* 2.3.46 *prātīpadikārthaliṅgaparimāṇavacanamātre prathamā* ‘Nominative indicates the meaning of the nominal base, the gender



and the number only').<sup>13</sup> The ambiguity of the notion of subject caused even Joshi–Roodbergen (1975, IX), two of the most famous Pāṇini specialists, to make a similar claim, equating it to Pāṇini's *prātipadikāṛtha* 'nominal stem meaning' of the nominative.<sup>14</sup> This wrong equation had already been rejected by Al-George (1958, 45-46): «[...] le *karṭṛ* ne se réfère pas à un élément formel, tel que serait le mot au nominatif, qui puisse l'exprimer en exclusivité, mais à l'idée générale d'agent».

Next, Cardona (1974, 244) correctly rejects the applicability of the generativist notion of "external argument" to Pāṇini's theory, since Sanskrit «[...] has no absolutely required word order which would render useful the adoption of a grammatical subject associated with some positioning». He is also right in criticizing (Cardona 1974, 287, n. 41) the generative-inspired but unsubstantiated interpretation of *karṭṛ* as subject by Kiparsky–Staal (1969, 36-97).

On the functionalist side, some scholars have tested Sanskrit syntax, together with Pāṇini's description thereof, for subjecthood, with a special regard to the behavioural features. Sanskrit clearly does not tie many of Keenan's features to any precise argument, particularly not to the nominative-marked one, as proven in Hook (1980; 1991) and mentioned already in Speijer (1886, 200). What really triggers such phenomena as many kinds of deletions (e.g. with the infinitives), or reflexivization, is the semantic role of agent, rather than subject.

## 5.2 Subject and *karṭṛ* Reconsidered

However, there are some other features of subjecthood that could be envisaged in Pāṇini's grammatical tradition but have escaped scholars' attention so far. If we take them into consideration, we arrive at the conclusion that, at least in the post-Pāṇinian period of the *pāṇinīya* school, the term *karṭṛ* drifted more and more from the semantic to the syntactic domain.

I. The logic of the *kāraka/vibhakti* device entails the obligatoriness of the *karṭṛ*. It can be expressed either by the verbal termination or by the nominal case, so in practice it cannot remain unexpressed. Pāṇini does not state this anywhere and probably did not mean it to be understood that way, but Pāṇini's commentators and later grammarians, particularly Bhartṛhari (5th c. AD), made much effort to

13. Renou is probably referring to an ancient idea that the nominative case ending is to be somehow considered *samānādbikaraṇa* 'co-referent' with the verbal ending expressing the agent. This idea was suggested as a solution to what already appeared paradoxical to the oldest commentators of Pāṇini, i.e. that the nominative could be the expression of no semantic role, see Cardona (1974, 249).

14. At a purely terminological level similar confusion is found in many other authors who use the term *subject* as simply an equivalent of *agent*, see for example Subrahmanyam (1975).

distinguish a *kartṛ* in every type of sentence as if, in their mind, it was necessarily required. Such a goal is easily achieved if we remember that verbal endings are said to express the *kartṛ*, and that a finite verb is present in almost all sentences.<sup>15</sup> We know that, if in a language there is one argument that is necessarily present in every sentence, it must be the subject. Therefore, this attitude of Pāṇini's commentators reveals a subject-oriented language feeling, probably modelled on the native language of the grammarians or of their audience.

II. In many – even if not in all – languages that have subject, it is characterised by a high degree of semantic eclecticism (see Mel'čuk 2014, 210). It usually corresponds to the agent, but will very likely also include the experiencer, the possessor, and some other semantic roles; plus, in the passive voice, it will be the patient. Therefore, the subject is, among all the grammatical relations, the one that is least bound to a specific semantic role, unlike others which are more selective (e.g., the indirect object is usually a recipient, etc.). Now, if we consider the evolution of the idea of *kartṛ* within the *Aṣṭādhyāyī* and after, we easily observe a clear drift from semanticism to an increasingly syntactic approach to the definition of the *kartṛ* role (as well as of the other *kāraḱas*). Pāṇini departs from pre-existing terms which were invented in order to be understood “etymologically”, without further explanation or a formal definition. For instance, the word *kartṛ* means ‘doer’ in Sanskrit; similarly, the word *karman* means ‘what is done’ or a ‘deed’, etc. Pāṇini introduced formal definitions, making a first step from naïve linguistics to a more sophisticated theory.<sup>16</sup> In the case of *kartṛ*, Pāṇini's new formal definition is particularly abstract and distant from the etymological meaning of the term. He defines it as *svatantra* ‘independent’, literally ‘self-bound, self-depending’. The true sense of such a qualification was debated within Pāṇini's school. Probably, the intended meaning was that the *kartṛ* is the only *kāraḱa* whose definition does not refer to any other *kāraḱa*.<sup>17</sup> In any case, the term *svatantra* ‘independent’ resembles the

15. The only apparent exception would be the agentless sentences with stative or “middle” verbs, such as *śete* ‘[s/he] lies down’. Usually the middle termination expresses the *karman* ‘patient’, and no nominal expression of the *kartṛ* can be envisaged here. However, Bhartṛhari solves this issue by claiming that the middle verbal endings express *kartṛ* in such sentences, too; see Cardona (1974, 285, n. 27). Similar cases are already dealt with in Pāṇini's own rule 3.1.87 on the so-called *karmavat kartṛ* ‘patient-like agent’.

16. In Keidan (2015) further evolutionary steps are suggested and discussed: (i) the system where *vibhaktis* ‘case categories’ are more pivotal than *kāraḱas*; (ii) the system without *kāraḱas* but retaining the *vibhaktis*; and (iii) the stage where neither *kāraḱas* nor *vibhaktis* appear to be taken into account.

17. All the other *kāraḱa* definitions either explicitly refer to the *kartṛ* or reference is made to it by the commentaries. For example, the definition of *karman* ‘patient’ is *kartur īpsitatamam* ‘the most desired by the *kartṛ*’. Another possible interpretation puts the rule defining the *kartṛ* in comparison with the next one, where *hetu* ‘causative agent’ is introduced, on which the main agent is, in some way, “dependent”, see Freschi–Pontillo (2014, 47).

modern phrase “privileged argument”: subject is the only argument capable of being qualified as independent, whatever idea of “independence” we may have.<sup>18</sup> The defense of *karṭṛ*'s independence is made explicitly by Bhartṛhari, who lists a few qualities that characterise it, see Cardona's (1974, 239) summary. But this definition in particular is highly abstract, i.e. detached from the semantics of concrete verbs, which fits quite well with our understanding of subjecthood. Sanskrit certainly lacked a strong notion of subjecthood, but the grammarians' mother tongue possibly did have one. So, again, this definition could have been an attempt to reconcile the official grammar with the linguistic feeling of the audience.

III. The last, and most important, feature to mention is the fact that *karṭṛ* is the target of a set of transformations corresponding to what modern linguistics calls actancy derivation and voice. These phenomena are not mentioned directly by Pāṇini and are only known from the commentators, starting from Patañjali, who introduce them as a problem: there are some sentences that are perceived as a challenge for Pāṇini's definition of the *karṭṛ*, and then a solution is suggested. Let us start from analyzing the sentences in question:

- 3)
- |    |  |  |                                    |
|----|--|--|------------------------------------|
| a. | <i>asinā</i><br>( <i>karāṇa</i> )<br>axe:INSTR | <i>chinatti</i><br>( <i>karṭṛ</i> )<br>cut:3SG.ACT | <i>devadattaḥ</i><br>Devadatta:NOM |
|    | ‘Devadatta cuts [whatever objec] with an axe’  |  |                                    |
| b. | <i>asiś</i><br>axe:NOM                         | <i>chinatti</i><br>( <i>karṭṛ</i> )<br>cut:3SG.ACT |                                    |
|    | ‘The axe cuts [by itself]’                     |  |                                    |
- 4)
- |    |                                    |   |   |
|----|------------------------------------|---|---|
| a. | <i>devadattaḥ</i><br>Devadatta:NOM | <i>sthālyāṃ</i><br>( <i>adhikarāṇa</i> )<br>pot:LOC | <i>pacati</i><br>( <i>karṭṛ</i> )<br>cook:3SG.ACT |
|    | ‘Devadatta is cooking in a pot’    |   |   |

18. Interestingly, medieval European philosophers and grammarians also mentioned a very similar phrase *per se stans* ‘standing on its own’ while defining such notions as subject, substantive and the like, see Alfieri (2014). It almost literally translates Sanskrit *svatantra*.

- b. *sthālī*                    *pacati*  
   (*karṭṛ*)  
 pot:NOM                cook:3SG.ACT  
 ‘The pot cooks’

In example (3) the two sentences mean, respectively, ‘Devadatta is cutting stuff with an axe’ and ‘The axe cuts by itself’. In today’s terminology we would say that the relation between the two sentences is that of an agent-deleting actancy derivation, while the instrument (called *karāṇa* by Pāṇini) is promoted to the position of subject.<sup>19</sup> In example (4) a similar transformation involves the locus (called *adhi-karāṇa* by Pāṇini) which is being promoted to the subject position: ‘Devadatta is cooking in a pot’ vs. ‘The pot cooks’. As Patañjali explains, the difference between the two members of this transformation is in the so-called *vivakṣā* ‘communicative intention’. The *vivakṣā* is used increasingly by Pāṇini’s commentators whenever the text of the *Aṣṭādhyāyī* is indeterminate or vague with reference to some grammatical rule, see van Nooten (1983), Radicchi (1993). Thus, first of all, the *vivakṣā* is invoked as the guiding principle for the speaker to decide between the verbal and the nominal expression of the *karṭṛ*: Pāṇini just mentions these two possibilities, without saying which has precedence. In fact, according to Patañjali, it is the speaker’s communicative intention that makes him/her choose between the active and the passive voice. Therefore, in modern terms, we would locate it in the domain of information structure. *Vivakṣā* looks like a way to denote topicality: while the former is the intention to speak, the latter is defined as ‘what is spoken about’.<sup>20</sup> Indeed, the choice of the verbal voice is the choice of what element is topicalised, the agent (as in the active voice), or the patient (as in the passive voice). Either the former or the latter, accordingly, becomes the subject of the sentence.

The sentences quoted in (3) and (4) are also explained by the commentators through the *vivakṣā*. They present a tricky theory where multiple actions build up to the main action denoted by the verb. Each argument of the verb, we are told, can be the *karṭṛ* of a “sub-action”: the axe, originally the instrument of cutting, can become the *karṭṛ* of a derived sentence (ex. 3b); similarly, the pot, normally the locus of the main action of cooking, can become the *karṭṛ* of the derived sentence (ex. 4b). Note that this view presupposes the assignment of the *kāraka* roles

19. Note that, since the verb does not change its morphological form, the actancy derivation is only visible from the semantics of the arguments, and is therefore of the “labile” type, see Keidan (2014).

20. This is not the interpretation that *vivakṣā* is usually given by traditionalist scholars. Thus, Cardona (1974, 52, n. 14) seems to be diminishing its significance: «Pāṇinīyas speak of *vivakṣā* (‘desire to speak, say’); when they do this they are of course simply saying that the grammar accounts for what people say».

to the arguments themselves, while verbal endings are said to just “express” them “co-referentially”; this idea was introduced by Bhartṛhari and represents another step away from Pāṇinian orthodoxy.

The *kartṛ* of a derived sentence is, from our point of view, also its topic. Indeed, actancy derivation serves the goal of topicalization similarly to verbal voice. And, according to Pāṇini's commentators, here the *vivakṣā* principle intervenes in order to allow the speaker to choose among different *kartṛs*. Chronologically, this mechanism is described in later strata of the commentaries than the choice between passive and active, so that some scholars speak about *vivakṣā*, here as opposed to *vi-vakṣā* in the preceding context (see Deshpande 1990). But in any case, both etymologically (because communicative intention amounts to the selection of a discourse topic) and functionally (because it produces sentences where different semantic arguments are raised to the subject position) the term *vivakṣā* closely recalls the notion of topicalization, which is relevant in the present context since it is among those features that better define subjecthood. Indeed, if we remember that subject can be synthesised as a coalescence of topic and agent, the Indian notion of *kartṛ* in its late, post-Pāṇinian interpretation appears very close to this definition.

## 6. Conclusion

From the discussion above we can conclude that the statement in (1) should be reformulated. The loose definition of subject that was taken into consideration earlier should be substituted with an explicit multifactor functionalist approach. Rather than considering the literal wording of Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* I have dealt with linguistic examples provided by the *pāṇinīya* tradition, since they reveal more grammatical complexity than was admitted by Pāṇini. And, finally, instead of considering only Classical Sanskrit, I propose to consider the native language of those speakers who were the primary audience of the grammar and for whom the grammar was intended as a source of subjecthood. The statement now runs as follows:

5)

There are more subjecthood features in the Old Indian grammatical tradition than we used to think, provided that the discussions by Pāṇini's commentators of some Sanskrit sentences hypothetically calqued from their mother tongue are taken as our evidence.

With this proviso we can conclude that, contrary to common opinion, the *kartṛ* role of the Indian grammar, at least in its late interpretation, can be considered a good equivalent of the European notion of subject for a good number of reasons, the main one being its relatedness to the notion of topicality.

## References

- Alfieri 2006 = Luca Alfieri, *Genesi e storia della denominazione nomen substantivum*, «Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche» 9, 17.1 (2006), 75-104.
- Alfieri 2014 = Luca Alfieri, *The Birth of a Grammatical Category: The Case of the Adjective Class*, «Studi e Saggi Linguistici» 52, 1 (2014), 141-175.
- Al-George 1958 = Sergiu Al-George, *Le sujet grammatical chez Pāṇini*, «Studia et Acta Orientalia» 1 (1958), 39-47.
- Bakker–Siewierska 2007 = Dik Bakker, Anna Siewierska, *The Implementation of Grammatical Functions in Functional Discourse Grammar*, «ALFA. Revista de Linguística» 51, 2 (2007), 269-292.
- Bhat 1991 = Darbhe Narayana Shankara Bhat, *Grammatical Relations. The Evidence Against Their Necessity and Universality*, Routledge, London–New York 1991.
- Bhate 1996 = Saroja Bhate, *Grammarians' Language*, in Saroja Bhate et alii (eds.), *Aṃṛtamandākinī. Dr. G. B. Palsule Felicitation Volume*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1996, 90-97.
- Boeckx 2006 = Cedric Boeckx, *Linguistic Minimalism. Origins, Concepts, Methods, and Aims*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Cardona 1974 = George Cardona, *Pāṇini's Kāraṅkas: Agency, Animation, and Identity*, «Journal of Indian Philosophy» 2 (1974), 231-306.
- Cardona 1976a = George Cardona, *Pāṇini. A Survey of Research*, Mouton, The Hague–Paris 1976.
- Cardona 1976b = George Cardona, *Subject in Sanskrit*, in Manindra K. Verma (ed.), *The Notion of Subject in South Asian Languages*, University of Wisconsin, Madison 1976, 1-38.
- Croft 1994 = William Croft, *The Semantics of Subjecthood*, in Marina Yaguello (ed.), *Subjecthood and Subjectivity*, OPHRYS, Institut Français du Royaume-Uni, Paris 1994, 29-75.
- Deshpande 1980 = Madhav M. Deshpande, *Evolution of Syntactic Theory in Sanskrit Grammar. Syntax of the Sanskrit Infinitive -tumUN*, Karoma Publishers, Ann Arbor 1980.

- Deshpande 1990 = Madhav M. Deshpande, *Semantics of Kāraḥas in Pāṇini: An Exploration of Philosophical and Linguistical Issues*, in Bimal Krishna Matilal, Purusottama Bilimoria (eds.), *Sanskrit and Related Studies. Contemporary Researches and Reflections*, Sri Satguru Publications, Delhi 1990, 33-57.
- Dryer 1982 = Mathew S. Dryer, *Passive and Inversion in Kannada*, in Monica Macaulay et alii (eds.), *Proceedings of the Eighth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, Berkeley Linguistics Society, Berkeley 1982, 311-334.
- Dryer 1997 = Mathew S. Dryer, *Are Grammatical Relations Universal?*, in J. Bybee et alii (eds.), *Essays on Language Function and Language Type. Dedicated to T. Givón*, John Benjamins, Amsterdam–Philadelphia 1997, 115-143.
- Farrell 2005 = Patrick Farrell, *Grammatical Relations*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Foley–Van Valin 1984 = William A. Foley, Robert D. Van Valin Jr., *Functional Syntax and Universal Grammar*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Freschi–Pontillo 2014 = Elisa Freschi, Tiziana Pontillo, *When One Thing Applies More than Once: tantra and prasaṅga in Śrautasūtra, Mīmāṃsā and Grammar*, in Maria Piera Candotti, Tiziana Pontillo (eds.), *Signless Signification in Ancient India and Beyond*, Anthem Press, London 2014, 33-98.
- Haspelmath 2010 = Martin Haspelmath, *Comparative Concepts and Descriptive Categories in Crosslinguistic Studies*, «Language» 86, 3 (2010), 663-687.
- Hook 1980 = Peter E. Hook, *Aṣṭādhyāyī 3.3.158 and the Notion of Subject in Pāṇini*, «Revue Roumaine de Linguistique» 25 (1980), 79-87.
- Hook 1991 = Peter E. Hook, *On Identifying the Conceptual Restructuring of Passive as Ergative in Indo-Aryan*, in Madhav M. Deshpande, Saroja Bhate (eds.), *Pāṇinian Studies. Professor S. D. Joshi Felicitations Volume*, Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan, Ann Arbor 1991, 177-200.
- Houben 1996 = Jan E. M. Houben (ed.), *Ideology and Status of Sanskrit. Contributions to the History of the Sanskrit Language*, Brill, Leiden 1996.
- Houben 2001 = Jan E. M. Houben, «Meaning Statements» in *Pāṇini's Grammar: On the Purpose and Context of the Aṣṭādhyāyī*, «Studien zur Indologie und Iranistik» 22 (1999 [issued in 2001]), 23-54.
- Huang et alii 2009 = C.-T. James Huang, Y.-H. Audrey Li and Yafei Li, *The Syntax of Chinese*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Jespersen 1924 = Otto Jespersen, *Philosophy of Grammar*, London 1924.
- Joshi–Roodbergen 1975 = Shivram Dattatray Joshi, Jouthe A. F. Roodbergen, *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya. Kāraḥāṅnika (P. 1.4.23-1.4.55). Introduction, Translation and Notes*, University of Poona, Poona 1975.
- Joshi–Roodbergen 1983 = Shivram Dattatray Joshi, Jouthe A. F. Roodbergen, *The Structure of the Aṣṭādhyāyī in Historical Perspective*, in S. D. Joshi, S. D. Laddu (eds.), *Proceedings of the International Seminar on Studies in the Aṣṭādhyāyī of*



- Pāṇini*, University of Poona, Poona 1983, 59–95.
- Keenan 1976 = Edward L. Keenan, *Towards a Universal Definition of Subject*, in Charles N. Li (ed.), *Subject and Topic*, Academic Press, New York 1976, 303–333.
- Keidan 2007 = Artemij Keidan, *Pāṇini 1.4.23: Emendation Proposal*, «Rivista di Studi Sudasiatici» 2 (2007), 209–241.
- Keidan 2014 = Artemij Keidan, *Direct and Indirect Evidence on Labiality in Middle Indo-Aryan*, «Linguistics» 52, 4 (2014), 1107–1138.
- Keidan 2015 = Artemij Keidan, *Form, Function and Interpretation: A Case Study in the Textual Criticism of Pāṇini's Aṣṭādhyāyī*, «Bulletin d'Études Indiennes» 32 (2014 [issued in 2015]), 171–203.
- Kiparsky 2002 = Paul Kiparsky, *On the Architecture of Pāṇini's Grammar*, Three Lectures Delivered at the Hyderabad Conference on the Architecture of Grammar, Jan. 2002, and at UCLA, March 2002.
- Kiparsky–Staal 1969 = Paul Kiparsky, Frits Staal, *Syntactic and Semantic Relations in Pāṇini*, «Foundations of Language» 5, 1 (1969), 83–117.
- Kulikov 2013 = Leonid Kulikov, *Language vs. Grammatical Tradition in Ancient India. How Real Was Pāṇinian Sanskrit? Evidence from the History of Late Sanskrit Passives and Pseudo-Passives*, «Folia Linguistica Historica» 3 (2013), 59–91.
- Laddu 1974 = Sureshachandra Dnyaneshwar Laddu, *Evolution of the Sanskrit Language from Pāṇini to Patañjali. Primary Formations (Pāṇini 3.1.91–3.2.83)*, University of Poona, Poona 1974.
- Mel'čuk 2014 = Igor Mel'čuk, *Syntactic Subject: Syntactic Relations, Once Again*, in V. A. Plungjan et alii (eds.), *Jazyk. Konstany, Peremennye. Pamjati Aleksandra Evgen'eviča Kibrika, Aletejja*, Sankt-Peterburg 2014, 169–216.
- van Nooten 1983 = Barend van Nooten, *Vivakṣā, or Intention to Speak, as a Linguistic Principle*, in Shivram Dattatray Joshi, Sureshachandra Dnyaneshwar Laddu (eds.), *Proceedings of the International Seminar on Studies in the Aṣṭādhyāyī of Pāṇini (Held in July 1981)*, University of Poona, Poona 1983, 43–52.
- Radicchi 1993 = Anna Radicchi, *Vivakṣā in the Vākyapadīya*, «Asiatische Studien – Études asiatiques» 47 (1993), 221–233.
- Renou 1957 = Louis Renou, *Terminologie grammaticale du sanskrit*, Honoré Champion, Paris 1957.
- Rocher 1964 = Rosane Rocher, «Agent” et “objet” chez Pāṇini», «Journal of the American Oriental Society» 84 (1964), 44–54.
- Speijer 1886 = Jakob S. Speijer, *Sanskrit Syntax*, Brill, Leyden 1886.
- Staal 1967 = Frits Staal, *Word Order in Sanskrit and Universal Grammar*, D. Reidel, Dordrecht 1967.



- Subrahmanyam 1975 = Prakya Sreesaila Subrahmanyam, *Deep Structure and Surface Structure in Pāṇini*, «Indian Linguistics» 36 (1975), 346-366.
- Van Valin–LaPolla 1997 = Robert D. Van Valin, Randy J. LaPolla, *Syntax. Structure, Meaning, and Function*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.



## Sull'uso didattico di alcuni *subhāṣita*

*Alberto Pelissero*

### *Premessa*

La forma letteraria oggetto di questo saggio è il 'bel detto' o 'ben detto' (*subhāṣita*), che dà vita a una produzione ricchissima che si propone di rendere in compendio (*samāsa*) ciò che nella trattatistica è articolato per esteso (*vistara*).<sup>1</sup>

L'idea soggiacente è che, essendo estremamente arduo padroneggiare una singola disciplina per la gran mole dei trattati da studiare, sia possibile una formazione enciclopedica che, scegliendo fior da fiore, metta a disposizione dell'aspirante erudito un bagaglio minimo di nozioni per fare bella figura in società, pur non rendendolo pienamente padrone di nessuna branca dello scibile. I 'bei detti' che sunteggiano questa teoria pedagogica sono principalmente due: *ekavidyāpradhāno'pi bahujñānī bhaven naraḥ / subhāṣitāni śikṣeta yāni sāstroddhṛtāni vai //*<sup>2</sup> (metro *anuṣṭubh*): 'L'uomo diventa gran conoscitore padroneggiando un singolo ambito di conoscenza. Studi solo i bei detti, raccolti da vari trattati', o ancor più sinteticamente *śataślokena paṇḍitaḥ*, 'erudito con cento strofe'; e *anantapāraṃ kila śabdaśāstraṃ – svalpaṃ tathāyur bahavaś ca viḅhnaḥ / sāraṃ tato grāhyam apāraya phalgu – haṃsair yathā kṣīraṃ ivāmbumadhyāt //* (metro *upajāti*): 'La conoscenza invero non ha termine, la vita è breve, e ci sono molti ostacoli. Pertanto si dovrebbe afferrare l'essenziale, tralasciando il superfluo, come le oche selvatiche succhiano il latte mischiato all'acqua' (*Subhāṣitaratnabhāṇḍāgāra, Sāmanyānīti* 879).<sup>3</sup>

I *subhāṣita* si prestano particolarmente alla didattica, non solo nel modello pedagogico indiano tradizionale, in cui rivestono il ruolo di vero e proprio strumento

1. Per un'analisi della forma letteraria dei *subhāṣita* si vedano Sternbach 1973 e Sternbach 1974. Tra le raccolte contemporanee, oltre a quella classica di Sternbach 1974-1987, si segnalano quelle di Shastri 2006, Das 2001, Das 2010.

2. Sternbach 1974-1987, vol. 4 n° 7546, ripreso in Das 2001, n° 74.

3. Si rammenti che convenzionalmente si nota la sillaba greve (*guru*) con il segno 5 (*avagraha*) e la lieve (*laghu*) con 1 (*daṇḍaka*). Il metro *anuṣṭubh*, diffuso anzitutto nell'epica e nelle antiche storie (*itihāsa, purāna*) comprende due emistichi di 16 sillabe e segue lo schema 5/1 5/1 5/1 5/1 1 5 5 5/1 per ognuno dei suoi 4 piedi (*pāda*) di 8 sillabe. Il metro *upajāti* è formato da 4 piedi di 11 sillabe, costituiti da una miscela di *indravajrā* (5 5 1 5 5 1 1 5 1 5 5) e *upendravajrā* (1 5 1 5 5 1 1 5 1 5 5). Il *Subhāṣitaratnabhāṇḍāgāra* è stato pubblicato da Parab 1867. Ripreso da Sternbach 1974-1987, vol. 1 n° 1216.

sussidiario, in grado di veicolare le nozioni di base di ogni singola disciplina che venga fatta oggetto di insegnamento, ma anche nell'uso pratico dell'insegnamento del sanscrito nelle nostre università, in cui ovviamente il quadro di riferimento pedagogico (gli "obiettivi formativi") è molto diverso.

Sono almeno tre gli ambiti in cui un *subhāṣita* si presta ad attrarre l'attenzione dei discenti su aspetti diversi della cultura indiana tradizionale. In primo luogo la metrica: i 'bei detti' sono disponibili praticamente in ogni forma metrica teorizzata dall'inesauribile inventiva dei poeti e retori indiani, e un *subhāṣita* è sempre il modo migliore per esemplificare una determinata forma metrica. In secondo luogo la grammatica: i 'bei detti' sono ricchi di esempi grammaticali, e molti di essi sono stati con ogni evidenza costruiti allo scopo preciso di veicolare una o più regole grammaticali, o di sintetizzare in modo efficace determinate classificazioni (per es. di composti, di radici verbali e simili). In terzo luogo l'insegnamento dottrinale: i 'bei detti' sono un ottimo esempio di sintesi speculativa, in grado di trasmettere l'essenza di una disciplina tralasciando il troppo e il vano, utile argine alla tendenza tutta indiana a strafare dal punto di vista teorico, a scapito della comprensibilità e immediatezza. Di più: il contenuto dottrinale passa invariabilmente attraverso un insegnamento grammaticale, riconfermando la supremazia della grammatica come regina delle scienze.

Stabilita questa premessa metodologica si cercheranno di esporre alcuni esempi che possano essere adottati a sostegno dell'impostazione sopra delineata.<sup>4</sup>

#### I.

Il primo esempio è tra i più semplici ed efficaci:

*atra tatra ca sarvatra vartate parameśvaraḥ /*

4. La riflessione sull'uso didattico dei *subhāṣita* cui questo articolo si ispira ha radici diverse, ed è grato dovere dell'autore riconoscere il debito contratto con due studiosi. In primo luogo Giuliano Boccali: la sua pluriennale opera di straordinario esegeta e traduttore della poesia ornata indiana, che raggiunge esiti di assoluta trasparenza, nel senso che permette al fruitore di godere la poesia sanscrita anche in resa italiana, rendendo la sua opera di traduttore, certamente faticosa, impervia, cauta, scrupolosa, assolutamente inavvertita, sì che le strofe appaiono fresche, come se fossero composte nella lingua di arrivo, ha indotto chi scrive a interrogarsi sui modi e sui metodi che gli consentano di raggiungere risultati non certo analoghi ma almeno comparabili (*si parva licet componere magnis*) nel campo dell'ermeneutica e della didattica. In secondo luogo Sadananda Das: senza la sua opera paziente e infaticabile di apostolo e divulgatore del sanscrito parlato contemporaneo, la lingua degli dèi sarebbe rimasta lettera morta in chi scrive, strozzata in gola (*kaṅṭastha*), invece di sgorgare viva in bocca (*jibvastha*).

*anyatra cāpi tatsthānam kutra syād yatra nāsti saḥ //*<sup>5</sup>

Qui là e ovunque si aggira il sommo signore. E anche altrove è la sua sede. Dove potrebbe esservi [luogo] dove egli non sia?

Dal punto di vista metrico la strofe è un buon esempio del metro *anuṣṭubh*, che può essere descritto alternativamente come ‘nella strofe la sesta [sillaba] va ovunque conosciuta come pesante, e la quinta come lieve; la settima è breve nei piedi due e quattro, lunga negli altri due’<sup>6</sup> ovvero in modo più articolato come ‘si dice *vaktra* nell’*anuṣṭubh* se dopo la prima [sillaba] non c’è il gruppo *na* [1 1 1] o *sa* [1 1 5], e se dopo la quarta c’è il gruppo *ya* [1 5 5]. Si chiama *pathyāvakra* quando nei due piedi pari c’è il gruppo *ja* [1 5 1] dopo la quarta’.<sup>7</sup>

Dal punto di vista grammaticale la strofe insegna l’uso dei correlativi di luogo (suffisso avverbiale *-tra* con diverse basi pronominali), non solo illustrandone l’impiego ma anche facilitandone la memorizzazione: il discente viene invitato a memorizzare la strofe seduta stante, e la sua attenzione viene attirata sul fatto che ogni *pāda* richiama il successivo in una concatenazione logica ed espositiva, sì che eventuali lacune di memoria possono essere colmate con facilità appena si ponga mente al contenuto.

Dal punto di vista dottrinale la strofe insegna con un esempio suggestivo, apparentemente ingenuo nella sua poeticità, ma ineccepibile dal punto di vista filosofico, il principio dell’onnipresenza della divinità, caratterizzata dall’onnipervadenza (*sarvavyāpitva*).

## 2.

Il secondo esempio è costituito da una strofe in metro *śārdūlavikrīḍita*, che serve a ricordare al principiante la flessione di un tema maschile in *-a* breve, e al contempo costituisce un esempio di devozione (*bhakti*) ramaita, a esemplificazione del fatto

5. Das 2001, n° 8 (tradizionale adespota).

6. Testo sanscrito: *śloke ṣaṣṭham guru jñeyam sarvatra laghu pañcamam / dvicatuḥpādayoḥ brahvaṃ saptam dīrghamanyayoḥ //* (tradizionale adespota).

7. Testo sanscrito: *vaktram nādyānnasau syātāmabdheryo anuṣṭubhi khyātam // yujorjena saridbhartuḥ pathyāvakraṃ prakīrtitam //* Kedārabhaṭṭa, *Vṛttaratnākara* 2,21-22. Edizione di riferimento: Patel s.a. Non posso concordare con il giudizio che di quest’opera («a rather mediocre work») dà Hahn s.a.: non si tratta di un lavoro originale, ma è una compilazione utilissima a fini didattici. Il linguaggio è criptico e utilizza la cifratura dei numerali simbolici: il termine *abdhi* in 2,21 vale ‘oceano’, e dal momento che gli oceani sono quattro, è un numerale simbolico che indica la quarta sillaba; in 2,22 *yuja* indica i piedi pari, *saridbhartṛ*, ‘signore dei fiumi’, è sinonimo di “oceano”, dunque ancora una volta è un numerale simbolico che indica la quarta sillaba.

che la poesia assolve sempre a più di un compito alla volta, è un'attività multifunzionale:

*rāmo rājamaṇiḥ sadā vijayate rāmaṃ rāmeśaṃ bhaje  
rāmeṇābhībatā nīśācaracamū rāmāya tasmai namaḥ /  
rāmān nāsti parāyaṇaṃ parataraṃ rāmasya dāso 'smy ahaṃ  
rāme cittalayaḥ sadā bhavatu me bho rāma mām uddhara //*<sup>8</sup>  
(tradizionale adespota)

Rāma, gioiello tra i re, vince sempre. Venero Rāma, signore di Rāmā. Da Rāma fu sconfitta l'armata dei [mostri] nottivaghi. A quel Rāma [sia reso] omaggio. Non c'è rifugio superiore a Rāma. Di Rama io sono il servo. In Rāma possa la mia mente sempre dissolversi. Salvami, o Rāma!

Dal punto di vista metrico la strofe è un esempio molto limpido di metro *śārdūlavikrīḍita* (classe *atidhṛti*, 19 sillabe per ciascun quarto), che si può spiegare come segue: 'il gioco della tigre [prevede dopo la sillaba] 12 e 7 [cesura], secondo i gruppi *ma* [5 5 5] *sa* [1 1 5] *ja* [1 5 1] *sa* [1 1 5] *ta* [5 5 1] *ta* [5 5 1], accompagnati da greve [5]'.<sup>9</sup> Da notare la cesura (*yati*) che divide ogni *pāda* in una frase lunga e una breve (12 + 7 = 19 sillabe). La recitazione può costituire occasione di spiegare il nome del metro, che vale etimologicamente 'gioco della tigre', imitando le movenze del felino predatore che si sposta nella foresta alternando soste e balzi repentini. A partire dalla citazione dal *Vṛttaratnākara* si potrà attirare l'attenzione degli allievi sull'uso di indicare i gruppi mnemonici di successione di lunghe e brevi (*gaṇa*) con il nome di alcune consonanti (*vyañjana*).<sup>10</sup>

Dal punto di vista grammaticale la strofe esemplifica la flessione di un tema maschile in *-a* breve: le terminazioni di caso compaiono nell'ordine tradizionale (nominativo, accusativo, strumentale, dativo, ablativo, genitivo, locativo, vocativo). Costituisce un validissimo stimolo alla memorizzazione del paradigma, per quanto limitata al solo singolare.

8. Das 2010, n° 12 (tradizionale adespota).

9. Testo sanscrito: *sūryāśvairmasajastatāḥ saguravaḥ śārdūlavikrīḍitam //* Kedārabhaṭṭa, *Vṛttaratnākara* 3,105. Edizione di riferimento: Patel s.a. I numerali simbolici impiegati sono *sūrya* 'sole' per 12 e *aśva* 'cavallo' per 7. Da notare l'abbreviazione del secondo gruppo *sa* in *s*, evidentemente *metri causa*.

10. Utile a fini mnemonici la strofe tradizionale:

*ādīmadhyāvāsāṇeṣu yaratā yānti lāghavam /  
bhajasā gauravaṃ yānti manau tu gurulāghavam //*  
'*ya*, *ra* e *ta* hanno la breve all'inizio, a metà e alla fine; *bha*, *ja* e *sa* la lunga; *ma* e *na* hanno rispettivamente tutte lunghe e tutte brevi', donde la serie *yagaṇa* | 5 5, *ragaṇa* 5 1 5, *tagaṇa* 5 5 1, *bhagaṇa* 5 1 1, *jagaṇa* 1 5 1, *sagaṇa* 1 1 5, *magaṇa* 5 5 5, *nagaṇa* 1 1 1, cui si aggiunga *ga* per *guru* 5 e *la* per *laghu* 1.

Dal punto di vista dottrinale la strofe costituisce una vera e propria epitome del *Rāmāyaṇa*, quindi compendia uno dei due poemi epici maggiori, e rappresenta un buon esempio di letteratura devozionale ramaita. Sono illustrati nell'ordine la supremazia di Rāma, il suo costituire oggetto di venerazione per i devoti, la sua qualità di vincitore degli antidèi, l'opportunità di rendergli omaggio, la sua natura di rifugio per il devoto, la condizione di servitù che lega a lui il devoto, la necessità di concepirlo come luogo di dissoluzione dell'individualità residua, e la sua qualità ultima di salvatore.

3.

Il terzo esempio, al pari del precedente, serve a memorizzare un paradigma nominale, questa volta quello dei temi maschili in *-u* breve; il metro è *toṭaka*, della classe *jagatī* (12 sillabe per *pāda*):

*gurur eva gatir gurum eva bhaje guruṇaiva sabāsmi namo gurave /  
na guroḥ paramaṃ śisur asmi guror matir astu gurau mama pābi guro //*<sup>11</sup>

Solo il maestro è la via, solo il maestro venero, solo con il maestro io mi accompagno, omaggio al maestro. Non c'è cosa superiore al maestro, io sono discepolo del maestro, sia la mia fede nel maestro, proteggimi, o maestro.

Dal punto di vista metrico la strofe è un esempio molto scandito di un ritmo (da taluni considerato marziale, da altri, se abusato, quasi meccanico), che metricamente può essere illustrato sinteticamente come segue: 'qui il metro *toṭaka* è illustrato come consistente di quattro gruppi *sa* [1 1 5]'.<sup>12</sup> Da notare che le otto frasi, ciascuna a esemplificazione di un caso, sono distribuite irregolarmente: 6 sillabe per nominativo, accusativo, ablativo, genitivo, locativo e vocativo, 7 per strumentale e 4 per dativo, con felice *variatio*, che non è stato ritenuto opportuno uniformare *metri causa*.

Dal punto di vista grammaticale, analogamente all'esempio precedente, la strofe esemplifica la flessione di un tema maschile in *-u* breve: le terminazioni di caso compaiono nell'ordine tradizionale (nominativo, accusativo, strumentale, dativo, ablativo, genitivo, locativo, vocativo). Costituisce un validissimo stimolo alla memorizzazione del paradigma, per quanto limitata al solo singolare. Di più: è un ottimo esempio dell'uso enfatico pregnante di *eva* (non solo per i principianti, è

11. Das 2001, n° 1 (tradizionale adespota).

12. Testo sanscrito: *iba toṭakam ambudhisaiḥ prathitam //*. Kedārabhaṭṭa, *Vṛttaratnākara* 3,53. Edizione di riferimento: Patel s.a. Il numerale simbolico è *ambudhi* 'oceano', che sta per 4.

spesso difficile distinguere quando tale particella è una mera zeppa metrica e quando invece, come qui, è particolarmente significativa).

Dal punto di vista dottrinale la strofe suntegge il valore affettivo e simbolico di una figura centrale non solo per la devozione ma per la paideia stessa indiana classica: il maestro spirituale, *guru*, rispetto al quale viene evidenziata la necessità di una devozione esclusiva (uso pregnante di *eva*: ancora una volta grammatica e dottrina si rivelano inscindibili, quasi come suono e significato).

## 4.

Il quarto esempio è costituito da uno dei metri sanscriti più dolci e melodiosi, adattissimi alla devozione popolare:

*tvam eva mātā ca pitā tvam eva tvam eva bandhuś ca sakhā tvam eva /  
tvam eva vidyā draviṇaṃ tvam eva tvam eva sarvaṃ mama deva deva //*<sup>13</sup>

Tu solo madre, e tu solo padre, tu solo parente, e tu solo amico, tu solo conoscenza, e tu solo ricchezza: tu solo il mio tutto, o dio, o dio!

Dal punto di vista metrico la strofe è composta in metro *upendravajrā* della classe *triṣṭubh* (11 sillabe per *pāda*), che può essere sinteticamente descritto come segue: ‘l’*upendravajrā* [prevede i gruppi] *ja* [1 5 1] *ta* [5 5 1] *ja* [1 5 1] seguiti da due grevi [5]’.<sup>14</sup> C’è cesura dopo la quinta sillaba; differisce dalla variante *indravajrā* solo in quanto la prima sillaba deve essere lieve in luogo di greve (l’uso alterno di *indravajrā* e *upendravajrā* dà luogo al metro *upajāti*).

Dal punto di vista grammaticale la strofe è un esempio, ancora più stringente di quella precedente, dell’uso enfatico di *eva* con valore pregnante. Dal punto di vista sintattico si può far notare che il genitivo *mama* si può legare altrettanto bene al termine che precede (*sarvaṃ*, dando vita alla traduzione proposta o alla sua variante con genitivo etico ‘tu solo il tutto per me, o dio, o dio!’) ovvero a quello che segue (*deva*, dando vita alla traduzione alternativa: ‘tu solo il tutto, o mio dio, o dio!’).

Dal punto di vista dottrinale la strofe illustra la devozione esclusiva nei confronti della divinità con tratti freschi, genuini, efficaci, meglio di tanti trattati sulla *bhakti* (se non dal punto di vista speculativo, almeno da quello comunicativo e poetico). Con allievi sensibili si può anche accennare alla possibilità sempre presente della deformazione parodistica, suscettibile di trasformare la strofe in satira

13. Das 2001, n° 23 (tradizionale adespotata).

14. Testo sanscrito: *upendravajrā jatajās tato gau //*. Kedārabhaṭṭa, *Vṛttaratnākara* 3, 33. Edizione di riferimento: Patel s.a.



antinazionalistica, appena si sostituisca *deva deva* con *deśa deśa* (con possibile ag-gancio all'uso politico del sanscrito, sulla scia degli studi di Jan Houben e Sheldon Pollock).<sup>15</sup>

5.

Il quinto esempio riprende una forma metrica già introdotta (es. 1):

*muṇḍe muṇḍe matir bhinnā kuṇḍe kuṇḍe navam jālam /  
deśe deśe navācāro mukhe mukhe navā vāṇī //*<sup>16</sup>

In ogni capo diversa opinione, in ogni pozzo nuova (ossia diversa) acqua, in ogni regione nuovo (ossia diverso) costume, in ogni bocca nuova (ossia diversa) parola.<sup>17</sup>

Dal punto di vista metrico la strofe è un esempio del metro *anuṣṭubh* (cf. es. 1).

Dal punto di vista grammaticale la strofe esemplifica la reduplicazione enfatica del nome con valore distributivo. Dal punto di vista stilistico si attirerà l'attenzione degli allievi sulla metatesi sillabica nella clausola (*navā vāṇī*), che può costituire un pretesto per introdurre sia pur brevemente all'uso dei tropi.<sup>18</sup>

Dal punto di vista dottrinale la strofe esemplifica la multilateralità dei punti di vista, tipica della mentalità brahmanica sin dall'epoca vedica,<sup>19</sup> ed eretta a sistema nell'impianto speculativo *jaina*, con il duplice metodo noto rispettivamente come 'dottrina dei modi di considerare' (*navavāda*) o 'metodo in sette parti' (*saptabhaṅginaya*) e 'dottrina del potrebbe essere' (*syādvāda*) o 'della molteplicità (dei punti di vista)' (*anekāntavāda*).<sup>20</sup>

15. Si vedano Houben 1996 e Pollock 2006.

16. Das 2001, n° 10 (tradizionale adespota).

17. Si potrebbe proporre una resa alternativa, meno letterale ma più suggestiva: 'Di capo in capo diversa opinione, di pozzo in pozzo nuova (ossia diversa) acqua, di regione in regione nuovo (ossia diverso) costume, di bocca in bocca nuova (ossia diversa) parola', che ha il vantaggio di conservare nella traduzione il meccanismo di reduplicazione.

18. Sull'argomento si vedano almeno Gerow 1971; Porcher 1978; e per la figura specifica dello *śleṣa* Mazzarino 1991.

19. A partire dal celebre passo vedico *ekam sad viprā bahudhā vadanti*, 'l'essere che è uno i saggi enunciano in modo molteplice' (*Rgvedasamhitā* I, 164, 46).

20. Sull'argomento si vedano almeno Mookerjee 1944; Della Casa 1962; Jaini 1979.

6.

Il sesto esempio riprende anch'esso una forma metrica già introdotta (es. 1):

*ahaṃ ca tvaṃ ca rājendra lokanāthāv ubhāv api /  
bahuvrīhir ahaṃ rājan ṣaṣṭhītatpuruṣo bhavān //*<sup>21</sup>

Io e te, o re dei re, siamo entrambi “mondo-signori”: io come composto *bahuvrīhi* [ossia *lokaḥ nāthaḥ yasya saḥ*, colui che ha come padrone il mondo], vossignoria come composto *tatpuruṣa* [ossia *lokasya nāthaḥ*, padrone del mondo].

Dal punto di vista metrico la strofe è un esempio del metro *anuṣṭubh* (cf. es. 1). Si può cogliere l'occasione offerta dall'uso diffuso di esempi di tale metro per sottolinearne l'importanza quantitativa (di largo impiego negli *itihāsa*, negli *śāstra* e simili) ancor prima che qualitativa.

Dal punto di vista grammaticale la strofe esemplifica con particolare chiarezza la distinzione tra composto esocentrico (*bahuvrīhi*) e determinativo (*tatpuruṣa*, nel caso specifico con il primo termine che copre una relazione di tipo genitivo, *ṣaṣṭhītatpuruṣa*). La glossa proposta tra parentesi quadre per disambiguare i due composti omofoni ma semanticamente differenti può offrire lo spunto per introdurre gli allievi all'uso dei commenti, nelle loro differenti tipologie (*bhāṣya*, *vārttika*, *ṭīkā* e simili).<sup>22</sup>

Dal punto di vista dottrinale la strofe appare molto significativa, perché introduce una netta contrapposizione tra la ‘via del volgersi verso’ (*pravṛtti*) e la ‘via del volgersi via’ (*nivṛtti*) nei confronti del mondo, tra l'itinerario intramondano e l'itinerario extramondano, i cui valori si richiamano rispettivamente ai concetti di *dharma* e di *mokṣa*, contrapposizione che esemplifica in modo emblematico la continua dialettica tra prospettiva sacerdotale brahmanica e prospettiva soteriologica monastica, tra la figura del *brāhmaṇa* e quella del *saṃnyāsin*, il sacerdote e il rinunciante;<sup>23</sup> e lo fa utilizzando una categoria grammaticale, dimostrando una volta di più la centralità della grammatica come regina delle scienze nel mondo indiano tradizionale.

21. *Subhāṣitaratnabhāṇḍāgāra, Kūṭāni* 22, ripreso da Sternbach 1974-1987, vol. 2 n° 4031 e da Das 2010, n° 31.

22. Su questo argomento si veda Tubb-Boose 2007.

23. Su questo argomento si vedano Bronkhorst 1993a; Bronkhorst 1993b; Bronkhorst 2007.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

- Das 2001 = Sadananda Das (ed. and transl.), *Subhāṣitamañjarī. A Selection of One Hundred Subhāṣitas with English Translation*, Padmaja Prakashan, Allahabad 2001.
- Das 2010 = Sadananda Das (ed.), *Subhāṣitamañjarī. Dvitiyo bhāgaḥ*, Padmaja Prakashan, Allahabad 2010.
- Parab 1867 = Kasinath Pandurang Parab (ed.), *Subhāṣitaratnabhāṇḍāgāram or Gems of Sanskrit Poetry. Being a Collection of Witty, Epigrammatic, Instructive and Descriptive Verses*, s.l. 1867.
- Patel s.a. = Kedārabhaṭṭa, *Vṛttaratnākara, with Sulhaṇa's Sukavibhṛdayānandinī*, ed. by Dhaval Patel, edizione elettronica su GRETIL [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gret\\_utf.htm#KedVrttCOMMSulh](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gret_utf.htm#KedVrttCOMMSulh) (ultima consultazione luglio 2015).
- Shastri 2006 = Satya Vrat Shastri (ed. and transl.) *Subhāṣitasāhasrī. A Thousand Pearls from Sanskrit Literature*, Rāṣṭrīya Saṃskṛta Saṃsthānam, Nāi Dillī 2006<sup>2</sup>.
- Sternbach 1974-1987 = Ludwik Sternbach (ed. and transl.), *Mahāsubhāṣitasamgraha. Being an Extensive Collection of Wise Sayings and Entertaining Verses in Sanskrit with Introduction, English Translation, Critical Notes and Indices*, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Hoshiarpur 1974-1987, 6 vols.

### *Fonti secondarie*

- Bronkhorst 1993a = Johannes Bronkhorst, *The Two Sources of Indian Asceticism*, Peter Lang, Bern 1993.
- Bronkhorst 1993b = Johannes Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Motilal Banarsidass, Delhi 1993.
- Bronkhorst 2007 = Johannes Bronkhorst, *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*, Brill, Leiden 2007.

- Della Casa 1962 = Carlo Della Casa, *Il Giainismo*, Boringhieri, Torino 1962.
- Gerow 1971 = Edwin Gerow, *A Glossary of Indian Figures of Speech*, Mouton, The Hague–Paris 1971.
- Hahn s.a. = Michael Hahn, *A Brief Introduction into the Indian Metrical System for the Use of Students*, file pdf con copyright dell'autore scaricabile su <https://uni-marburg.academia.edu/MichaelHahn> (ultima consultazione luglio 2015).
- Houben 1996 = Jan E. M. Houben (ed.), *Ideology & Status of Sanskrit. Contributions to the History of the Sanskrit Language*, Brill, Leiden 1996.
- Jaini 1979 = Padmanabh S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, University of California Press, Berkeley 1979.
- Mazzarino 1991 = Vincenzina Mazzarino, *Le parole dell'ambiguità. Poetiche dell'omonimia*, Il Mulino, Bologna 1991.
- Mookerjee 1944 = Satkari Mookerjee, *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism*, Bhārati Mahāvīdyālaya, Calcutta 1944.
- Pollock 2006 = Sheldon Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2006.
- Porcher 1978 = Marie-Claude Porcher, *Figures de style en sanskrit. Théories des alamkāraśāstra. Analyse de poèmes de Veṅkaṭādhvarin*, Collège de France, Institut de Civilisation Indienne, Paris 1978.
- Sternbach 1973 = Ludwik Sternbach, *Subhāṣita-saṃgraha-s, a Forgotten Chapter in the Histories of Sanskrit Literature*, «Indologica Taurinensia» 1 (1973), 169-255.
- Sternbach 1974 = Ludwik Sternbach, *Subhāṣita, Gnostic and Didactic Literature*, in Jan Gonda (editor in chief), *History of Indian Literature*, vol. 4, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1974.
- Tubb–Boose 2007 = Gary A. Tubb, Emery R. Boose, *Scholastic Sanskrit. A Manual for Students*, American Institute of Buddhist Studies, New York 2007.

Avestico rec. *pasuuāzah-*.  
Vecchie e nuove considerazioni a proposito dell'immolazione  
animale nella ritualistica indo-iranica

*Antonio Panaino*

Un ampio e coerente filone di ricerca iranologica ha da tempo messo in evidenza come anche il mondo mazdaico non si sia affatto sottratto alla potenza simbolica del linguaggio cerimoniale, con tutte le sue modalità performative e liturgiche, e che, in tale contesto, anche l'immolazione animale avrebbe avuto un suo spazio significativo. Ma, per quanto siano ancor oggi necessari alcuni inevitabili *caveat*, appare comunque indiscutibile che ogni idealizzazione del più antico Zoroastrismo in una chiave aprioristicamente anti-rituale e pertanto intrinsecamente ostile alla dimensione del sacrificio appare, secondo tale formulazione, del tutto insostenibile.<sup>1</sup> Di fatto, già a partire da precise riflessioni di Benveniste,<sup>2</sup> poi circostanziate con riferimento a specifiche tradizioni sacerdotali zoroastriane acutamente ravvisate dalla Boyce<sup>3</sup> come ancora sopravvissute in rituali di età moderna (e poi diversamente enfatizzate da de Jong<sup>4</sup> e da Kellens),<sup>5</sup> quella sorta di pregiudizio anti-sacrificale è stato definitivamente scardinato da una più aderente lettura delle fonti tecnico-liturgiche mazdaiche quali in particolare il *Nērangestān* (d'ora in poi N). Tale opera, infatti, mostra, in modo particolare al capitolo 47, la sopravvivenza, se non altro in termini di memoria, di una vera e propria immolazione celebrata nel corso di una variante liturgica antica, poi caduta in disuso al punto da non lasciare più traccia alcuna nei manoscritti rituali delle cerimonie zoroastriane.

Nuova attenzione a tale arcaismo sacrificale, rispetto al cerimoniale più moderno, viene di recente sottolineata giustamente da Cantera,<sup>6</sup> nel quadro di un più ampio lavoro preparatorio a una nuova edizione della cosiddetta "Liturgia lunga" mazdaica. Secondo Cantera,<sup>7</sup> in N 47,11,<sup>8</sup> si potrebbe addirittura rilevare una sorta

1. Gli eccessi di un preteso antiritualismo zoroastriano, soprattutto rispetto alle sue fasi più antiche, sono già stati ampiamente discussi in Panaino 2004a, 31-49. Prudenti considerazioni erano già state opportunamente messe in evidenza dalla Boyce 1966, 110, *passim*.

2. Benveniste 1964.

3. Boyce 1966; Boyce 1970a, 67-70; Boyce 1977, 157.

4. de Jong 2002.

5. Kellens 2011, 112-113.

6. Cantera 2014, 255-257.

7. Cantera 2014, 255-256.

8. Kotwal-Kreyenbroek 2003, 202, 203; cf. Waag 1941, 70-71.

di aperta contraddizione tra testo avestico e pahlavi, giacché tale passo avestico sembrerebbe addirittura interdire il sacrificante non solo dall'estinguere il fuoco, ma anche dal distruggere la carne nel corso della recitazione dello *Yasna Haptañhāiti*. Tale radicale conclusione, d'altronde, sembrerebbe cozzare con il fatto che tanto i passi seguenti in pahlavi introducono subito l'animale sacrificale e trattano delle modalità di offerta al fuoco di *gōnbēd*, ossia di 'carne con peli',<sup>9</sup> per poi presentare le modalità di immolazione (prima stordimento con un maglietto, poi uccisione con un pugnale) della vittima sacrificale designata (in genere una pecora), quanto quelli in avestico non indicano alcuna ulteriore interdizione dell'immolazione, anzi di fatto sembrano presupporla. Questa contraddizione, apparentemente molto bizzarra, potrebbe forse essere più agevolmente spiegata con il fatto che, in realtà, sarebbe stata solo l'inappropriata distruzione della carne, ossia una sua impropria offerta o consumazione, in altri termini ritualmente errata e imprecisa, a essere severamente interdetta in N 47,11. Tutti i passi in pahlavi, infatti, mostrano che la conduzione e immolazione dell'animale dovevano essere compiute in modo rigoroso e soltanto a condizione che si avesse effettivamente l'intenzione di svolgere con la massima precisione tutta la sequenza cerimoniale implicata da tale sacrificio cruento. Il testo, perciò, mi sembra mostrare una notevole preoccupazione per l'esecuzione di tale rito e manifesta una sensibilità elevatissima nel sottolineare come ogni soppressione fisica fosse da svolgersi secondo una rigorosa sequenza temporale (e.g., cadenzata dalla recitazione di tre *Yaṣā ahū vairiō*<sup>10</sup> e poi da ulteriori azioni da svolgersi in corrispondenza esatta di determinati momenti della recitazione dello *Yasna Haptañhāiti*).<sup>11</sup> Per tale ragione, più che di un'esplicita contraddizione, parlerei di un'evidente senso di preoccupazione, certamente dovuto alla presenza di una liturgia sacrificale, non interiorizzata o simbolica, ma chiaramente cruenta, la cui corretta esecuzione preoccupava non poco i sacerdoti-scribi che, sul finire dell'età tardo antica, se non ormai in pieno periodo islamico, redigevano e ampliavano il commentario pahlavi al *Nērangestān*. Risulta, comunque, evidente che la simbolizzazione e interiorizzazione del sacrificio stavano prendendo il sopravvento,<sup>12</sup> ma ciò non significa che modalità incruente non fossero presenti *ab antiquo* e si realizzassero attraverso una liturgia parallela.

A questo proposito vorrei cogliere l'occasione per precisare che se la mia precedente enfasi sul fatto che gran parte della liturgia dello *Yasna* in antico avestico risultasse di fatto priva di azioni rituali,<sup>13</sup> almeno nelle descrizioni degli stessi mo-

9. Si veda la discussione in Kotwal–Kreyenbroek 2003, 201, n. 785; cf. Waag 1941, 70, n. 6.

10. Kotwal–Kreyenbroek 2003, 204, 205. Vedi Cantera 2014, 256.

11. Kotwal–Kreyenbroek 2003, 204-209; cf. Waag 1941, 71. Vedi ancora Cantera 2014, 256.

12. Vedi Panaino 2004a, 51-75.

13. Panaino 2004a, 51-53.

derni sacerdoti zoroastriani,<sup>14</sup> deve essere oggi riconsiderata e ridimensionata alla luce della testimonianza di queste fonti prettamente liturgiche, la questione non è però affatto chiusa.<sup>15</sup> Nel senso che, mentre possiamo supporre che nel corso dello *Yasna Haptanhāiti* una particolare variante della liturgia avestica prevedesse l'immolazione animale, noi non siamo affatto in grado di affermare nulla di preciso sulla presenza incondizionata o meno di tale sacrificio nel contesto della primitiva liturgia antico-avestica,<sup>16</sup> né di ricostruire quella ideale tradizione cerimoniale che, una volta fusa e/o accorpata nel *corpus* testuale-cerimoniale in avestico-recente (e verisimilmente diretto da una scuola sacerdotale diversa da quella cosiddetta "gāthica")<sup>17</sup> andò del tutto smarrita nella sua struttura arcaica, per essere di volta in volta riadattata ed edulcorata nel corso del tempo. Ad esempio, se nell'*Avesta* recente, e soprattutto attraverso le liturgie solenni più note, è documentata la presenza di un collegio sacrificale di sette sacerdoti diretti dallo *zaotar-* (più o meno comparabile a certi collegi vedici di sette preti sotto la guida dello *hótyr-*),<sup>18</sup> non è altresì affatto chiaro quanti fossero in realtà i sacerdoti originariamente impiegati nel cerimoniale della più antica comunità che usava l'antico avestico come sua lingua e della cui tradizione cerimoniale sopravvive solo una parte limitatissima, rappresentata dalle *Gāṇā* e dallo *Yasna Haptanhāiti*. I preti officianti tale cerimoniale potrebbero essere stati anche solo due, come nelle liturgie domestiche vediche più antiche,<sup>19</sup> anche

14. Kotwal–Boyd 1991, 104-105.

15. Si vedano in proposito le considerazioni già avanzate in Panaino 2012, Panaino 2013a, Panaino 2013b.

16. Mi preme precisare che queste mie annotazioni non hanno affatto lo scopo di asserire che in origine la "riforma zoroastriana" prevedesse un rituale privo di immolazioni; anzi, francamente ne dubito. Intendo solo rimarcare che gli arcaismi rituali che riusciamo a evincere attraverso le pieghe delle fonti a carattere liturgico-procedurale ci lasciano certamente ricostruire una ricchezza cerimoniale molto più ampia di quella a noi più facilmente percepibile, ma non la esauriscono affatto, nel senso che, a loro volta, anche i riti di età sasanide, per noi antichissimi rispetto alle varietà preservate dal clero mazdeo in età moderna e contemporanea, non sono la fotocopia dei riti di età achemenide, anche se li continuano, né ci permettono di ricostruire lo *yasna* così come doveva essere officiato dalla comunità religiosa che utilizzava come sua lingua quella che noi definiamo "antico avestico". Infatti, quando tale liturgia venne inglobata in una nuova cerimonia, praticata con un dialetto diverso (l'avestico recente), certamente in un altro contesto e sotto la direzione di un clero, forse, differente per lingua, tradizioni e località, una parte dei testi antico-avestici deve essere andata perduta già allora, così come alcune caratteristiche della sua prassi liturgica devono aver subito cambiamenti radicali. Per queste ragioni, la presenza di rituali avestici a bassa frequenza operativa, legati sostanzialmente a procedure di interiorizzazione del sacrificio e praticati attraverso un'evidente liturgia della parola, non necessariamente rappresentano l'esito di una spogliazione o sottrazione di altre cerimonie, ma possono aver costituito varietà o alternative previste già *ab antiquo*.

17. Panaino 2012.

18. Cantera 2014, 196-199, 249-255; Panaino in stampa a, b. Si noti che tale collegio era indispensabile solo nelle cerimonie solenni, non nel corso del normale *Yasna*.

19. Cf. in particolare Oldenberg (1917, 386-389); si tratta, come è noto, dello *hótyr-*, che recitava, e

se questa eventuale specificità più che un arcaismo rifletterebbe, forse, solo una variante liturgica di scuola, dato che il reimpiego di un collegio sacerdotale specularmente al novero degli Aməša Spənta (più Ahura Mazdā e Sraoša = 8 preti) corrisponde esattamente a quello vedico, in cui i sacerdoti riflettono, a loro volta, il collegio divino degli Āditya<sup>20</sup> e, quindi, almeno in parte, potrebbe continuare una tradizione comune molto remota. In tale quadro, molto dinamico e purtroppo incerto, dobbiamo, però, constatare che in epoca sasanide era sicuramente praticata una liturgia in cui la recitazione dello *Yasna Haptaṅhāiti* prevedeva anche l'immolazione di un animale, ma non possiamo altresì asserire che essa fosse l'unica possibile e che, per giunta, costituisse il riflesso immutato di quella tradizione ritualistica di età antico-iranica attribuibile alla cerchia proto-mazdaica del cosiddetto primitivo collegio zaraθuštriano. Tutte le opzioni sono al momento ancora aperte e difficilmente saremo in grado di chiudere l'argomento in modo definitivo, nel senso che l'esclusione dell'immolazione non necessariamente deve essere spiegata come un'innovazione, ma potrebbe essere stata solo un'alternativa prestigiosa (non in senso esclusivista e teologicamente antitetico) già di origine antica. Tra le diverse lezioni apprese proprio da Giuliano Boccali, che, per primo, mi ha iniziato allo studio del mondo religioso e filologico antico iranico, ricordo in particolare quella della prudenza rispetto alla ricostruzione di scenari fondati su una lettura eccessivamente aggressiva delle fonti, soprattutto quando queste sono scarse e contraddittorie. Per questa ragione voglio dedicargli le seguenti riflessioni, che spero possano mostrare il frutto metodologico di una trasmissione di sensibilità che a lui sento di dovere.

Il testo del *Nērangestān* presenta alcune importanti informazioni testuali, che risultano di estremo interesse per la nostra indagine, giacché ingloba diversi centoni avestici, il cui più vasto *frame* testuale è purtroppo andato completamente perduto e non risulta più trasmesso nei manoscritti liturgici a noi tramandati dalla cerchia sacerdotale e scribale mazdaica. In N 47,19 si trova, ad esempio, un'interessantissi-

dello *adhvaryū-*, che si prendeva cura di ogni necessità pratica. Ricordiamo, però, che la denominazione dello *hóṭr-* ebbe origine dal fatto che egli dovesse essere 'colui che versa (nel fuoco)'. In una fase remota, probabilmente tale sacerdote accorpava tutte le funzioni rituali, anche quelle di sacrificatore e pertanto operava addirittura da solo. Questo tema è oggetto di una mia più vasta trattazione e non è possibile, anche per ragioni di spazio, affrontarlo sistematicamente in questa sede.

20. Krick (1982, 417, n. 1126) scrive a proposito dell'organizzazione specularmente dei collegi sacerdotali indo-iranici: «Beide Opfersysteme zeigen eine Struktur, nach der jeweils ein Paar enger zusammenarbeitet (vgl. die paarweise Geburt der Ādityas, die Paare *abhiṅgarah* und *apaṅgarah*; in den Gāθās den guten und bösen Geist usw.), d. h. sie weisen auf einen erstarrten Opfer-Agon». Ella ha inoltre determinato una lista comparativa dei sette sacerdoti già presenti nel *R̥gveda* che trovano diretto confronto nel pantheon: Hotar, Potar, Neštar, Agnīdh, Praśāstar o Upavaktar, Adhvaryu, Brahman e il Gṛhpati come direttore. La lista dei preti principali nel rituale classico è invece la seguente: Hotar, Maitrāvaruṇa (= Praśāstar), Brahmaṇacchaṁsin, Potar, Neštar, Acchāvāka, Agnīdhra.



ma, per quanto breve, formula cerimoniale: *pasuuāzanhəm āstāiia*,<sup>21</sup> che possiamo tradurre come ‘io installo (ritualmente) [il prete] che conduce l’animale [al sacrificio]’. Tale frase non è per niente banale; essa, infatti, segue uno stile preciso, che riflette le modalità performative del cerimoniale di investitura dei sette sacerdoti avestici secondo la procedura prevista da *Vispered* 3,1, di cui citiamo solo l’inizio:<sup>22</sup>

a) frase di installazione pronunciata dallo *zaotar-* (o *zōd*): *hāuuānānəm āstāiia* ‘Io installo (ritualmente) il prete-*hāuuānān-*’ (ossia ‘quello che pressa lo *hao-ma-*’);

b) risposta emessa da parte, un tempo, del sacerdote specifico (in questo caso lo *hāuuānān-*, poi, con il collasso del numero dei sacerdoti disponibili, pronunciata solo dal *rāspīg*):

*azəm vīsāi* ‘Io sono pronto!’.

Tale sequenza prosegue per altre sei volte per i successivi sacerdoti da installare.

Possiamo, quindi, immaginare che in N 47,19 il sacerdote in questione rispondesse a sua volta: *azəm vīsāi* ‘Io sono pronto!’. Il fatto che, con l’introduzione dell’animale sacrificale, si utilizzasse un vero e proprio formulario liturgico di installazione, ci costringe a sollevare alcune questioni di carattere generale. Innanzitutto, dobbiamo supporre che il sacerdote responsabile dell’immolazione fosse già uno tra i sette installati in *Vispered* 3,1, oppure si trattava di un ulteriore assistente? Entrambe le possibilità devono essere vagliate attentamente: la prima ipotesi trova sostegno nel fatto che in particolare uno dei sette sacerdoti subalterni, il *frabərətār-*, non solo era certamente incaricato di portare l’oblazione del *zōhr* (av. *zaoθra-*, n.) al fuoco (*ātas-zōr*)<sup>23</sup> e sacrificava l’animale prescelto prima del rito (secondo la procedura della cerimonia detta *Yašt pad zōhr* e come di norma si farebbe oggi, solo in occasioni particolarmente solenni),<sup>24</sup> ma anche perché nell’altro rito del *Yašt pad gōspand*, che costituiva un vero e proprio sacrificio animale da compiersi nel corso della liturgia, egli entrava nello spazio liturgico (*pāvī*) e prima della recitazione del capitolo 8 dello *Yasna* prendeva posizione a destra dello *zaotar-*. Successivamente, secondo la Boyce, che si è ampiamente soffermata su queste cerimonie,<sup>25</sup> sarebbe stato sempre costui a immolare l’animale. Ora non è affatto impossibile, né improbabile che la funzione del *frabərətār-*,<sup>26</sup> di regola incaricato di purificare uno dei

21. Kotwal-Kreyenbroek 2003, 206-207; Darmesteter 1893 II, 122.

22. A tale passo ho dedicato una serie di studi preliminari a una successiva monografia sul sacerdozio indo-iranico (si veda Panaino in stampa a, b).

23. Boyce 1966, *passim*.

24. Vedi Boyce 1970a, 67-69.

25. Boyce 1970a, 68.

26. Bartholomae 1904, 985. Cf. Duchesne-Guillemin (1936, 100, § 128) analizza il composto

quattro angoli del fuoco (gli altri tre sono sotto la sorveglianza del sacerdote detto *ātrauuaxša-*), nonché di tenere in mano il *parāhōm* e di recitare *Y. II,10*, come descritto in *N 28,43*,<sup>27</sup> o ancora di trasportare il *barəsmān-* presso il fuoco conformemente alle necessità previste dal cerimoniale (*N 56,1-2*)<sup>28</sup> e, quindi, di occuparsi di importanti libagioni al fuoco e all'acqua,<sup>29</sup> avesse assunto la funzione di vero e proprio immolatore. Infatti, non senza ragione Cantera<sup>30</sup> sospetta che lo stesso *frabərətār-* fosse incaricato di recitare un'altra formula, sopravvissuta solo in *N 47,16*,<sup>31</sup> la quale dichiara: *aētāsə tē ātarə zaoθrā* 'queste offerte sono per te, o Fuoco!' D'altro canto, la presenza di una formula specifica di installazione sacerdotale non avrebbe avuto molto senso, qualora tale prete fosse stato già regolarmente installato. Infatti, l'installazione sacerdotale non sembra essere stata ulteriormente richiesta nel corso della liturgia nel caso in cui gli altri sette preti assistenti dovessero svolgere ulteriori funzioni nel corso del rito: una volta installati, essi erano già qualificati per tutte le funzioni spettanti in tale cerimonia. Se mai uno degli otto membri del collegio preso nella sua completezza (sette più lo *zaotar-*, dato numerico e simbolico, che però non esclude per nulla la presenza di altri operatori rituali aggiuntivi)<sup>32</sup> fosse stato a priori incaricato di abbattere la vittima sacrificale,<sup>33</sup> la presenza (quasi miracolosa) di questa specifica aggiunta formulare, appartenente a una liturgia per il resto quasi completamente perduta (e che, però, non doveva essere in aperta contraddizione con il cerimoniale del *Vispered 3,1*), richiederebbe una circostanziata motivazione. A mio avviso, sarebbe invece più prudente supporre che, almeno in una certa epoca, un sacerdote specifico, probabilmente uno dei numerosi assistenti (detti anche *upa.sraotar-* 'celebranti-assistenti',<sup>34</sup> che però si distinguono

*frabərətār-* insieme con *ābərətār-*, 'serviteur', lett. 'qui apporta', nome di un altro prete-assistente della liturgia mazdaica, per notare che il loro vocalismo radicale sarebbe di origine secondaria rispetto a quello di *barəθrī-* e di *ham.barətār-*. Secondo lo stesso studioso, tali composti sarebbero stati vocalizzati sulla base del modello di *ābərət-* (Malandra 1985) Cf. Benveniste 1948, 24. Al contrario, de Vaan (2003, 585) propone «an oxytone zero-grade form \**briār-* 'bearer'», che sarebbe «shown in *ābərətār-* and *frabərətār-* 'bearer'»; con evidente riferimento a «MP *bwl̥t̥l̥/burdār̥* 'bearer' < \**briār-*». Cf. anche Tichy 1995, 44, 56-57. La funzione di tale prete (e del suo compagno-trasportatore, ovvero il sacerdote-assistente *ābərət-*) è stata paragonata da Henry (in Caland-Henry 1907, 479) a quella del vedico *neṣṭr-* (Mylius 1995, 85).

27. Cf. Kotwal-Kreyenbroek 2003, 100-101.

28. Kotwal-Kreyenbroek 2003, 264-265; cf. Waag 1941, 83-84.

29. Vedi Boyce 1970a 68-69, n. 56, 58.

30. Cantera 2014, 257.

31. Kotwal-Kreyenbroek 2003, 205-206; cf. Darmesteter 1893 II, 122.

32. Ad esempio, secondo il cap. 47,12 del *Nērangestān*, sono due le persone che devono condurre l'animale sacrificale nei pressi del recinto sacro all'inizio dello *Yasna*, come sottolinea Cantera (2014, 256).

33. Cantera 2014, 257.

34. Tichy 1995, 39: «Für das Suffix *-tar-* belegt dies der Fall jav. *upasraotar-*. Pl. 'die Mitrezita-

no per la recitazione, o semplicemente uno dei preti noti come <sup>2</sup>*ratu-* [pahl. *rad* o *radīg*, pl. *radīgān*, *radihā*], o ancora uno dei <sup>2</sup>*raθβiia-*),<sup>35</sup> che vengono altresì menzionati nell'*Avesta*, fosse specificatamente incaricato dell'uccisione della vittima. La necessità di una figura comunque sacerdotale per tale funzione è stata correttamente ribadita dalla Boyce,<sup>36</sup> la quale ha insistito sulla valenza simbolica del rito sacrificale compiuto dal terzo *Saošyant* e poi da *Ohrmazd* alla fine dei tempi. Ma dobbiamo anche considerare che il clero zoroastriano ebbe a soffrire di una crisi profonda, soprattutto dopo l'invasione islamica, e che la complessa organizzazione interna dei collegi sacerdotali mazdaici conobbe una severa quanto drammatica riorganizzazione, imposta dall'insostenibilità della caduta demografica sofferta dalla comunità mazdaica, nonché dalla profonda decadenza economica patita da una classe sacerdotale un tempo tanto articolata e numerosa, che da élite dominante si trovò nel giro di pochi anni a vivere il ruolo di minoranza appena tollerata. Per queste ragioni, a partire dai primi secoli della dominazione islamica il collegio sacrificante si ridusse radicalmente da 7 (+ uno) sacerdoti a soli due: lo *zaotar-* (pahl. *zōd*) e il *rāspīg*, che di volta in volta deve assumere i compiti e le funzioni degli altri sette assistenti originari. Nel XX secolo, come notava ancora la Boyce,<sup>37</sup> in caso di immolazione il sacrificatore era, *obtorto collo*, un laico, anche se doveva trattarsi di persona di specchiata moralità. Talora i mss liturgici ci danno ancora informazioni sulla presenza teorica di tali sacerdoti, ma sappiamo che abitualmente i loro doveri erano (e sono) compiuti dal solo *rāspīg*. In tale contesto, non si può affatto escludere che l'azione di trasportare l'animale da immolare, indicata in origine con il verbo *az-* 'condurre, agere',<sup>38</sup> in *pasuuāzah-* (*pasu-* + *āzah-*, derivato [probabilmente ossitono] in *-ah-*<sup>39</sup> con valore di *nomen agentis* dalla radice verbale *az-* [verisimilmente con prev. *a°*], «der das Opfertier zu treiben hat»),<sup>40</sup> fosse progressivamente conglobata nelle funzioni del *frabərətār-* avestico, in pahlavi *frabardār*. Questa possibile sovrapposizione (da collocarsi in un'epoca in cui, comunque, la riduzione del collegio non si era ancora definitivamente realizzata) non è però affatto certa per le fasi più antiche, anzi possiamo seriamente dubitare che le cose fossero così semplici. Si può, inoltre, dubitare del fatto che una singola formula di installazione del *pasuuāzah-* concer-

toren, die in die Rezitation des Zaotar einfallen' zu *srānuaiieiti* 'bringt zu Gehör, rezitier'»; si veda anche la nota 42: «Zur Funktion des Präverbs vgl. ved. *upagātār-* Pl. 'die Mitsänger, die in den Gesang des Udgātār einfallen'. Mit ved. *upaśrotār-* 'Einhörer' stimmt jav. *upasraotar-* nur in formaler Beziehung überein».

35. Bartholomae 1904, 1507.

36. Boyce 1970a, 69-70.

37. Boyce 1970a, 72-73.

38. Cf. Bartholomae 1904, 223-224; Kellens 1995, 10.

39. Debrunner 1954, 224-225 § 124; cf. Manessy 1961, 1, *passim*.

40. Si tratta di un *hapax*. Cf. Bartholomae 1904, 884; Duchesne-Guillemin 1936, 102, § 136 («qui pousse la bête»).

nesse entrambi gli assistenti incaricati di trasportare la bestia nei pressi dello spazio sacrificale; se così fosse, e sempre che invece non riguardasse un altro sacerdote ancora, essa doveva probabilmente essere recitata di seguito per due volte, una per ciascuno dei due sacrificanti indicati, cosa che comunque escluderebbe l'associazione con il solo *frabardār*. Inoltre, per quanto legittimamente la Boyce<sup>41</sup> si sia soffermata sull'importanza sacrificale del sacerdote, sino addirittura a enfatizzare il ruolo immolatore (della mucca) attribuibile allo stesso *zaotar-*, mi sembra che sull'argomento sia necessaria qualche maggiore cautela. Questa prudenza trova nella tradizione vedica una serie di conferme dovute all'imbarazzo sollevato dall'immolazione in quanto tale, azione particolarmente critica da richiedere una serie di operazioni protettive a tutela dei principali sacerdoti officianti, anche solo per ordinare l'esecuzione della vittima. Non è, perciò, da escludere che il *pasuuāzah-*, al quale in linea astratta veniva attribuito un ruolo strutturalmente di altissimo significato, fosse (o presto divenisse) un sacerdote di lignaggio inferiore, forse anche meno qualificato sul piano intellettuale, ma molto abile nella manualità e nella capacità di trattare con la necessaria sicurezza la vittima sacrificale. Ricordiamo che per evitare dolore all'animale da sacrificare una certa capacità tecnica doveva essere richiesta e questo permette, peraltro, di comprendere meglio perché nella stessa ritualistica vedica la figura preposta all'immolazione, ancora nelle più recenti liturgie praticate, per esempio, dai Nambudiri del Kerala, e ben descritte da Staal<sup>42</sup> e dalla gigantesca *équipe* di studiosi che negli anni '70 del XX secolo seguirono la realizzazione del cerimoniale solenne dell'*Agnicayana*, prevedeva l'impiego di un 'tagliatore di carne' (Āp VII,14,14), normalmente definito *śamitr-*, 'che conduce alla pace, pacificatore' (radice *śam* 'acquietarsi'),<sup>43</sup> incaricato di strangolare e soffocare la vittima, il quale di norma non appartenerebbe al collegio degli officianti (Mī III,7,25) e potrebbe anche essere del tutto estraneo alla casta brāhmaṇica, come ben sintetizzano, ad esempio, Renou<sup>44</sup> e Mylius<sup>45</sup>. D'altro canto, ribadiamo che tale figura, per quanto ambigua per via della sua funzione cruenta, non sarebbe affatto priva di dignità e di importanza, visto che con *śāmitra-* si designa<sup>46</sup> anche il fuoco che gli compete e sul quale vengono cotti i pezzi dell'animale sacrificato. Inoltre, dobbiamo sottolineare come nel rituale vedico noto come *Nirūdhapaśubandha*, ovvero il sacrificio indipendente della vittima sacrificale, abbiano luogo undici *prayājā-*,<sup>47</sup> cioè delle 'offer-

41. Boyce 1970a, 69, e n. 64, con riferimento anche a Geldner 1925, 277-280.

42. Staal 1983 I, 40-58, 312, 608; II, 608-611, 659, *passim*.

43. Vedi in particolare Tichy 1995, 38 e n. 39, che esclude il significato di 'Schlächter'. Cf. Mayrhofer 1976, 325-326.

44. Renou 1954, 146.

45. Mylius 1995, 123.

46. Mylius 1995, 123. Ma si veda anche Sen 1978 (= 2001), 110, 111.

47. Schwab 1886, 90-96.

te preliminari', celebrate dal Maitrāvaruṇa, subito dopo che costui è stato ritualmente installato dallo *hótr-*.<sup>48</sup> Nella recitazione degli undici *prayājapraisa-*, gli ordini, o le direzioni, sacrificali, che, come spiega Minkowski, costituiscono una delle più importanti funzioni rituali compiute dal Maitrāvaruṇa in collaborazione con lo *hótr-*,<sup>49</sup> un ruolo particolare viene attribuito al dio Vanaspati, il cui profilo è strettamente e quasi esclusivamente legato agli inni *Āpr̥vō* e, quindi, al sacrificio animale. La stessa divinità è, in tale contesto, chiaramente indicata come *śamitr-*, e anche il suo nome (*vānas-pāti-* 'signore del legno')<sup>51</sup> deve essere connesso allo *yūpa-*, ossia al palo di legno a cui l'animale viene attaccato prima dell'immolazione.<sup>52</sup> Non ci si stupisce, pertanto, osservare che, dopo la decima recitazione dei *prayājapraisa-*, terminante con l'offerta preliminare proprio a Vanaspati, l'animale venisse predisposto per essere poi condotto (dopo altri passaggi rituali) al fuoco *śamitra-* e, infine, sacrificato. Ancor più interessante appare il fatto che il Maitrāvaruṇa si caricasse di una tale autorità sacerdotale da poter così attribuire allo *hótr-* la funzione di onorare Vanaspati, per poi però assumersi la responsabilità,<sup>53</sup> quasi fosse uno scudo protettivo dello stesso *hótr-*, di ordinare al dio di procedere, *ṛtuthā* 'secondo il dovere (a lui) spettante',<sup>54</sup> nell'esecuzione dei suoi compiti: liberare (*srj-*) l'animale, tranquillizzarlo (*śām-*) e prepararlo (*sūd-*) al sacrificio finale. Successivamente, l'animale era, infatti, veramente liberato dallo *yūpa-* e, quindi, dall'azione del dio *Vānas-pāti*, per essere condotto al fuoco *śamitra-* da un altro prete, lo *āgnīdhra-*, che, in tale occasione, trasportava anche un tizzone di fuoco. A questo punto, lo *hótr-* richiamava mediante la recitazione di un testo in prosa (*adbrīgupraisa-*), i divini *śamitr-* all'azione. Tale ordine, che contiene una serie di indicazioni molto precise sul trattamento dell'animale e delle sue carni, era trasmesso allo *hótr-* dal Maitrāvaruṇa. Quando la recitazione era terminata, entrambi i sacerdoti dovevano voltare le spalle al fuoco *śamitra-*,<sup>55</sup> in modo da stabilire una cesura diretta con l'immolazione in quanto tale e con l'irruzione della morte, che, prudentemente, avveniva al di fuori dal recinto sacro per mano di uno *śamitr-* umano.<sup>56</sup> La forza di tale separazione era esplicitamente ribadita attraverso una formula, che doveva essere recitata da entrambi i sacerdoti prima di girarsi (*ĀŚS* 3,3,4): 'O *śamitras*, qualunque bene voi

48. Minkowski 1991, 44-46.

49. Minkowski 1991, 45. Cf. Schwab 1886, 90.

50. Cf. ancora Minkowski 1991, 47-48, 129-132, *passim*.

51. Cf. Mayrhofer 1976, 138-140, sub *vānam*, n. 'foresta, albero, legno'.

52. Minkowski 1991, 153.

53. Minkowski 1991, 153-154.

54. Così come spiegato già da Renou (1950); cf. Minkowski 1991, 49, 81-89.

55. Schwab 1886, 106-107.

56. Schwab 1886, 106. Si vedano anche tutte le cautele rispetto alla 'colpa', *éna-*, connessa a un eventuale errore procedurale nella cottura dell'animale, che possono ricadere sui sacrificanti; cf. Vesci 1992, 144-145.

possiate fare qui, [che esso venga] a noi, qualunque male, [che esso vada] altrove!<sup>57</sup> (*śamitāro yad atra sukṛtam kṛnavathāsmāsu tad yad duṣkṛtam anyatra tat*).<sup>57</sup>

Un confronto tra le due tradizioni, quella vedica e quella mazdaica, per quanto reso ormai molto più difficile dalla lontananza stabilitasi tra loro, mostra, però, che la funzione dell'immolatore doveva avere certamente una sua alta dignità sacerdotale, al punto che sia nel mondo vedico sia in quello mazdaico essa trovava una chiara corrispondenza nella sfera divina. Il fatto che il *Nērangestān*, per parte sua, preservi un frammento del rituale di installazione del sacerdote immolatore, denominato come 'colui che conduce l'animale sacrificale', mostra come anche l'esito vedico di attribuire tale funzione a un non appartenente alla cerchia brāhmaṇica debba essere un fatto recenziore, mentre appare evidente la necessità di evitare che lo *hōtr-* e lo *zaotar-* si trovassero direttamente coinvolti dalla morte della vittima sacrificale mediante l'introduzione di figure sacerdotali (o addirittura de-sacerdotalizzate, in India) minori, nonostante l'immolazione fosse in origine un modello divino di azione liturgica o lo ridivenga sul piano escatologico, almeno nello Zoroastrismo. Certamente, i dati mostrano che diversi aspetti contraddittori e ambigui, in parte dovuti alla complessità e frammentarietà delle fonti, invitano a continuare gli studi con un'ampiezza di vedute tale da mantenere in sospeso idee precostituite e valutare, con una certa prudenza, l'ambiguità intrinseca dell'umano di fronte al divino e alle tensioni inevitabilmente connesse allo *stress* insito nel sacrificio cruento.<sup>58</sup> Non si comprenderebbe altrimenti la ragione del bacio di contrizione, portato sulla guancia sinistra della vittima, da parte del sacrificatore proprio nel momento più drammatico della cerimonia.<sup>59</sup> Tale prescrizione ancora rispettata nei villaggi zoroastriani d'Iran richiama alla memoria una lunga serie di esempi indo-iranici dai quali si evince la richiesta di un consenso,<sup>60</sup> il bisogno di un addomesticamento<sup>61</sup> della violenza e della morte, affinché il soffio vitale dell'animale immolato possa incamminarsi<sup>62</sup> lungo la via del sacrificio senza troppo dolore (e perciò nel modo più veloce possibile e senza inutili sofferenze) e soprattutto senza rancore contro

57. Vedi ancora Minkowski 1991, 165, n. 463. Cf. Schwab 1886, 106.

58. Rimando su questo problema più generale alle circostanziate riflessioni sviluppate negli anni dal compianto collega e amico Walter Burkert.

59. Boyce 1970a, 72-73, *passim*. Sempre la Boyce (1966, 108-109) notava come gli Zoroastriani d'Iran avessero col tempo abbandonato alcune cautele procedurali nell'immolazione degli animali su influenza dell'uso islamico.

60. Boyce 1970b, 31-32.

61. Si deve osservare che, in ambito indiano, i Parsi hanno maggiormente risentito dell'atmosfera culturale circostante riducendo (ma mai abolendo del tutto) il sacrificio animale, mentre in Iran, una tale preoccupazione non aveva alcuna ragione di essere, per via dell'importanza assunta dal sacrificio cruento in ambito islamico. Vedi Boyce 1966, 105-106.

62. Si noti che sia nel contesto vedico, sia in quello mazdaico, l'animale sacrificale deve guardare verso il fuoco; cf. Boyce 1970b, 31-32; cf. Vesci 1992, 115, *passim*.

gli umani. Per tale ragione, sempre nel mondo mazdaico si è arrivati, in diversi contesti, a considerare addirittura empia la consumazione di carne se non di animali precedentemente sacrificati, poiché l'atto desacralizzato di uccisione sarebbe stato, invece, un vero e proprio "peccato" contro l'esistenza e la vita.<sup>63</sup>

63. Boyce 1970b, 31, n. 55.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

Āp = *Āpastamba-śrautasūtra*.

Mī = *Mīmāṃsāsūtra* di Jaimini.

ĀŚS = *Āśvalāyana-śrautasūtra*.

N = *Nērangestān*.

### *Fonti secondarie*

Bartholomae 1904 = Chr. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Carl Trübner, Strassburg 1904.

Benveniste 1948 = E. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Adrien Maisonneuve, Paris 1948.

Benveniste 1964 = E. Benveniste, *Sur la terminologie iranienne du sacrifice*, «Journal Asiatique» 252 (1964), 45-58.

Boyce 1966 = M. Boyce, *Ātaš-zōhr and Āb-zōhr*, «Journal of the Royal Asiatic Society» 3/4 (1966), 100-118.

Boyce 1970a = M. Boyce, *Haoma, Priest of the Sacrifice*, in M. Boyce, I. Gershevitch (eds.), *W. B. Henning Memorial Volume*, Lund Humphries, Bredford-London 1970, 62-80.

Boyce 1970b = M. Boyce, *Zoroaster the Priest*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 33, 1 (1970), 22-38.

Boyce 1977 = M. Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Based on the Ratanbay Katrak Lectures, 1975*, Clarendon Press, Oxford 1977.

Caland-Henry 1906 = W. Caland, V. Henry, *L'Agništoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique*, Tome premier, E. Leroux éditeur, Paris 1906.

Caland-Henry 1907 = W. Caland, V. Henry, *L'Agništoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique*, Tome second, E. Leroux éditeur, Paris 1907.



- Cantera 2014 = A. Cantera, *Vers une édition de la Liturgie Longue zoroastrienne. Pensées et travaux préliminaires*, Studia Iranica, Cahier 51, Peeters Publisher, Paris 2014.
- Darmesteter 1893 = J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta. Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique*, vol. III: *Origines de la littérature et de la religion zoroastriennes. Appendice à la traduction de l'Avesta, Fragments des Nasks perdus et index*, Annales du Musée Guimet 24, Adrien Maisonneuve, Paris 1893.
- de Jong 2002 = A. de Jong, *Animal Sacrifice in Ancient Zoroastrianism: A Ritual and Its Interpretation*, in A. I. Baumgarten (ed.), *Sacrifice in Religious Experience*, Brill, Leiden–Boston–Köln 2002, 127-148.
- de Vaan 2003 = M. de Vaan, *The Avestan Vowels*, Leiden Studies in Indo-European 12, Brill, Amsterdam–New York 2003.
- Debrunner 1954 = A. Debrunner, *Die Nominalsuffix*, in J. Wackernagel, *Altindische Grammatik*, Band II, 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954.
- Duchesne-Guillemin 1936 = J. Duchesne-Guillemin, *Les Composés de l'Avesta, Études de Morphologie iranienne, I*, Presses universitaires de Liège, Liège 1936.
- Geldner 1925 = K. F. Geldner, *Zaota*, Translated from the German by Dr. J. M. Unvala, in *Indo-Iranian Studies. Being Commemorative Papers Contributed by European, American and Indian Scholars in Honour of Shams-ul-Ullema Dastur Darab Peshotan Sanjana*, K. Paul–Trench–Trübner, London–Leipzig 1925, 277-281.
- Kellens 1995 = J. Kellens, *Liste du verbe avestique*, Avec un appendice sur l'orthographe des racines avestiques par E. Pirart, L. Reichert, Wiesbaden 1995.
- Kellens 2011 = J. Kellens, *Études avestiques et mazdéennes*, vol. IV, Persika 16, de Boccard, Paris 2011.
- Kotwal–Boyd 1991 = F. M. Kotwal, J. W. Boyd, *A Persian Offering: The Yasna. A Zoroastrian High Liturgy*, Studia Iranica, Cahier 8, Peeters Publisher, Paris 1991.
- Kotwal–Kreyenbroek 2003 = F. M. Kotwal, Ph. G. Kreyenbroek (eds. and trans.), *The Hērbedestān and Nērangestān*, vol. III: *Nērangestān*, *Fragard* 2, Studia Iranica, Cahier 30, Association pour l'avancement des études iraniennes, Paris 2003.
- Krick 1982 = H. Krick, *Das Ritual der Feuergründung (Agnjādheya)*, hrsg. von G. Oberhammer, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1982.
- Malandra 1985 = W. W. Malandra, *Ābərət*, in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, vol. I, Routledge & Kegan Paul, London–Boston–Henley 1985, 210.
- Manessy 1961 = J. Manessy, *Les substantifs en -as- dans la Rk-Samhitā. Contribution à la morphologie védique*, Thèse pour le doctorat d'état, Paris 1961.

- Mayrhofer 1976 = M. Mayrhofer, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*, Band 3, Y-H, Indogermanische Bibliothek, 2, Reihe, Wörterbücher, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1976.
- Minkowski 1991 = Ch. Z. Minkowski, *Priesthood in Ancient India. A Study of the Maitrāvaruṇa Priest*, Publications of the De Nobili Research Library, vol. XVIII, Institut für Indologie der Universität Wien, Wien 1991.
- Mylius 1995 = K. Mylius, *Wörterbuch des Altindischen Rituals*, Mit einer Übersicht über das altindische Opferritual und einem Plan der Opferstätte, Institut für Indologie, Wichtracht 1995.
- Oldenberg 1917 = H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, G. Cotta, Stuttgart–Berlin 1917<sup>2</sup>.
- Panaino 2004a = A. Panaino, *Rite, parole et pensée dans l’Avesta ancien et récent*, Quatre leçons au Collège de France (Paris, 7, 14, 21, 18 mai 2002), Édité par V. Sadovski avec la collaboration rédactionnelle de S. Circassia, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2004.
- Panaino 2004b = A. Panaino, *Aspects of the “Interiorization” of the Sacrifice in the Zoroastrian Tradition*, in M. Stausberg (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Brill, Leiden–Boston 2004, 233-252.
- Panaino 2012 = A. Panaino, *The Age of the Avestan Canon and the Origins of the Ritual Written Texts*, in A. Cantera (ed.), *The Transmission of the Avesta*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 2012, 70-97.
- Panaino 2013a = A. Panaino, *Il culto del fuoco nello Zoroastrismo*, in *Il fuoco nell’Alto Medioevo. LX Settimana di Studio del CISAM, Spoleto 12-17 aprile 2012* (Atti delle Settimane, 60), CISAM, Spoleto 2013, 65-95.
- Panaino 2013b = A. Panaino, *Le Feu dans la littérature vieil-avestique*, in P. Corvol (ed.), *Cours et travaux du Collège de France. Résumé 2011-2012*, Collège de France, Paris 2013, 861-864.
- Panaino in stampa, a = A. Panaino, *The Installation of Avestan Priests. Rhetorics, Pragmatics and Anthropology of the Ritual*, in *Festschrift für Rüdiger Schmitt*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien (in stampa).
- Panaino in stampa, b = A. Panaino, *Mimesis und Liturgie im mazdayasnischen Ritual: Die Amtseinsetzung der sieben Unterpriester und die symbolische Götter-Verkörperung*, in *Festschrift für Gebhardt J. Selz*, Wien (in stampa).
- Renou 1950 = L. Renou, *Védique rtu*, in B. Hrozný, V Čihř (eds.), *Symbolae ad Studia Orientis Pertinentes Frederico Hrozny Dedicatae*, vol. III, Archiv Orientální 18, Československá Akad. Věd Orientální Ostař, Praha 1950, 431-438.
- Renou 1954 = L. Renou, *Vocabulaire du rituel védique*, C. Klincksieck, Paris 1954.
- Renou 1978 = L. Renou, *L’Inde fondamentale*, Études d’indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud, Hermann, Paris 1978.

- Schwab 1886 = J. Schwab, *Das altindische Thieropfer. Mit Benützung handschriftlicher Quellen*, Andreas Deichert, Erlangen 1886.
- Sen 2001 = Ch. Sen, *A Dictionary of the Vedic Rituals Based on the Śrauta and Grhya Sutras* (1978), Motilal Banarsidass, Delhi 2001.
- Staal 1983 = Fr. Staal, *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*, vol. I: In Collaboration with C. V. Somayajipad, M. I. Ravi Nambudiri, Photographs by A. De Mesnil, vol. II: With the Assistance of P. MacFarland, Asian Humanities Press, Berkeley 1983.
- Tichy 1995 = E. Tichy, *Die Nomina agentis auf -tar- im Vedischen*, Indogermanische Bibliothek, Reihe 3, Untersuchungen, Carl Winter, Heidelberg 1995.
- Vesci 1992 = U. M. Vesci, *Heat and Sacrifice in the Vedas*, Motilal Banarsidass, Delhi 1992<sup>2</sup>.
- Waag 1941 = A. Waag (hrsg. u. erl. von), *Nirangistan. Der Awestatraktat über die rituellen Vorschriften*, Iranische Forschungen 2, J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig 1941.



# Khotanese *baṣṣä* and *bihade*

Mauro Maggi

These notes on two words from the ancient Indo-Iranian contact area in Central Asia are offered as a small tribute to Giuliano Boccali, who introduced me to Indo-Iranian studies in my undergraduate years at Milan University, together with the late Indo-Europeanist Enzo Evangelisti and Indologist Carlo Della Casa.<sup>1</sup> Both notes are connected with the hapax *baṣe* ‘garments, covers (?)’ I came across while interpreting the Khotanese inscription on the wooden tablet 90-YKC-040 from Karadong.<sup>2</sup>

## I. *Khotanese* *baṣṣä*

Chapter 17 of the *Book of Zambasta* (henceforth *Zambasta*) – a fifth-century didactic poem in Old Khotanese based on, but not directly translated from Indian sources and expounding the teachings of Mahāyāna Buddhism in 24 chapters<sup>3</sup> – is written in the outstanding metre C<sup>4</sup> and opens with a vivid but fragmentary poetic description of the mountains in the different seasons and the nearby monks’ dwellings in the summer monsoon season. This description features elements typical of mountains as represented in Indian *kāvya* such as «many great blue [clouds]»<sup>5</sup> (v.

1. I am grateful to Doug Hitch for comments and suggestions and Cinzia Pieruccini for other help in the preparation of this article.

2. Maggi forthcoming b.

3. Ed. and trans. by Emmerick 1968a, whence quotations in this article are taken unless otherwise indicated. See Maggi 2004, 2005, 2009, 348-357, and 2015, 961-862 for the dating and further references. Chapters 17 and 18 in Emmerick’s numbering actually form a single chapter on the fallacy of worldly pleasures, and a lost chapter once existed between Emmerick’s chapters 21 and 22 (Maggi–Martini 2014).

4. On Old Khotanese metrics see now Hitch 2014. An outstanding position for metre C is suggested by inserts in C (*Zambasta* 2.105-122, 24.208-214, and 24.244-248) that are encapsulated in chapter 2, written in metre A, and chapter 24, written in metre B, and are preceded and followed by remarks such as «These and many such verses came out of the gong» and «When Bhadra heard these verses, (...)» in 2.104 and 123 (in parallel with the edition, in translations I use [...] for lacunae and (...) for ellipses).

5. My supplement.

2), «herbs, elixirs, perfumes, flowers» (v. 6), wild mountain animals (v. 7), mineral substance<sup>6</sup> (v. 8), thundering clouds, rains, waters (vv. 9-19), comparison of a violent river with «a rutting elephant» (v. 19), and waterbirds (v. 20).<sup>7</sup>

The manuscript is regrettably defective here because of the loss of the right half of the manuscript folios and, thus, of the third and fourth *pādas* of each verse.<sup>8</sup> This not only hinders the appreciation of the poetical value of the passage, but also impedes the understanding of the several hapaxes found in it.

One such hapax – which was brought to my mind by the similarly sounding *baṣe* in the Karadong tablet – is the unclear noun *baṣṣä* [baṣə] that occurs in the hemistich *Zambasta* 17.14a-b: *ku vātco nyūltte kho baṣṣä nyūḍāre samu*. Ernst Leumann left *baṣṣä* untranslated.<sup>9</sup> Sten Konow suggested deriving it from \**uaxšū-*, to be compared with the river name *Oxus*, and decided on the translation ‘a rapid river’.<sup>10</sup> He was followed by Harold Walter Bailey, who finally decided on the meaning of ‘stream’.<sup>11</sup> The hemistich was translated ‘in places it [that is, water] rushes down as only torrents rush down’ by Emmerick,<sup>12</sup> who inferred the more specific meaning ‘torrents’ from the context and, thus, apparently also followed Konow’s suggestion. Later, in an article on this very hapax, he reaffirmed his translation, but showed that the word cannot go back to Konow’s \**uaxšū-* because this would involve lengthening of the preceding vowel (\**-axš-* > *-āṣṣ-*, not *-aṣṣ-*). Ruling out on semantic grounds the possibility that *baṣṣä* is a loanword from Gāndhārī *vaṣa-* – which was known to him in the sense of ‘year’ from the Khotan *Dharmaṣāda*, «but undoubtedly was also used in the sense of ‘rain(y season)’» (Sanskrit *varṣa-* and *varṣā-*) – Emmerick concluded, as «the last possibility that remains», that *baṣṣä* may be onomatopoeic and «have been named after the swishing sound of water dashing against rocks as the torrent rushes down the mountainside».<sup>13</sup> Emmerick attempted to argue in favour of his etymology by recalling that «Khotan is far from the sea and the torrents played a [...] significant role in the lives of its inhabitants».<sup>14</sup>

Instances of substitution of local customs and ideas for Indian ones do occur, as in the case of Khotanese *jūṣḍānā-* ‘musk grain’ replacing Indian *candana-* ‘sandal-

6. Khotanese *dhātta-* [dāta-] ← Sanskrit *dhātu-* ‘primary element of the earth, i.e., metal, mineral, ore’ (Monier-Williams 1899, 513). Emmerick 1968a, 257 opts for ‘metal’.

7. Cf. Boccali 2001 and 2003.

8. Facsimile in Vorob’ëv-Desjatovskij–Vorob’ëva-Desjatovskaja 1965, 227-229.

9. Leumann 1933-1936, 220.

10. Konow 1939, 67.

11. Bailey 1950, 402 (‘river’), 1967, 231 (‘stream’), and 1979, 273 (‘stream’).

12. Ed. and trans. Emmerick 1968a, 256-257.

13. Emmerick 2000, esp. 31-35 for a survey and criticism of previous etymological attempts, including additional references, and 35-36 for the quotations.

14. Emmerick 2000, 36.

wood' in an Indian maxim that occurs in Brahmanical, Jain, and Buddhist works, and could be easily adapted: «Whoever injures one arm of mine (or) sprinkles one with musk grains, towards both is my mind always equally well-disposed, Bhadrā» (*Zambasta* 2.139).<sup>15</sup> However, this does not seem to be the case with the passage under consideration, which sounds purely Indian in terms of content (there is no monsoon in Khotan), style (inspired by *kāvya*), and also vocabulary, as is suggested by the mention of elephants (*bastā* ← Gāndhārī *basti*-,<sup>16</sup> Sanskrit *hastin*-) and the occurrence of *siya*-, the regular Khotanese rendering of Sanskrit *haṃsa*- 'goose, swan, etc.'<sup>17</sup>

Before proceeding with the discussion of *baṣṣā*, it is appropriate to quote the entire passage (*Zambasta* 17.2-26):<sup>18</sup>

2 Lofty peaks, many great blue [clouds<sup>19</sup> ...] 3 day becomes clear. Just so do they appear [...] 4 In winter, snow covers the peaks [...] 5 In spring, overgrown are all kinds of good [...] 6 Various herbs, elixirs, perfumes, flowers [...] 7 Many *drrauṣṣas* and *purṣṣas* go about on the mountains [...] 8 Where it is not overgrown, there there is mineral substance<sup>20</sup> [...] 9 In summer, the clouds thunder very loudly [...] 10 The rain rains down; streams flow down from the mountains [...] 11 Much other water moves inside the mountain [...] 12 flows down from the mountains. All the water falls away [...] 13 makes eddies, somewhere<sup>21</sup> deep whirlpools [...] 14 elsewhere it rushes down as only *baṣṣā*<sup>22</sup> rush down [...] 15 somewhere it spreads out; many streams go forth [...] 16 elsewhere on the bank, thick, collected [...] 17 In its great swirl they rise aloft [...] 18 streams down from the mountains just as from a prison [...] 19 somewhere it crushes like a rutting elephant, perverse [...] 20 elsewhere *haṃsas* go about there [...] 21 Near the mountains, on the bank of the river [...] 22 Gardens are established. The streets, springs are beautiful [...] 23 enclosures, *ārāmas*,<sup>23</sup> cells. Many Buddhas [...] 24 everything is known to him. Once there were many here [...] 25 scented with meditations, all encompassed by merits [...] 26 surrounded by gardens, trees, seed-fields [...]

15. For the interpretation of the first hemistich see Maggi forthcoming a.

16. In the Khotan *Dharmapada* 279, ed. Brough 1962, 163.

17. On *siya* = *haṃsa*- see Bailey 1967, 361 and cf. Konow 1939, 78.

18. Trans. after Emmerick 1968a, 255-259 with modifications.

19. See n. 5.

20. See n. 6.

21. The Khotanese has 13 (...) *ku vā* (...) 14 *ku vātco* (...) 15 *ku vā* (...) 16 *ku vātco* (...) 19 *ku vā* (...) 20 *ku vātco* (...). The regular alternation of *ku vā* and *ku vātco* may not merely be due to the exigencies of metre. So, I translate '13 somewhere (...) 14 (...), elsewhere (...) etc.'. Emmerick has 13 'where', 14 'in places', and then just 'elsewhere', including 20 'Elsewhere' as the beginning of a new sentence.

22. Emmerick 'torrents'.

23. Emmerick 'enclosed *ārāmas*'.

I think that Emmerick surrendered too quickly to the extreme solution of an onomatopoeic explanation. In vv. 13-20 the religious poet, whatever his source, describes with Indian eyes the various forms taken by water flowing down from the mountains. In particular, he describes rapids in v. 13, waterfalls in v. 14, and tranquil water reaches and braided streams in v. 15. From an Indian perspective, it is only natural to describe waterfalls with reference to the heavy showers and torrential rainfalls accompanying the summer monsoon, which «over southern Asia can reach record amounts» (my emphasis).<sup>24</sup> The fact that Gāndhārī *vaṣa-* (also spelled *varṣa-*) is not attested in the sense of ‘rain’ or ‘monsoon’ is likely due to chance. Several modern languages of the North-West feature continuation of Old Indian *varṣa-* in the sense of ‘rain’: Pashai II, 21, 27, 28 *wāṣ*, 26 *wāṣ*, 29, Q-š *wāṣ*, Dameli *baṣ*, Gawar-Bati *wāṣ*, Kashmiri *woṣ* (‘downpour, cloudburst’), Kalasha (Rumbūr and Urtsun) *b'āṣik*, Woṭapūrī (Kaṭārqaḷā) *baṣ* (Morgenstierne), *baṣ* (Buddruss), East Kati *woṣ*, West Kati *waṣ*, *woṣ*, Khowār *boṣik*, Niṅgalāmī *baṣ*, Biōrī Phalūṛa *bāṣ*, Punjabi *varbhā*, Shumashti *wāṣ*, Savi *baṣ*, and Waigali (Kegal, Waigal, and Zhönchigal) *wāṣ*.<sup>25</sup> Accordingly, Gāndhārī *vaṣa-* may well be the source of Khotanese *baṣṣā*, an Indian loanword used in the passage in question precisely to refer to ‘monsoon rains’, a natural phenomenon found in India but not experienced in Khotan: «elsewhere it [that is, water] rushes down as only monsoon rains rush down».

Other Prakrits are to be ruled out because only Gāndhārī continues the three Old Indian sibilants *ś*, *ṣ*, and *ṣ* as separate phonemes.<sup>26</sup> As for the initial consonant, it should be noted that, in loanwords from Gāndhārī, *v-* is usually rendered by Khotanese *v-*. However, apart from the varied modern north-western continuations of Old Indian *varṣa-*, original *v*, which is mostly retained in Gāndhārī, is occasionally represented as *b*<sup>27</sup> and *vaṣa-* itself is spelled with *b-* in *barṣakuḍiṇa* genitive plural ‘for (...) crores of years’ and possibly [*bar..*]ṇa (reconstructed as *bar>(\*ṣa)ṇa*) accusative plural ‘for (...) years’ in *Anavataptaḡāthā* 87b and 72d.<sup>28</sup> Two other instances of Khotanese *b-* from Gandhari *v-* are known (see § 2).

As for the form, it is not possible to determine whether the Khotanese nominative-accusative plural *baṣṣā* governing the third plural present indicative middle

24. Ahrens 2012, 185. Reference to monsoon rains was suggested to me by Doug Hitch commenting on an early draft of Maggi forthcoming b (personal communication, 30 August 2015).

25. For ‘year’ other words are mostly used. See Fussman 1972, vol. 1, maps «Année», «Pluie», vol. 2, 62-64, 277-279 (numbers and the siglum Q-š before Pashai words refer to the points on the maps). Cf. Turner 1966, 664.

26. See von Hinüber 2001, 177-178.

27. Allon 2001, 78 and Salomon 2008, 116.

28. Ed. and trans. Salomon 2008, 184, 186. In his conventions, brackets [ ] indicate «[a]n unclear or partially preserved *akṣara* (graphic syllable) whose reading is less than certain» and parentheses with an asterisk (\*) indicate «[a] lost or illegible *akṣara* that has been conjecturally restored on the basis of context, parallel texts, or other evidence» (p. XX).



*nyūdāre* ‘they rush down’ is an *-a-* or an *-ā-* stem, because the ending *-ā* occurs with both.<sup>29</sup> The fact that Gāndhārī *vaṣa-* is neuter, as shown by the aforementioned accusative plural *bar(\*ṣa)ṇā*<sup>30</sup> and the locative plural *vaṣeṣu* ‘years’ (in Aśoka’s Shāh-bāzgarhi rock edict 3.6),<sup>31</sup> suggests that Khotanese *baṣṣā* is from a neuter *baṣṣa-* with *-ā* as a variant spelling for *-e*.<sup>32</sup>

## 2. Khotanese *bihade*

While arguing for the correspondence of Khotanese *base* ‘garment, cover (?)’ in the Karadong tablet with Gāndhārī *vaṣe* in Niya 534 B2,<sup>33</sup> I happened to compare Khotanese *bihar-* ‘to dwell’<sup>34</sup> and Gāndhārī *viharadi* (for instance in *Ekottarikāgama*-type *sūtras* 127, 37, 45, 48, 51, 55, 58,<sup>35</sup> Sanskrit *viharati*).<sup>36</sup> Until some twenty years ago, Khotanese *bihar-* was attested only in the third plural present indicative middle *biharāre* (in *Sūrangamasamādhisūtra* 3.1V1).<sup>37</sup>

The St. Petersburg materials have provided a clearly connected word in *Suvarṇabhāsottamasūtra* 10.40 (SI M13 4+15+7 14), which Emmerick and Margarita I. Vorob’eva-Desjatovskaja read *bihare*<sup>38</sup> and take as a late form of an A type third singular present indicative middle *\*bihar-āte* with the usual development of Old Khotanese *-āte* [-əʔe] > Late Khotanese *-e* [-e].<sup>39</sup> Such a late form is in principle not impossible in an Old Khotanese text, but it would be fairly exceptional in such an early manuscript palaeographically datable to the fifth or sixth century.

In his edition and translation of the *Suvarṇabhāsottamasūtra*, Prods O. Skjærvø follows Emmerick and Vorob’eva-Desjatovskaja’s reading and, in the diplomatic edition, reads *bihare* in manuscript Or. 59 (= SI M13 4+15+7) 14 and *ḥhare* in man-

29. Emmerick 1968b, 264, 278 (nouns), 284, 288 (adjectives).

30. Salomon 2008, 141.

31. Ed. and trans. Hultsch 1925, 52.

32. See Leumann 1933-1936, 386, Emmerick 2009, 385, and Maggi forthcoming b.

33. Ed. Boyer *et alii* 1920-1929, 195; untranslated in Burrow 1940, 105-106.

34. Emmerick 1968b, 99.

35. Ed. and trans. Allon 2001, 121-123, 126-129.

36. Khotanese *bīnā-* ‘lute’ and Gāndhārī *vīna-* ‘lute’ (in *Anavataptaḡāthā* 38b, ed. and trans. Salomon 2008, 178) cannot be taken into account, since Sanskrit *vīṇā-* ‘lute’ stands «in einem nicht näher aufgeklärten Entlehnungszusammenhang» with Khotanese *bīnā-*, *bīnāṇa-* ‘music; musical instrument’, Christian and Manichaean Sogdian *wyn* ‘lute, harp’, Middle Persian *win* ‘lute’, Armenian (← Iranian) *vin* ‘lute’ (Mayrhofer 1956-1980, vol. 3, 236; see also Bailey 1967, 247-248, Mayrhofer 1992-2001, vol. 2, 568).

37. Ed. and trans. Emmerick 1970, 20-21.

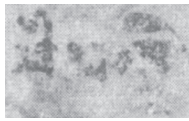
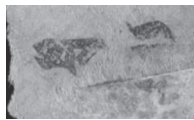
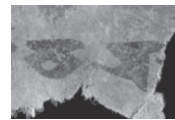
38. Roman type in forms quoted stands for italics in the edition and indicates uncertain reading.

39. Emmerick-Vorob’eva-Desjatovskaja 1995, 188, 211; for the verb types and the ending see Emmerick 1968b, 177, 198-199.

uscript Q (Kha. i.136.2) r4 (\**bihare* and \**bihare* respectively in the critical edition), but he tentatively explains the word as a form of an otherwise unattested noun *bi-harā*- ‘\*inner, \*core’ (genitive-dative singular? nominative-accusative plural?). The solution he adopts results in the following interpretation of the passage in Or 59r4: *ttīśā subāvatānā u phārrā tsāttātā mamā ttarandaru vātā patārahāte \*bihare nāttā* ‘Splendour, goodness, and glory (and) richness will support (themselves) upon my body (and) sit down in (my) \*inner’.<sup>40</sup>

The Sanskrit original is of no real help in solving the problem of \**bihare* here, because it has the single verb *āveksanti* to correspond with the Khotanese verb *patārahāte*, the mysterious \**bihare*, and the verb *nāttā*: *tejaś ca śrīś ca lakṣmīś cāsmākaṇ kāyam āveksanti*<sup>41</sup> ‘Splendour, glory, and wealth will settle in our body’.

Inspection of the facsimiles shows that neither manuscript supports the proposed readings and that the word has rather to be read *bihāde*. The consonant base in the last *akṣara* is damaged in both manuscripts, but the reading is beyond doubt. The remnants in manuscript Or. 59r4<sup>42</sup> correspond to the peculiar shape of *ḍ*- rather than to an *r*-, as is confirmed by comparison with *mādāna* ‘gracious’ and *ttarandaru* ‘body’ on the same line. The less clear remnants in manuscript Q r4<sup>43</sup> are compatible with a reading *ḍ*- but are too high for *r*-, as comparison with *varā[sāṃdā* ‘they will experience’ in v5 of the same fragment shows by contrast. The word can be read *bihāde* in Or. 59r4 and *bi]hāde* in Q r4.

Or. 59r4 *bihāde*Or. 59r4 *mādāna*Or. 59r4 *ttarandaru*Q r4 *bi]hāde*Q v5 *varā[sāṃdā*

40. Skjærvø 2004, vol. 1, 210-211 (critical edition and translation); vol. 2, 31, 69 (diplomatic edition), 193-194 (commentary), 316 (glossary). In his conventions, a raised multiplication sign \* indicates a certain restored form in the critical edition; an asterisk \* indicates a probable but hypothetical restoration in the critical edition and an uncertain meaning in the translation. Same reading of Q r4 in Skjærvø 2002, 214.

41. Ed. Skjærvø 2004, 211. See Edgerton 1953, 16 for *kṣ* instead of *kṣy*.

42. Facsimile in Emmerick-Vorob'ëva-Desjatovskaja 1993, 142.

43. Scans of fragment IOL Khot 22/8 = Kha. i.136.2 are published in the International Dunhuang Project database (available at <http://idp.bl.uk>).

The improved reading *bihade* provides the first occurrence of the regular Old Khotanese third singular present indicative middle of *bihar-* and reveals that this is a B verb (ending *-tte*: *-r-* + *-tte* > [-ḍḍe]) usually written *-de*<sup>44</sup> rather than an A verb (ending *-āte*), which had to be left undecided by Emmerick on account of the then only attested plural *biharāre*.<sup>45</sup> Emmerick warns that borrowed verbs are mostly A type and that, «[u]nless therefore a present is of type A or D, one should be cautious about accepting it as a loanword». However, two other type B verbs are known that are certainly Indian loanwords: *abhāvāys-* [ahəwa:z-] ‘to endure; condescend’ (cf. Gāndhārī third singular optative *aśivasaeḥa* ‘let him endure’ in *Arthapada* 966b;<sup>46</sup> Buddhist Sanskrit *adhivāsayati* ‘to endure; consent’) and *namas-* ‘to worship’ (cf. Gāndhārī third singular optative *namasea* ‘let him pay homage’ in Khotan *Dharmapada* 3c;<sup>47</sup> Sanskrit *namasyati* ‘to pay homage, worship’).<sup>48</sup> Khotanese *bihar-* ‘to dwell’ is, thus, just one further type B loan verb.

The reading *bihade* also confirms the occurrence of three verbs as posited by Emmerick and Vorob’ëva-Desjatovskaja, if not their reading. Their translation ‘Brilliance, blessing, and splendour, wealth will enter, dwell, settle in my body’, however, does not do justice to the stylistic choice of the Khotanese translator, who decided to render the single Buddhist Sanskrit plural verb *āveksanti* ‘they will settle’ with three singular verbs (*patārahāte bihade nāttā* ‘will establish itself, dwell, settle’) so as to parallel the three subjects of the clause: (1) *tīśā* ‘splendour’ = Sanskrit *tejas-*, (2) the hendiadys *subhāvatānā u phārrā* ‘lustre and glory’ = Sanskrit *śrī-*,<sup>49</sup> and (3) *tsāttātā* ‘wealth’ = Sanskrit *lakṣmī-*.<sup>50</sup> The passage under consideration, to be read *tīśā subhāvatānā u phārrā tsāttātā mamā ttarandarū vātā patārahāte bihade nāttā*, can be more closely translated as ‘Splendour, lustre and glory, (and) wealth will (each) rest on, dwell, (and) settle in my body’.

44. On the B ending *-tte* [-te] (rather than Emmerick’s *-te*, see no. 39) resulting from metanalysis of stem and ending boundary see Hitch 2016, 76-79, 85, 156-158, 183-184, 189-192, 194-195, and esp. 227-233.

45. Emmerick 1968b, 99: «A/B».

46. Corresponding to the Pāli *Aṭṭhakavagga*; ed. (*aṣ°*) and identification by Falk 2010, 13-14.

47. Ed. Brough 1962, 118.

48. See Emmerick 1968b, 7, 48, and 179 for the quotation. Hitch (forthcoming) has shown that Emmerick’s D verbs can be conveniently described as A verbs with final vowel stems.

49. Khotanese *subhāvatāna-* translates *śrī-* also in 6.2.16, 6.2.73, 17.158. See Skjærvø 2004, vol. 1, LXXV-LXXVI on dyadic translations.

50. The translation ‘brilliance, blessing, and splendour, wealth’ in Emmerick 1995, 59 is, thus, to be preferred.

## References

- Ahrens 2012 = C. Donald Ahrens, *Essentials of Meteorology. An Invitation to the Atmosphere*, Brooks/Cole, Belmont (Cal.) 2012<sup>6</sup>.
- Allon 2001 = Mark Allon, *Three Gāndhārī Ekottarikāgama-Type Sūtras. British Library Kharoṣṭhī Fragments 12 and 14*, University of Washington Press, Seattle 2001.
- Bailey 1950 = Harold W. Bailey, *Irano-Indica, III*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 13, 2 (1950), 389-409.
- Bailey 1967 = Harold W. Bailey, *Khotanese Texts*, vol. 6: *Prolexis to the Book of Zambasta*, Cambridge University Press, Cambridge 1967.
- Bailey 1979 = *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Boccali 2001 = Giuliano Boccali, *L'immagine dei monti fra itihāsa e kāvyā*, in Raffaele Torella et alii (a c. di), *Le parole e i marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno*, vol. 1, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma 2001, 97-110.
- Boccali 2003 = Giuliano Boccali, *The Image of Mountains Between itihāsa and kāvyā*, in Renata Czekalska, Halina Marlewicz (eds.), *2nd International Conference on Indian Studies. Proceedings*, Institute of Oriental Philology, Jagiellonian University, Kraków 2003, 57-71.
- Boyer et alii 1920-1929 = A. M. Boyer et alii, *Kharoṣṭhī Inscriptions Discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan*, Clarendon Press, Oxford 1920-1929.
- Brough 1962 = John Brough, *The Gāndhārī Dharmapada*, Oxford University Press, London 1962.
- Burrow 1940 = Thomas Burrow, *A Translation of the Kharoṣṭhī Documents from Chinese Turkestan*, Royal Asiatic Society, London 1940.
- Edgerton 1953 = Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol. 1: *Grammar*, Yale University Press, New Haven 1953.
- Emmerick 1968a = Ronald E. Emmerick (ed. and transl.), *The Book of Zambasta. A Khotanese Poem on Buddhism*, Oxford University Press, London 1968.
- Emmerick 1968b = Ronald E. Emmerick, *Saka Grammatical Studies*, Oxford University Press, London 1968.

- Emmerick 1970 = Ronald E. Emmerick, *The Khotanese Śūraṅgamasamādhisūtra*, Oxford University Press, London 1970.
- Emmerick 1995 = Ronald E. Emmerick, *On the St. Petersburg Folios of the Khotanese Suvarṇabhāsottamasūtra*, in Rika Gyselen (ed.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette 1995, 51-66.
- Emmerick 2000 = Ronald E. Emmerick, *Khotanese baṣṣā*, in Almut Hintze, Eva Tichy (eds.), *Anusantatyai. Festschrift für Johanna Narten zum 70. Geburtstag*, Röll, Dettelbach 2000, 31-37.
- Emmerick 2009 = Ronald E. Emmerick, *Khotanese and Tumshuqese*, in Gernot Windfuhr (ed.), *The Iranian Languages*, Routledge, London 2009, 377-415.
- Emmerick–Vorob'eva-Desjatovskaja 1993 = Ronald E. Emmerick, Margarita I. Vorob'eva-Desjatovskaja, *Saka Documents VII. The St. Petersburg Collections*, School of Oriental and African Studies, London 1993.
- Emmerick–Vorob'eva-Desjatovskaja 1995 = Ronald E. Emmerick, Margarita I. Vorob'eva-Desjatovskaja, *Saka Documents Text Volume III. The St. Petersburg Collections*, with contributions by Hiroshi Kumamoto *et alii*, School of Oriental and African Studies, London 1995.
- Falk 2010 = Harry Falk, *The "Split" Collection of Kharoṣṭhī Texts*, «Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University» 14 (2010), 13-23.
- Fussman 1972 = Gérard Fussman, *Atlas linguistique des parlers dardes et kafirs*, École française d'Extrême-Orient, Paris 1972, 2 vols.
- von Hinüber 2001 = Oskar von Hinüber, *Das ältere Mittellindisch im Überblick*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2001<sup>2</sup>.
- Hitch 2014 = Douglas A. Hitch, *Meter in the Old Khotanese Book of Zambasta*, «Ars metrica» (Nov. 2014), 43 pp.
- Hitch 2016 = Douglas A. Hitch, *The Old Khotanese Metanalysis*, PhD dissertation (unpublished), Harvard University, Cambridge (Mass.) 2016.
- Hitch forthcoming = Douglas A. Hitch, *Old Khotanese Type A Stems in -a- and -e-*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies».
- Hultzsch 1925 = E. Hultzsch, *Inscriptions of Asoka*, Clarendon Press, Oxford 1925.
- Konow 1939 = Sten Konow, *The Late Professor Leumann's Edition of a New Saka Text, II*, «Norsk tidsskrift for sprogvidenskap» 11 (1939), 5-84.
- Leumann 1933-1936 = Ernst Leumann, *Das nordarische (sakische) Leergedicht des Buddhismus. Text und Übersetzung*, aus dem Nachlaß, hrsg. von Manu Leumann, Brockhaus, Leipzig 1933-1936.
- Maggi 2004 = Mauro Maggi, *The Manuscript T III S 16: Its Importance for the History of Khotanese Literature*, in Desmond Durkin-Meisterernst *et alii* (eds.), *Turfan Revisited. The First Century of Research into the Arts and Cultures of*

- the Silk Road*, Reimer, Berlin 2004, 184-190, 457.
- Maggi 2005 = Mauro Maggi, *L'importanza del manoscritto T III S 16 per la storia della letteratura cotanese* [summary], «Litterae caelestes» 1 (2005), 159-163.
- Maggi 2009 = Mauro Maggi, *Khotanese Literature*, in Ronald E. Emmerick, Maria Macuch (eds.), *The Literature of Pre-Islamic Iran. Companion Volume I to A History of Persian Literature*, I. B. Tauris, London 2009, 330-417.
- Maggi 2015 = Mauro Maggi, *Local Literatures: Khotanese*, in Jonathan Silk (editor-in-chief), *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, vol. 1: *Literature and Languages*, Brill, Leiden 2015, 860-870.
- Maggi forthcoming a = Mauro Maggi, *Annotations on the Book of Zambasta, V: Indian Parallels to 2.139 and the Musk of Khotan*.
- Maggi forthcoming b = Mauro Maggi, *A New Khotanese Document from Karadong (90-YKC-040) and Its Importance for the Brāhmī Script and Orthography in Khotan*.
- Maggi–Martini 2014 = Mauro Maggi, Giuliana Martini, *Annotations on the Book of Zambasta, III: Chapter 18 No More*, «Scripta. An International Journal of Codicology and Palaeography» 7 (2014), 139-158.
- Mayrhofer 1956-1980 = Manfred Mayrhofer, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Winter, Heidelberg 1956-1980, 4 vols.
- Mayrhofer 1992-2001 = Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Winter, Heidelberg 1992-2001, 3 vols.
- Monier-Williams 1899 = Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, New Edition, Greatly Enlarged and Improved, Clarendon Press, Oxford 1899.
- Salomon 2008 = Richard Salomon, *Two Gāndhārī Manuscripts of the Songs of Lake Anavatapta (Anavatapta-gāthā). British Library Kharoṣṭhī fragment 1 and Senior scroll 14*, University of Washington Press, Seattle 2008.
- Skjærvø 2002 = Prods O. Skjærvø, *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in The British Library. A Complete Catalogue with Texts and Translations*, with Contributions by Ursula Sims-Williams, The British Library, London 2002.
- Skjærvø 2004 = Prods O. Skjærvø, *This Most Excellent Shine of Gold, King of Kings of Sutras. The Khotanese Suvarṇabhāsottamasūtra*, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, Cambridge (Mass.) 2004, 2 vols.
- Turner 1966 = Ralph L. Turner, *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, Oxford University Press, London 1966.
- Vorob'ëv-Desjatovskij–Vorob'ëva-Desjatovskaja 1965 = Vladimir S. Vorob'ëv-Desjatovskij, Margarita I. Vorob'ëva-Desjatovskaja, *Skazanie o Bhadre. Novye listy sakskej rukopisi «E». Faksimile teksta, transkripcija, perevod, predislavie, vstupil'naja stat'ja, glossarij i priloženie*, Nauka, Moskva 1965.

*Religioni, testi e tradizioni*





# ‘As a She-Elephant, I Have Broken the Tie’. Notes on the *Therī-apadāna*-s

*Antonella Serena Comba*

## 1. *The Apadāna*-s

The *Apadāna*-s<sup>1</sup> constitute the thirteenth book of the *Khuddakanikāya*, the *Sutta-piṭaka*’s last section in the Pāli Buddhist Canon or *Tiṭṭaka*. According to the Buddhaghosa’s *Sumaṅgalavilāsinī* or *Dīghanikāya-aṭṭhakathā* (I, 15) published by the Pali Text Society, the Dīghabhāṅaka group, *viz.* the monks who were specialized in the recitation of the *Dīghanikāya*, did not consider the *Apadāna*-s as a part of the *Khuddakagantha*; the opposite is said in the *Sumaṅgalavilāsinī*’s text published in the CST (I, 15).<sup>2</sup>

The *Apadāna*-s exist today in a few different and sometimes corrupted versions.<sup>3</sup> The first Pali Text Society edition of the *Apadāna*-s by Mary E. Lilley (first published in 1925) contains a *Buddha-apadāna*, a *Pacceka-buddha-apadāna*, plus 547 *Thera-apadāna*-s, collected in 55 sections or *vagga*-s, dedicated to the lives of older monks (*thera*), and 40 *Therī-apadāna*-s gathered in four *vagga*-s, telling of the existences of elderly nuns (*therī*).<sup>4</sup>

The *Thera-apadāna*-s with the *Visuddhajanavilāsinī* commentary published by C. E. Godakumbura in 1954 have 561 poems by senior monks, the last of whom is Venerable Raṭṭhapāla.<sup>5</sup> *Therī-apadāna*-s have no commentary, notwithstanding that the *therī*-s are sometimes mentioned in the *Visuddhajanavilāsinī*; moreover, the commentary cites the title of *Therī-apadāna*-s (pp. 101-102). In short, the

1. The word *apadāna* (sanskrit *avadāna*) means ‘cutting, reaping, harvest; a person’s “reaping”, (the result of) one’s actions; the story of a person’s actions and their result; division, discrimination’ (Cone 2001, 163). On the definition and etymology of *apadāna*, see also Mellick Cutler 1994, 3-7; Clark 2015, 4-5. All Pāli texts, if not otherwise indicated, are from CST. The *Thera-Apadāna*-s are quoted from Lilley 2006. The *Therīgāthā*-s and the *Therī-apadāna*-s are quoted from Pruitt 1998. All the translations from Pāli are the author’s own.

2. On this problem see Mellick Cutler 1994, 20-21; von Hinüber 1997, 61; Clark 2015, 9-10.

3. See Clark 2015, VIII; Mellick Cutler 1994, 36.

4. See Lilley 2006. The words *thera* and *therī* not only indicate seniority, but also the success of the Dhamma practice.

5. See *Visuddhajanavilāsinī*. On the problem of the number of *apadāna*-s, see Mellick Cutler 1994, 36-37; Clark 2015, 5-7.

*Therī-apadāna-s* are poems which follow the *Thera-apadāna-s*, but, unlike them, have no commentary. In the CST edition the so-called *Apadānapāḷi* has one more *thera-s' vagga* with 11 *apadāna-s*, therefore the *apadāna-s* are in total 600.

The narrative structure of the *Therī-apadāna-s* is almost always the same: in a previous existence the women met the Buddha-s who lived before the Buddha Gotama in various cosmic eras of the past, or a Paccekabuddha ('solitary Buddha'); they offered them clothes, food, flowers, lamps, seats or something else; by means of the offers' merits, they are reborn at the time of Gotama Buddha and hear his teachings or those of his disciples. They practice the Dhamma and reach the *ara-hat*-ship. Sometimes their offers are directed to the Bodhi tree under which the Buddha was enlightened, or to other sacred objects.<sup>6</sup>

## 2. *The Apadāna-s and Their Canonical Antecedents*

The most renowned canonical antecedent of the *apadāna-s* is the *Mahāpadānasutta* ('Discourse on the Big *Apadāna*') from the *Dīghanikāya* (II, 1-54). Here the Buddha Gotama gives to his disciples a long speech about himself and the six Buddhas who preceded him, *viz.* Vipassin, Sikhin, Vessabhū, Kakusandha, Koṇāgamana and Kassapa. He explains the differences between them, after which he narrates in detail the life of the Buddha Vipassin. Therefore, the *Mahāpadānasutta* mainly concerns the Buddha-s before the Buddha Gotama. This discourse displays a legendary aura of the narrative and contains many hyperboles, as usual in the Indian culture, besides some typical patterns of situations experienced by the Buddha-s.<sup>7</sup> Contemporary historiography tends to consider "late" all the texts that refer to more than one Buddha, because over the centuries, in the Buddhist literature, the Buddha-s prior to the Buddha Gotama became more and more.<sup>8</sup> But the existence of more than one Buddha is likely to be an ancient doctrine, already spread at the time of the Buddha Gotama. Also Jainism listed twenty-four patriarchs or Tīrthāṅkara-s, the last of whom is the Jīna Vardhamāna Mahāvīra, contemporary of the Buddha Gotama.<sup>9</sup>

The *Apadāna-s* take their cue from the *Mahāpadānasutta* both in their title and content, because they associate the story of the disciples of the Buddha Gotama with one or more previous Buddha-s; however, these Buddha-s are not just six,

6. See Comba 2016, 110-111.

7. The Indian love for hyperboles was wonderfully described by Professor Giuliano Boccali, in a public lecture at the University of Turin.

8. See for example *Buddhavaṃsa*, which mentions 24 Buddha-s.

9. See Dundas 2005, 8.

as in the *Mahāpadānasutta*, but they amount to thirty-five. The same number of Buddha-s is also present in later texts, e.g. the Mahāyāna *Triskandhadharmasūtra*, translated into Tibetan with the title of *Phung po gsum pa'i mdo*, contained in *Ratnakūtasūtra* (tib. *Dkon mchog brtsegs pa'i mdo*) and commented on by Nāgārjuna with *Bodhipattideśanāvṛtti* (tib. *Byang-chub ltung-ba bshags-pa'i 'grel-pa*).<sup>10</sup>

A second canonical antecedent of the *Apadāna-s* consists of the *Theragāthā-s* ('Stanzas of the Senior Monks') and the *Therīgāthā-s* ('Stanzas of the Elderly Nuns'), respectively the eighth and ninth book of *Khuddakanikāya*. Some *apadāna-s* narrate the lives of the monks and nuns who wrote the stanzas collected as *gāthā-s*; others, as we shall see, are merely connected to the *gāthā-s* by the commentator Dhammapāla.

The third canonical antecedent of the *Apadāna-s* consists of the *Jātaka-s* or '[Buddha Gotama's] Prior Lives': here, just as in the *Apadāna-s*, there is a "story of the past" and a "story of the present". The present is connected with the past.<sup>11</sup> But while, generally speaking, the *Jātaka-s* only concern Buddha Gotama's previous existences, the *Apadāna-s* recount the stories of *thera-s* and *therī-s* who were his disciples. There are three exceptions: the *Buddha-apadāna*, the *Paccekabuddha-apadāna*, about Paccekabuddha-s, and the *Pubbakammapiṭikabuddha-apadāna*, about the past bad actions of the Buddha Gotama.<sup>12</sup> Moreover, while each *jātaka* expounds only one of the Buddha Gotama's former existences, each *apadāna* usually describes the story of several lives of its hero or heroine, starting with one or more noble actions which made the spiritual accomplishment possible. Last but not least, the *Jātaka-s'* canonical poems do not tell the full story of the Buddha's previous life: the story is mainly told by the prose narrative, a commentary called *Jātaka-aṭṭhakathā*, attributed to Buddhaghosa but based on older Pāli commentaries, written at least four centuries after the canonical stanzas, while the stanzas give voice to the core of the story.

On the other hand, as maintained by the Majjhimabhāṇaka-s or *Majjhimanikāya's* reciters, the stories told by the *Apadāna-s* are entirely canonical.<sup>13</sup> As we shall see, unlike the *Jātaka-aṭṭhakathā*, the *Visuddhajanavilāsini*, the partial commentary to the *Apadāna-s*, is not indispensable for the comprehension of the stanzas;

10. See Barua 1946, 183.

11. See *Paramatthadīpanī*, 66, where Dhammapāla calls, as in the *Jātaka-s*, the past story *atītavatthu* and the present story *paccuppannavatthu*.

12. See *Apadāna*, I, 299-301; 7-14. The *Buddha-apadāna* is not about the Buddha's life, but speaks of a mental offering carried out by the Buddha himself, viz. the *Buddhakhetta-s*, the wonderful lands where the Buddha-s live with their disciples.

13. See Mellick Cutler 1994, 20-21.

furthermore, unlike the stanzas in the *Jātaka*-s, the *Apadāna*-s narrate the full story of the lives of *thera*-s and *therī*-s.<sup>14</sup>

### 3. *Date of the Apadāna-s and of Their Commentary*

According to Lilley, the *Apadāna*-s are a late canonical work, which was very difficult to edit.<sup>15</sup> At first glance, the content of the *Apadāna*-s as a whole may seem late not only because of the mention of 35 Buddha-s, but also because the Buddha's fields (*Buddhakhetta*-s) are talked about.<sup>16</sup> Further evidence is also given by the mythological aspects of the monks' stories, by the types of glorified acts (veneration of *stūpa*-s, shrines, relics and so on),<sup>17</sup> and by the fact that two *apadāna*-s mention the *Kathāvatthu*.<sup>18</sup> As the *Kathāvatthu* is a book of the *Abhidhamma* composed during the III Council of Pāṭaliputra, the latter *Apadāna*-s are reputed to be later than the middle of the III century BCE, but earlier than the end of the first century BCE, when the canonical *corpus* was put down in writing in Sri Lanka.<sup>19</sup> However, the commentary says that the word *kathāvatthu* may mean either the book or the classical 'ten topics of the discourse', such as contentment etc.; and so, according to Pruitt, the word *kathāvatthu* in the *Khemātherī-apadāna* «presumably does not refer to the fifth division of the *Abhidhamma-piṭaka* [...]».<sup>20</sup>

Again, there is a text called *Anavataptagāthā*, partially preserved in Gāndhārī, Sanskrit and other languages, whose fragments «indicate that there are parallels with a number of the Pāli *Apadāna*-s»;<sup>21</sup> it seems that the *Apadāna*-s passages are borrowings from the *Anavataptagāthā* (first half of the first century CE) or that a lost Pāli version of the *Anavataptagāthā* was quoted by the other texts.<sup>22</sup>

An element in favour of a relative antiquity of the *Apadāna*-s is, for example, the fact that they sometimes have linguistic features typical of Indian Prakrits, but uncommon or absent in Pāli (masculine plural forms in *-āni*, aorists in *-e*), which

14. Sometimes, as Noemi Appleton observes (Appleton 2010, 3-4), the terms *avadāna* (Sanskrit)/*apadāna* (Pāli) were confused with *jātaka*, but in the Pāli Canon they surely denote different books.

15. Lilley 2006, V.

16. See the *Buddha-apadāna* (*Apadāna*, I, 1-6).

17. See Law 1937, 23.

18. *Apadāna* (*Puṇṇamantāniputtattherāpadāna*), I, 37, stanza 6; *Apadāna* (*Khemātherī-apadāna*), II, 550, stanza 89.

19. See Norman 1983, 90 and n. 399; 103-105; Mellick Cutler 1994, 32.

20. *Visuddhajanājanavilāsini*, 274; Pruitt 1999, 73, n. 1. See also Clark 2015, 11-12: a Burmese *nissaya* and a modern Pāli commentary confirm the interpretation of the word *kathāvatthu* as 'the ten topics of discourse'.

21. Norman 1983, 92.

22. Clark 2015, 12; 30-33.

may mean that these texts were written in India before the Canon was brought to Sri Lanka, without undergoing linguistic standardization in Pāli.<sup>23</sup> Moreover, some parallels are contained in the Mūlasarvāstivāda *Vinayapiṭaka* discovered in Gilgit, and a few passages of the *Apadāna-s* were also found in Chinese and Tibetan translations.<sup>24</sup>

In any case, since some *apadāna-s* have different styles, it is possible that not all of them have the same antiquity and that, over time, a few *apadāna-s* were added to the collection. According to Malalasekera, it is very likely that the stories in the collection are from different ages.<sup>25</sup>

The *Visuddhajanavilāsini*, also called *Apadāna-aṭṭhakathā*, has been attributed to Buddhaghosa (IV-V cent. CE) by the *Cūḷaganthavaṃsa* or *Gandhavaṃsa*,<sup>26</sup> and to Dhammapāla (V-VI cent. CE), the commentator of the *Visuddhimagga* and of the *Thera-Therīgāthā-s* by W. A. de Silva.<sup>27</sup> These attributions are not very reliable: the author of the *Visuddhajanavilāsini* cannot be identified with Buddhaghosa, because he quotes and even mentions (p. 540) Dhammapāla's later commentary on *Thera-Therīgāthā-s*; nor can he be Dhammapāla, because he despises the *Porāṇa-Aṭṭhakathā*, which Dhammapāla reputes as trustworthy in his commentaries.<sup>28</sup> The author of the *Visuddhajanavilāsini* is also presumed to be late because he shows some knowledge of Sanskrit and Sanskrit grammarians.<sup>29</sup> According to von Hinüber, his date is between 1000 and 1500 CE.<sup>30</sup>

#### 4. Therī-apadāna-s, Therīgāthā-s and Paramatthadīpanī

The greater part of the *Therī-apadāna-s* is connected to the *Therīgāthā-s* by Dhammapāla's commentary *Paramatthadīpanī* ('Light of the Supreme Meaning'), also called *Thera-Therīgāthā-aṭṭhakathā*. This text, which explains the *gāthā-s* word by word, quotes almost all the *apadāna-s* and enriches them with narratives of the lives of other *therī-s*. Dhammapāla had a slightly different text of the *Apadāna-s* to ours, because he quotes an *apadāna* which is absent from our version. For

23. See Bechert 1958, 308-316; Norman 1983, 92.

24. See *ibid.*; von Hinüber 1997, 61; Mellick Cutler 1994, 14-15.

25. See Malalasekera 1960, 116 and n. 5.

26. See *Cūḷaganthavaṃsa*, 4, Ka; Bode 1911, 190 and n. 1; Norman 1983, 121.

27. See, in *Visuddhajanavilāsini*, the Godakumbura's *Introduction*, XIV, who quotes De Silva's *Memoirs of the Colombo Museum*, 1938; see also *ibid.*, XVII, n. \*: «It is not known on what evidence W. A. de Silva has attributed the ApA. to Dhammapāla».

28. Cf. *Visuddhajanavilāsini*, 2 and *Paramatthadīpanī*, 300.

29. See *Visuddhajanavilāsini*, 220: *Canda-Pāṇiniya-Kalāpādi byākaraṇe...*; 109; 491.

30. von Hinüber 1997, 149.

the most important *therī*-s the *apadānic* narrative is supplemented with elements derived from commentaries to the *Aṅguttaranikāya* and the *Dhammapada*.<sup>31</sup>

Dhammapāla's commentary on the *Therīgāthā*-s was firstly published for the Pali Text Society in 1893 by Edward Müller with an extensive introduction that provided a first comparison between the *therī*-s authors of the stanzas and the ones mentioned in the *Apadāna*-s.<sup>32</sup>

Subsequently, from 1940 to 1959, Frank Lee Woodward republished Dhammapāla's commentary on the *Thera-Therīgāthā*-s in three volumes, but expunged the *Apadāna*-s from the work, merely quoting their first two stanzas for each *thera* and *therī*, even though they were contained in full in the manuscript. According to the scholar, the scribes were responsible for the addition of the sometimes confused and corrupt text of the *Apadāna*-s.<sup>33</sup> Finally in 1998 William Pruitt published the *Therīgāthā*-s and the *Paramatthadīpanī* with the full text of the *Apadāna*-s quoted in it, putting the variants in the notes.<sup>34</sup>

The analysis of the *Therī-apadāna*-s contained in the *Paramatthadīpanī* and their comparison with the *gāthā*-s and the commentary provide much interesting information about these three texts. First, if we compare the names of the *therī*-s mentioned in the *Therīgāthā*-s with those of the heroines of the *Therī-apadāna*-s, we notice that only fourteen nuns – Dhammadinnā, Abhirūpanandā, Sikkā, Bhaddhākāpilanī, Sakulā, Soṇā, Bhaddākuṇḍalakesā, Paṭācārā, Khemā, Kisāgotamī, Uppalavaṇṇā, Puṇṇā, Ambapālī and Sumedhā – are referred to with exactly the same name in both texts. Others are given a slightly different name in their *apadāna* – for example, Mahāpajāpatigotamī and Sundarīnandā are simply called Gotamī and Nandā, while Aḍḍhakāsī is called Aḍḍhakāsikā. Then there are fifteen nuns who in their *apadāna* are named after their offerings: for example, in her *apadāna*, Mettikā becomes Mekhalādāyikā, 'One who offers a belt'; Mittā is called Ekapiṇḍapātadāyikā, 'One who gives the food in an act of begging'; and so on.<sup>35</sup>

Thirty-eight *therī*-s authors of *gāthā*-s, as well as two groups of nuns, are lacking any *apadāna*, while only three of the protagonists of the *apadāna*-s did not write poems, namely Udakadāyikā, Yasodharā and Pesalā, plus the three groups of nuns called *Yasovatī-āpamukhadasabhikkhunīsahassa* ('ten thousand nuns guided by Yasovatī'), *Yasodharāpamukha-aṭṭhārasabhikkhunīsahassa* ('eighteen nuns guided by Yasodharā'), and *Yasavatīpamukha-aṭṭhārasa-bhikkhunīsahassa* ('eighteen

31. See Woodward 1971, vol. I, VII; on the relationship between Dhammapāla and the other commentaries, see also von Hinüber 1997, 137-142.

32. See Müller 2013, VII-XXVIII.

33. See Woodward 1971, vol. I, VII.

34. See Pruitt 1998.

35. Cf. *Apadāna*, II, 513-514 and *Therīgāthā*, 35-36; *Apadāna*, II, 514 and *Therīgāthā*, 36-38.

nuns guided by Yasovatī<sup>36</sup>).

Even the order in which the *Therī-apadāna*-s are presented does not match with that of the *Therīgāthā*-s: while the latter are ordered by length, from the shortest to the longest of the poems, the *Apadāna*-s do not seem to follow this rule or any other one. With a few exceptions, however, it is found that in the text the “generic” *apadāna*-s, dedicated to nuns named after their offerings, are placed before the “specific” ones, dedicated to nuns mentioned with their own name. The memory of these latter nuns may have been better preserved by various factors: the listing of the nuns who excelled in a particular quality – for example, Dhammadinnā was the foremost of nuns in preaching the Dhamma; the listing of the mythical seven daughters of Kikin, the king of Benares, who were reborn as seven renowned Buddha Gotama nuns;<sup>37</sup> the mention is found in another part of the Pāli Canon.

Then, if we compare the contents of the *Therī-apadāna*-s with that of the *Therīgāthā*-s, we note that, typically, the generic *apadāna*-s do not contain anything that links them directly to a certain nun’s *gāthā*-s: the connection is only made by Dhammapāla’s commentary on those *gāthā*-s.

For example, Therikā, the first nun of the *Therīgāthā*-s, received this stanza from the Buddha Gotama:

Sleep well, Therikā, wrapped in the robe you have sewn.  
Your desire subsided, like a dried vegetable in a pot.<sup>38</sup>

In the *apadāna* quoted by Dhammapāla this *therī* briefly recounts her good deeds in a previous life:

For the Buddha Koṇāgamana I built a pavilion.  
I always offered three robes to the Buddha, the world’s relative.  
In any province, merchant city, king’s capital,  
everywhere I go I am honored: this is the fruit of the meritorious act.  
My defilements are burned, all lives are uprooted.  
As a she-elephant, I have broken the tie. I live free from taints.  
Welcomed to the presence of the best of the Buddhas,  
having reached the three knowledges, I realized the Buddha’s Teaching.  
Achieving the four analytical skills, the eight liberations and the six superior knowledges, I realized the Buddha’s Teaching.<sup>39</sup>

36. See Table 1 below.

37. Kikin’s seven daughters Samaṇī, Samaṇaguttā, Bhikkunī, Bhikkhudāyikā, Dhammā, Sudhammā and Saṅghadāyikā were reborn as Khemā, Uppalavaṇṇā, Paṭācārā, Kuṇḍalā, Gotamī, Dhammadinnā and Visākhā (see e.g. Dhammadinnā’s *apadāna*, II, 567-569, stanzas 20-21).

38. *Therīgāthā*, stanza 1.

39. *Paramatthadīpanī*, 6-7.



In this case it seems that Therikā's *therīgāthā* and *apadāna* have nothing in common. Dhammapāla links them by saying that, thanks to the merits acquired with offerings to the Buddha Koṇāgamana, Therikā was reborn into a family of warriors at the time of the Buddha Gotama and, having reached puberty, was married to a prince. One day she listened to Mahāpajāpatī Gotamī, the Buddha Gotama's aunt, who was preaching the Dhamma, and she decided to become a nun. Her husband refused to give her permission to leave his home, so Therikā tried to meditate while doing her daily wifely duties, but once, as she was cooking curry, a huge flame burned all the food. By carefully observing the impermanence of the flame and superimposing the painfulness and the not-self of all phenomena on it, Therikā attained a high level of spiritual achievement. From that moment on, she refused to wear ornaments and jewelry. Then her husband allowed her to take monastic ordination. After her consecration, Mahāpajāpatī led her to the Buddha, who spoke the stanza to her.<sup>40</sup>

Unlike the generic *apadana*-s, the specific *apadāna*-s explicitly mention elements outlined in the *gāthā*-s or quote them and other parts of the Canon. For example, Sukkā's *apadāna* quotes almost word for word two of her *gāthā*-s;<sup>41</sup> Nandā's *apadāna* (stanzas 47-49) quotes *Therīgāthā*, 82-84; these last two stanzas are also partially quoted in Khemā's *apadāna* where we also find the *therīgāthā*-s 19-20 (Abhirūpanandā, Sundarīnandā and Khemā have much in common); in Puṇṇikā's *apadāna* there are four stanzas (7 to 10) identical to *Therīgāthā*, 236-239; Sumedhā's *apadāna*, stanzas 1-3 and 6, quotes *Therīgāthā*, 518-521. In addition, Dhammadinnā's *apadāna* recalls the episode recounted in the *Cūlavedallasutta* in the *Majjhimanikāya*, which describes how her husband would check her understanding of the Dhamma.<sup>42</sup> There are also many cases in which the *Therīgāthā*-s, the *Apadāna*-s and the stanzas quoted in Dhammapāla's commentary match with the *Dhammapada* or with other canonical texts.<sup>43</sup>

##### 5. *A Number of Versions*

Many passages of these texts have internal or external inconsistencies. One such example is the reason why Soṇā became a nun. According to the *Therīgāthā*-s, she had ten children. Weak and worn out by these multiple deliveries, she went to a

40. *Paramatthadīpanī*, 4-6.

41. Cp. *Apadāna*, II, 607, stanzas 25-26 and *Therīgāthā*, stanzas 54-55.

42. Cp. *Apadāna*, II, 569, stanza 122 e *Majjhimanikāya*, I, 298-305.

43. See Pruitt 1998, notes marked with asterisks.



nun who taught her the Dhamma revealing the doctrine of aggregates, sense bases and elements. Then Soṇā cut her hair and renounced the world.<sup>44</sup>

Another version is found in the *Soṇā-apadāna*. Here Soṇā's ten sons abandoned her and, together with her husband, turned to the monastic order, against her will. She was left alone, elderly and unhappy and decided to become a nun.<sup>45</sup>

Dhammapāla gives us yet another version of the story: Soṇā got married and had ten children; when her husband became a monk, she divided all her wealth among her children, keeping nothing for herself, but after a while her sons began to treat her with contempt. Soṇā then thought: «Why should I put up with their contempt?». She went to the nuns and asked to be ordained in the monastic order.<sup>46</sup>

The story of Bhaddākuṇḍalakesā is also told in many different ways. This woman, who came from a wealthy family, fell madly in love with a thief destined for the gallows, whom she saved and then married. After a while, her husband led her to the mountains to steal her jewels and kill her. But Bhaddā, guessing his intentions, asked him for one last hug and shoved him into the precipice. The husband fell to the ground and was killed. Bhaddā then converted to Jainism, the school of *ni-gaṇṭha-s*, and became a nun. According to the *Therīgāthā-s* (stanza 107), her hair was cut or shaved (*lūna*); according to the *apadāna* (stanzas 36-37), the white-robed Jains plucked out all her hair with tweezers, while Dhammapāla says that they uprooted it with a palm kernel (*tālaṭṭhi*).<sup>47</sup> Later her hair grew curly and Bhaddā received the nickname of Kuṇḍalakesā ('with curly hair').

Another relevant discrepancy regards the circumstances of Bhaddā's conversion to Buddhism. The *Therīgāthā-s* say that she came out of her abode on the Vulture Peak and saw the Buddha free of any impurities, surrounded by monks. Then, on impulse, she knelt down and put her hands together in the *añjali* gesture. The Buddha said: «Come, Bhaddā!». Through the Buddha's call, she instantly received full ordination (stanzas 108-109). This type of direct ordination was clearly considered a great privilege reserved for males, because at the end of his commentary Dhammapāla strives to demonstrate that only the monks received it from the Buddha. As a consequence, passages like this must be considered as metaphorical.<sup>48</sup> The *apadāna* says that Bhaddā was reflecting on the doctrine of the Jains, when she was approached by a dog carrying a worm-ridden human hand in its mouth. The dog dropped it beside her. Bhaddā was very upset and asked her fellow Jains for

44. See *Therīgāthā*, stanzas 102-103.

45. See *Apadāna*, II, 577, stanzas 10-14.

46. *Paramatthadīpanī*, 95.

47. Cp. *Therīgāthā*, stanza 107; *Apadāna*, II, 563, stanza 37; *Paramatthadīpanī*, 101.

48. *Paramatthadīpanī*, 297-299.

an explanation. They advised her to go to the Sakya monks. The monks led her to the Buddha, who taught her the aggregates, the sense bases and elements such as «filthy, impermanent, painful and devoid of self».<sup>49</sup>

Finally, Dhammapāla in his commentary says that Bhaddā, dissatisfied with the Jain doctrine, wandered through the villages and towns taking up the dialectical challenges of any other teacher, but no one was able to defeat her. One day she had a debate with Sāriputta and was left speechless. The monk taught her the Dhamma and Bhaddā asked him to take refuge in him. Sāriputta sent her to the Buddha, who spoke one stanza to her:

One word of a stanza that makes the listener completely calm is better  
than a thousand stanzas with meaningless words.<sup>50</sup>

On hearing this, Bhaddā achieved *araha*t-ship, accompanied by the four analytical skills. Only later did Bhaddā ask to be ordained as a nun.<sup>51</sup> So, unlike the canonical texts, in Dhammapāla's narrative Bhaddā's direct ordination is absent, but in return it is clearly stated that Bhaddā achieved awakening while she was still a Jaina nun.

These are just a few examples of the differences between the narratives about these exceptional women found among the oldest writers of poetry in Indian literature.<sup>52</sup> From this we can understand how the tradition of the transmission of the *Apadāna*-s is independent from that of the *Therīgāthā*-s. Due to his great respect towards canonical texts, Dhammapāla did not try to unify these versions, but retained them all. In one case, which deals with Khemā's awakening, Dhammapāla explicitly noted: «In the comments (*aṭṭhakathāsu*, pl.) it is said that at the end of the stanzas she reached the condition of *araha*tta along with analytical skills. But in the *apadāna* it is handed down that, having heard this verse, she settled in the *sota*patti fruit; after obtaining the king's permission, she took the lower ordination and reached the condition of *araha*tta».<sup>53</sup> The reference to a number of *aṭṭhakathā* should be understood as an allusion to the *Dhammapada-aṭṭhakathā* (IV, 59), but perhaps also to the lost *Porāṇa-aṭṭhakathā*, which the author claims to follow as a source.<sup>54</sup>

49. *Apadāna*, II, 563, stanzas 38-42.

50. *Paramatthadīpanī*, 102; *Dhammapada*, 101.

51. *Paramatthadīpanī*, 102 e 106.

52. See also the story of Selā *alias* Pañcadīpikā in Comba 2016, 110-111 and n. 33.

53. *Paramatthadīpanī*, 128.

54. *Paramatthadīpanī*, 300.

### 5. Conclusion

Despite the conflicting versions, the “ocean of stories” about the nuns’ lives which was handed down in Pāli literature – especially in the *Therī-apadāna-s* and in the commentaries – preserves all its charm and reveals the fluid world of oral tradition that was slowly crystallizing in writing. The poetic universe of the *Therīgāthā-s*, in which the nuns’ free mind expressed the silence of *nibbāna*, was enveloped in stories to be handed down through the centuries. Nuns and lay women were inspired by the *gāthā-s*, while the stories were a great help in generosity, faith and renunciation. We do not really know how far these old stories of the past are historically reliable, but, even so, they still stand as a symbol of all the women who sought the meaning of life. The fact that the *Therī-apadāna-s* particularly praise the qualities of women, for example, celebrating the Mahāpajāpatigotamī’s *parinibbāna* may mean that they and also the *Therīgāthā-s* were composed by women.<sup>55</sup>

55. See *Paramatthadīpanī*, 156, stanza 176: *Buddhassa parinibbānaṃ nedisaṃ āsi yādisaṃ / Gotamīparinibbānaṃ atevacchariyaṃ abhi*; Walters 1995, 114.

Table 1  
*Therī-s* mentioned in the *Therī-Apadāna-s*

	<b><i>1. Sumedhāvagga</i></b>		<b><i>Apadāna</i></b>
1	Sumedhā	1	II, 512-513
2	Mekhalādāyikā	2	II, 513-514
3	Maṇḍapadāyikā	3	II, 514
4	Saṅkamanattā	4	II, 514-515
5	Tīṇiṇaḷamālikā	5	II, 515
6	Ekapiṇḍadāyikā	6	II, 515-516
7	Kaṭacchubhikkhādāyikā	7	II, 516-517
8	Sattuppalamālikā	8	II, 517-519
9	Pañcadīpikā	9	II, 519-521
10	Udakadāyikā	10	II, 521-522
	<b><i>2. Ekūposathikāvagga</i></b>		
1	Ekūposathikā	11	II, 522-524
2	Saḷalapupphikā	12	II, 524
3	Modakadāyikā	13	I, 524-525
4	Ekāsanadāyikā	14	II, 525-526
5	Pañcadīpadāyikā	15	II, 527-528
6	Nalamālikā	16	II, 528-529
7	Gotamī	17	II, 529-543
8	Khemā	18	II, 543-551
9	Uppalavaṇṇā	19	II, 551-557
10	Paṭācārā	20	II, 557-560
	<b><i>3. Kuṇḍalakesīvagga</i></b>		
1	Bhaddākuṇḍalakesā	21	II, 560-564
2	Kisāgotamī	22	II, 564-567
3	Dhammadinnā	23	II, 567-569
4	Sakulā	24	II, 569-572
5	Nandā	25	II, 572-576
6	Soṇā	26	II, 576-578

7	Bhaddākāpilānī	27	II, 578-584
8	Yasodharā	28	II, 584-590
9	<i>Yasovati-āpamukhadasa- bhikkhunīsabassa</i>	29	II, 591-592
10	<i>Yasodharāpamukha- aṭṭhārasa- bhikkhunīsabassa</i>	30	II, 592-596
	<b>4. Khattiyāvagga</b>		
1	<i>Yasavatīpamukha- -aṭṭhārasa- bhikkhunīsabassa</i>	31	II, 597
2	<i>Caturāsītibhikkhunīsabassa</i>	32	II, 598-601
3	Uppaladāyikā	33	II, 601-603
4	Siṅgālamātar	34	II, 603-605
5	Sukkā	35	II, 605-608
6	Abhirūpanandā	36	II, 608-610
7	Aḍḍhakāsi	37	II, 610-611
8	Puṇṇikā	38	II, 611-612
9	Ambapālī	39	II, 613-614
10	Pesalā	40	II, 614-615

Table 2  
Concordance between *Therīgāthā*-s and *Therī-apadāna*-s

1	<i>aññatarā therī</i> , Therikā	Maṇḍapadāyikā	3
2	Muttā	Saṅkamanattā	4
3	Puṇṇā	Puṇṇā	5
4	Tissā <i>sikkhamānā</i>	–	
5	Tissā <i>therī</i>	–	
6	Dhirā	–	
7	<i>aññatarā</i> Dhirā	–	
8	Mittā	–	
9	Bhaddā	–	
10	Upasamā	–	
11	Muttā	<i>caturāsītibikkhunīsahassa?</i>	32
12	Dhammadinnā	Dhammadinnā	23
13	Visākhā	–	
14	Sumanā	–	
15	Uttarā	–	
16	Sumanā <i>vuḍḍhap°</i>	–	
17	Dhammā	–	
18	Saṅghā	–	
19	Abhirūpanandā	Abhirūpanandā, Sukkā, Piṇḍapātadāyikā	36, 35, 6
20	Jentā	–	
21	Sumaṅgalamātā	–	
22	Aḍḍhakāsī	Aḍḍhakāsikā	37
23	Cittā	Tiṇṇaḷamālikā, Nalamālikā	5, 16
24	Mettikā	Mekhalādāyikā	2
25	Mittā	Ekapiṇḍapātadāyikā	6
26	Abhayamātā	Kaṭacchubhikkhādāyikā	7
27	Abhayā	Sattuppalamālikā	8

28	Sāmā	–	
29	<i>aññatarā</i> Sāmā	Ṣaḷapupphikā	12
30	Uttamā	Ekūposathikā	11
31	<i>aññatarā</i> Uttamā	Modakadāyikā	13
32	Dantikā	Naḷamālikā	16
33	Ubbirī	Ekāsanadāyikā	14
34	Sukkā	Sukkā	35
35	Selā	Pañcadīpikā	9
36	Somā	Sattuppalamālikā, Uppaladāyikā	8, 33
37	Bhaddākāpilānī	Bhaddākāpilānī	27
38	<i>aññatarā bhikkhunī apaññātā</i>	–	
39	Vimalā	–	
40	Sihā	–	
41	Sundarīnandā	Nandā	25
42	Nanduttarā	–	
43	Mittakālī	–	
44	Sakulā	Sakulā	24
45	Soṇā	Soṇā	26
46	Bhaddākuṇḍalakesā	Bhaddākuṇḍalakesā	21
47	Paṭṭacārā	Paṭṭacārā	20
48	<i>tiṃsamattā bhikkhunī</i>	–	
49	Candā	–	
50	<i>pañcasatā</i> Paṭṭacārā	–	
51	Vāsiṭṭhī	–	
52	Khemā	Khemā	18
53	Sujātā	–	
54	Anopamā	–	
55	Mahāpajāpatīgotamī	Gotamī	17
56	Guttā	–	
57	Vijayā	–	

58	Uttarā	–	
59	Calā	–	
60	Upacālā	–	
61	Sīsūpacālā	–	
62	Vaḍḍhamātā	–	
63	Kisāgotamī	Kisāgotamī	22
64	Uppalavaṇṇā	Uppalavaṇṇā	19
65	Puṇṇā	Puṇṇā	38
66	Ambapālī	Ambapālī	39
67	Rohiṇī	–	
68	Cāpā	–	
69	Sundarī	Kaṭacchubhikkhādāyikā	7
70	Subhā, figlia di un fabbro	–	
71	Subhā Jīvakambavanikā	–	
72	Isidāsī	–	
73	Sumedhā		



## References

### *Primary Sources*

- CST = *Chaṭṭha Saṅgāyana Tipitaka*, version 4.0.0.15, Vipassana Research Institute, Dhammagiri, Igatpuri copyright 1995, in <http://www.tipitaka.org/cst4> (accessed July 2016).
- Lilley 2006 = Mary E. Lilley (ed.), *The Apadāna* (1925), parts 1-2, The Pali Text Society, Lancaster 2006<sup>2</sup>.
- Müller 2013 = Dhammapāla, *Paramatthadīpani. Dhammapāla's Commentary on the Therīgāthā* (1893), ed. by E. Müller, Isha Books, New Delhi 2013<sup>2</sup>.
- Pruitt 1998 = Achariya Dhammapāla, *Therīgāthā-Aṭṭhakathā (Paramatthadīpanī VI)*, ed. by William Pruitt, The Pali Text Society, Oxford 1998.
- Triskandhadharmasūtra* = Library of Tibetan Works & Archives (ed. and transl.), *The Confession of Downfalls*, With Commentary by Arya Nagarjuna, *The Practice of Vajrasattva with Sadhana*, Supplemented by verbally transmitted commentary from Geshe Ngawang Dhargyey, Geshe Rabten, Geshe Khyentse, Thubten Zopa Rinpoche, Dharamsala copyr. 1980, formerly titled *Mahayana Purification*, reprint 1993, in [www.oocities.org](http://www.oocities.org) (accessed May 2016).
- Visuddhajanavilāsini* = Charles Edmund Godakumbura (ed.), *Visuddhajanavilāsini nāma Apadānaṭṭhakathā*, The Pali Text Society, London 1954.
- Woodward 1971 = Frank Lee Woodward (ed.), *Paramattha-Dīpanī Therīgāthā-Aṭṭhakathā. The Commentary of Dhammapālācāriya* (1940-1959), published for The Pali Text Society by Luzac & Company, London 1971<sup>2</sup>, vols. I-III.

### *Secondary Sources and Translations*

- Appleton 2010 = Noemi Appleton, *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism. Narrating the Bodhisatta Path*, Ashgate Publishing Limited, Farnham 2010.
- Barua 1946 = Dwijendralal Barua, *Buddhakhetta in the Apadāna*, in Devadatta Ramkrishna Bhandarkar *et alii* (eds.), *B.C. Law Volume*, Part II, Poona 1946, 183-190, in

- in-English/Buddhapadana.pdf (accessed July 2016).
- Bechert 1958 = Heinz Bechert, *Grammatisches aus dem Apadānabuch*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» 108 (1958), 308-316.
- Bode 1911 = Mabel Bode, *The Legend of Raṭṭhapāla in the Pāli Apadāna and Buddhaghosa's Commentary*, in *Mélanges d'Indianisme offerts par ses élèves à Sylvain Lévi le 29 Janvier 1911 à l'occasion des vingt-cinq ans écoulés depuis son entrée à l'École pratique des Hautes Études*, Ernest Leroux, Paris 1911, 183-192.
- Clark 2015 = Chris Clark, *A Study of the Apadāna. Including an Edition and Annotated Translation of the Second, Third and Fourth Chapters*, PhD dissertation, University of Sidney, Sidney 2015, in [www.chrisclark.bio/phd/](http://www.chrisclark.bio/phd/) (accessed July 2016).
- Comba 2016 = Antonella Serena Comba, *The Bodhi Tree and Other Plants in the Pāli Tipiṭaka*, in Fabrizio M. Ferrari, Thomas Dähnhardt (eds.), *Roots of Wisdom, Branches of Devotion. Plant Life in South Asian Tradition*, Equinox, Sheffield-Bristol 2016, 98-117.
- Cone 2001 = Margaret Cone, *A Dictionary of Pāli*, vol. I: A-Kh, The Pali Text Society, Oxford 2001.
- Dundas 2005 = Paul Dundas, *Il Jainismo. L'antica religione della non-violenza* (1992), tr. it. di Daniele Cuneo, Castelvechi, Roma 2005.
- Law 1937 = Bimal Churn Law, *Studies in the Apadāna*, «Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society» 13 (1937), 23-35, <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015024028832;view=iup;seq=31> (accessed August 2016).
- Malalasekera 1960 = George Peiris Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, vol. I: A-Dh, The Pali Text Society, London 1960.
- Mellick 1993 = Sally Mellick, *A Critical Edition, with Translation, of Selected Portions of the Pāli Apadāna*, PhD dissertation (unpublished), University of Oxford, Oxford 1993.
- Mellick Cutler 1994 = Sally Mellick Cutler, *The Pāli Apadāna Collection*, «Journal of the Pali Text Society» 20 (1994), 1-42.
- Norman 1983 = Kenneth Roy Norman, *Pāli Literature. Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism*, Harrassowitz, Wiesbaden 1983.
- Pruitt 1999 = Ācariya Dhammapāla, *The Commentary on the Verses of the Therīs (Therīgāthā-Aṭṭhakathā. Paramatthadīpanī VI)* (1998), transl. by William Pruitt, The Pali Text Society, Oxford 1999<sup>2</sup>.
- von Hinüber 1997 = Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature* (1996), 1st Indian Edition, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1997.
- Walters 1995 = Jonathan S. Walters, *Gotami's Story*, in Donald S. Lopez Jr. (ed.), *Buddhism in Practice*, Princeton University Press, Princeton 1995, 113-138.

# Le Therī e Māra il Maligno: il buddhismo al femminile

*Daniela Rossella*

Proseguendo la sua analisi della condizione delle monache nel buddhismo antico, l'autore si propone di esaminare, di conserva, alcuni passi del Canone in *pāli* a tale riguardo.

*Therī Selā*. 57. «Non esiste salvezza in questo mondo: cosa credi di fare, stando sola? / I piaceri d'amore gusta adesso; dopo, non ti pentirai». // 58. «Asce e travi sono i piaceri, loro ceppi-di-boia ciò che ci compone; / piaceri d'amore tu li chiami, per me sono invece non-piacere. // 59. La voluttà, dovunque, è sgominata, dissipata la tenebra; / sappilo, o Maligno, o Sfinitore: sei spacciato» //.<sup>1</sup>

*Therī Somā*. 60. «Luogo arduo a conquistarsi è quello raggiunto dai sapienti: / non può guadagnarselo una donna, che ha solo due dita di cervello». // 61. «Che cosa c'entra l'esser donna se la mente è ben fissa, / salda la conoscenza per chi ha perfettamente inteso la dottrina?» // 62. [vd. v. 59] //.<sup>2</sup>

*Therī Khemā*. 139. «Tu sei giovane e bella, giovane e bello son io pure: / vieni, Khemā, a deliziarti con la musica dei cinque strumenti».<sup>3</sup> // 140. «Putrido, infetto, perituro, questo corpo mi fa schifo e vergogna: la sete di piacere è radicata. // 141. [vd. v. 58] // 142. [vd. v. 59] // 143. Voi, dementi, che alle fasi lunari vi prostrate e in mezzo al bosco coccolate il fuoco, / ignorate quel che davvero è il Vero, e pensate che questa sia purezza. // 144. Io mi prostro, invece, all'Illuminato, tra gli uomini il migliore, / sciolta del tutto da ogni sofferenza, realizzato il messaggio del Maestro» //.

1. Per il testo in *pāli* delle *Therīgāthā*, d'ora in poi *Thīg* (tradotte in inglese da Norman 1971) mi sono avvalsa di Oldenberg–Pischel–Norman–Alsdorf 1999. Ācariya Dhammapāla (1999, 87) commenta: «Being frightened in this way by the therī, Māra disappeared from there. And the therī remained in the Andha Grove during the daytime in the happiness of the acquisition of the fruition state [...]». Per la traduzione utilizzo il dizionario di Childers 1979 (1875).

2. Ācariya Dhammapāla (1999, 89) commenta: «This, then, is [the meaning] in brief: 'O evil one, whether it be a woman or a man, when the highest path is reached, one indeed comes into possession of Arahatsip'».

3. Segnala Pruitt (Ācariya Dhammapāla 1999, 175, n. 1): «According to PED [Pāli-English Dictionary, n.d.r.] *s.v. turīya*, this is usually referred to as comprising five kinds of special instruments».

*Therī Cālā*. 182. «Tenuta desta la consapevolezza, resa ogni facoltà perfetta, io, mendica, / ho realizzato la condizione di pace, la quiete degli affanni mentali, la felicità». // 183. «Chi t'ha suggestionato? Sei rapata, sembri un'asceta, / eppure non ti garbano gli eretici.<sup>4</sup> Sei un'imbecille: ma che diamine fai?». // 184. «Gli eretici, fuori da qui, s'accodano a visioni inconsistenti: / ignorano il *dhamma*, del *dhamma* sono incompetenti. // 185. È nato nella stirpe dei Sakya il Buddha, l'invitto; / lui m'ha insegnato il *dhamma*, che sradica le falsità: // 186. il dolore, la matrice del dolore e dal dolore la via di fuga, / il nobile ottuplice sentiero che porta a estinguere il dolore. // 187. Ascoltata la parola di lui, nel suo messaggio, lieta, ho preso dimora; / ottenuta è la triplice sapienza, il messaggio del Buddha è realizzato» // 188. [vd. v. 59] //.

*Therī Upacālā*. 189. «Ben desta la mente dalla chiara visione, resa ogni facoltà perfetta, io, mendica, / ho realizzato la condizione di pace, infrequentata dagli uomini esecrandi». // 190. «Perché non ami l'esser nata? Chi è al mondo brama i piaceri. / I piaceri d'amore gusta adesso; dopo, non ti pentirai». // 191. «Per ognuno che nasce c'è la morte, di mani e piedi il taglio, / assassinio, carcere e sventura; chi nasce, nasce per soffrire. // 192. È nato nella stirpe dei Sakya l'Illuminato, illeso da sconfitte; / lui m'ha insegnato il *dhamma*, che il nascere annienta // 193. [vd. v. 186] // 194. [vd. v. 187] // 195. [vd. v. 59]» //.

*Therī Sīsupacālā*. 196. «Una mendica ricca di virtù, dalle facoltà ben aggiogate, / certo è destinata a possedere la condizione di pace, insuperata, dolcissima». <sup>5</sup> // 197. «Piuttosto, fissa la mente là dove già abitasti un tempo: / presso gli dèi Tāvatiṃsa, Yama, Tusita, / Nimmānarati, Vasavatti...». // 198. «Gli dèi Tāvatiṃsa, Yama, Tusita, / gli dèi Nimmānarati e Vasavatti // 199. sempre di nuovo, vita dopo l'altra, devono fronteggiare un corpo, / e, incapaci d'evitare un corpo, incontrano la nascita e la morte. // 200. Tutto il mondo brucia, tutto il mondo è in fiamme, / tutto il mondo arde, tutto il mondo trema. // 201. Il Buddha m'ha insegnato il *dhamma*, saldo, senza uguali, inattingibile alla gente dappoco: / la mia mente ne è sazia. // 202. [vd. v. 187] // 203. [vd. v. 59]» //.

*Therī Uppalavaṇṇa*. [...] 230. «Giunta a un albero<sup>6</sup> dalla ben fiorita chioma, ai suoi piedi te ne stai sola soletta. / Non c'è nessuno a custodirti:<sup>7</sup> bimba, non temi forse qualche farabutto?». // 231. «Se pure centomila farabutti, come te, dovessero arrivare in torma, / neanche un pelo mi farebbero rizzare, né tremerei. E che spero di fare

4. Ācariya Dhammapāla (1999, 210) commenta: «[...] there are many doctrines in this world, and there are many founders of sects who are teachers of those [doctrines]».

5. Ācariya Dhammapāla (1999, 82) commenta: «[...] by nature it needs nothing to be added to it, like a wonderful flavour, and as a result it is of sweet flavour».

6. Ācariya Dhammapāla (1999, 82) commenta: «And here, the meaning is: a *sāla* tree».

7. Ācariya Dhammapāla (1999, 249-250) commenta: «[...] (*dutiyo*) means: you do not even have a companion (*sahāya-bhūto*) as guardian. Or, [it means:] no one is your equal (*dutiyo*) because of the perfection of your beauty».

tu da solo, Māra? // 232. Sparirò, o ti penetrerò nel ventre; / mi installerò fra le tue sopracciglia, e non vedrai che sto lì. // 233. Ho dominio completo sulla mente, realizzate ho le basi dei sovrumani poteri; / possiedo le conoscenze eccelse, il messaggio del Buddha è realizzato. // 234. [vd. v. 58] // 235. [vd. v. 59]» //.

1. *Bhikkhuni* Āḷavikā.<sup>8</sup> 1. Così ho udito. Un tempo il Beato dimorava a Sāvatti, nel parco di Jeta, nel boschetto conchiuso di Anāthapiṇḍika. // 2. Una volta la *bhikkhuni* Āḷavikā, vestitasi sul fare del mattino, presa la zimarra e la ciotola andò a Sāvatti in cerca d'offerte di cibo. // Vagato che ebbe a Sāvatti per la questua, dopo il desinare avuto in elemosina s'avviò verso la foresta oscura, desiderosa com'era di star sola. // 3. Allora Māra il maligno, smanioso di destare nella *bhikkhuni* Āḷavikā terrore, sgomento e tremiti, e determinato a strapparla dal suo stato di raccoglimento, // si piantò al fianco della *bhikkhuni* Āḷavikā e recitò una strofe: // [vd. Thīg v. 57] // 4. Sovvenne questo alla *bhikkhuni* Āḷavikā: // «Chi mai ha recitato questa strofe? Era un uomo o un non-uomo?». // 5. Sovvenne questo alla *bhikkhuni* Āḷavikā: // «Costui era Māra il maligno: è lui che ha recitato questa strofe, smanioso di destare in me terrore, sgomento e tremiti, e determinato a strapparmi dal mio stato di raccoglimento». // 6. Allora la *bhikkhuni* Āḷavikā, compreso ch'era Māra il maligno, lo rimbeccò con una strofe: // «Nel mondo esiste una salvezza: // grazie alla sapienza l'ho toccata con mano. // Maligno, signore degli ignavi, // questa via tu l'ignori. // [vd. Thīg v. 58]». // 7. «La *bhikkhuni* Āḷavikā m'ha smascherato!». E, mogio e abbacchiato, Māra il maligno filò via //.

2. *Bhikkhuni* Somā. 1. Siamo a Sāvatti. // Una volta la *bhikkhuni* Somā [...] 2. [...] s'avviò verso la foresta oscura per riposarsi nel caldo del meriggio. // Entrata nella foresta oscura nell'ora più torrida del giorno, si sedette ai piedi d'un albero. // 3. Allora Māra il maligno, [...] determinato a distrarla dalla meditazione, // si piantò al fianco della *bhikkhuni* Somā e recitò una strofe: // [vd. Thīg v. 60] // 4. Sovvenne questo alla *bhikkhuni* Somā: // [...] // 5. [...] «Costui era Māra il maligno [...] determinato a distrarmi dalla meditazione». // 6. Allora la *bhikkhuni* Somā [...] lo rimbeccò con una strofe: // [vd. Thīg v. 61] // è cosa certa: solo a chi pensa // “Sono una donna”, “Sono un uomo”, // oppure “Sono qualcos'altro” // solo a gente così Māra merita parlare». // 7. [...] Mogio e abbacchiato, Māra il maligno filò via //.

3. *Bhikkhuni* Gotamī. 1. Siamo a Sāvatti. // Una volta la *bhikkhuni* Gotamī [...] // 2. [...] si sedette ai piedi d'un albero. // 3. Allora Māra il maligno [...] recitò una strofe: // «Perché te ne stai qui sola soletta // col viso zozzo di lacrime come una a cui sia morto un figlio? // Sei penetrata, sola, qui nel bosco: // sarà mica che hai voglia d'un uomo?». // 4. Sovvenne questo alla *bhikkhuni* Kisāgotamī: [...] // 5. [...] «Costui

8. Il *Bhikkunī-saṃyutta*, d'ora in poi B-s, qui tradotto, rappresenta il quinto capitolo del *Sa-gātha-vagga* o ‘Sezione con le strofe’ e raccoglie dieci brevi raggruppamenti di versi ciascuno dei quali prende il titolo dal nome della monaca mendicante (*bhikkunī*) che interagisce con Māra. Per il testo in *pāli* mi sono avvalsa di Feer 1884.

era Māra il maligno [...]». // 6. Allora la *bhikkhunī* Kisāgotamī [...] lo rimbeccò con una strofe: // «Sono al di là della morte dei figli; // gli uomini, dunque, per me sono finiti. // Non soffro, non piango; // quanto a te, signor mio, non ti temo. // [vd. Thīg v. 59] // sconfitta l'armata della morte, // vivo senza influssi impuri». // 7. [...] Mogio e abbacchiato, Māra il maligno filò via //.

4. *Bhikkhunī* Vijayā. 1. Siamo a Sāvatti. // Una volta la *bhikkhunī* Vijayā [...] si sedette ai piedi d'un albero. // 2. Allora Māra il maligno [...] recitò una strofe: // «Tu sei giovane e bella, giovane e ragazzo son io pure: / vieni, Vijayā, a deliziarti con la musica dei cinque strumenti».⁹ // 3. Sovvenne questo alla *bhikkhunī* Vijayā: // 4. [...] // 5. [...] «Costui era Māra il maligno [...]». // Allora la *bhikkhunī* Vijayā [...] lo rimbeccò con una strofe: // «Forme, suoni, sapori, // e sfioramenti che suscitano foia // te li puoi tenere, // Māra: non servono a nulla, per davvero. // Putrida massa, // corrotta, peritura: // mi fa schifo e vergogna.¹⁰ // Le creature che nella forma vivono, // e quelle su ciò che è senza forma sussistenti, // e persino le purissime mète: // ovunque è dissipata la tenebra». // 6. [...] Mogio e abbacchiato, Māra il maligno filò via //.

5. *Bhikkhunī* Uppalavaṇṇā. 1. Siamo a Sāvatti. // Una volta la *bhikkhunī* Uppalavaṇṇā [...] // si sedette ai piedi d'un albero di Sāl in fiore. // 2. Allora Māra il maligno [...] recitò una strofe: // 3. «Sei venuta, accattona, // ai piedi d'un albero di Sāl fiorito al colmo, // e te ne stai tutta sola. // Nessuna bella cosa ti è compagna; // bimba, non temi forse che qualche farabutto // salti fuori dappresso?».<sup>11</sup> // 4. Sovvenne questo alla *bhikkhunī* Uppalavaṇṇā: // [...] // 5. [...] «Costui era Māra il maligno [...]». // 6. Allora la *bhikkhunī* Uppalavaṇṇā [...] lo rimbeccò con una strofe: // «Se pure centomila farabutti // dovessero qui saltar fuori, // neanche un pelo mi farebbero rizzare, e neppure rabbrivirei; // sono sola, Māra, ma non mi fai paura. // Sparirò, o ti penetrerò nel ventre; // potrei ficcarmi tra le tue sopracciglia // e non vedresti che sto lì. // Dominata la mente, // realizzate ho le basi dei sovrumani poteri;<sup>12</sup> // sono da ogni vincolo affrancata: // quanto a te, signor mio, non ti temo». // 7. [...] Mogio e abbacchiato, Māra il maligno filò via //.

6. *Bhikkhunī* Cālā. 1. Siamo a Sāvatti. // Una volta la *bhikkhunī* Cālā [...] // si sedette ai piedi d'un albero. // 2. Allora Māra il maligno [...] // si piantò al fianco della *bhikkhunī* Cālā e le disse: // «Che cosa non ti garba, accattona?». // «Signor mio, non mi garba la nascita». // «Perché non ami l'esser nata? // Chi è al mondo brama i piaceri.<sup>13</sup> // Chi t'ha ficcato in testa questa cosa: // “*Bhikkhunī*, non bramare la nascita?”». // 3. «Per ognuno che nasce c'è la morte, // chi nasce patisce assai dolori;

9. Cf. Thīg v.139.

10. Cf. Thīg v. 140.

11. Cf. Thīg vv. 230s.

12. Cf. Thīg vv. 231-33.

13. Cf. Thīg v. 190.

// carcere, assassinio, sventura:<sup>14</sup> // la nascita, proprio, non va amata. // Il Buddha ha reso chiaro il *dhamma*: // l'andar oltre la nascita; // per annientare tutto il dolore // Egli ha reso la verità la mia dimora. // Le creature che nella forma vivono, // e quelle su ciò che è senza forma sussistenti, // non hanno realizzato l'estinzione, // e ancora e ancora tornano in esistenze nuove». // 4. [...] Mogio e abbacchiato, Māra il maligno filò via //.

7. *Bhikkhunī* Upacālā. 1. Siamo a Sāvathī. // Una volta la *bhikkhunī* Upacālā [...] // si sedette ai piedi d'un albero. // 2. Allora Māra il maligno [...] // si piantò al fianco della *bhikkhunī* Upacālā e le disse: // «Accattona, dove vorresti nascere di nuovo?». // 3. «Signor mio, ma proprio da alcuna parte mi garberebbe rinascere». // 4. «Piuttosto, fissa la mente [vd. Thīg 197] // e godrai qualunque gioia per intero». // 5. «Gli dèi Tāvatiṃsa, [vd. Thīg 198] // sono avvinti dai vincoli di brama, // e ancora e ancora se ne vanno tra le grinfie di Māra. // Tutto il mondo brucia [vd. Thīg 200] // In ciò che è saldo, stabile, // inattingibile alla gente dappoco,<sup>15</sup> // impervio a Māra, in ciò la mente mia prende diletto». // 6. [...] Mogio e abbacchiato, Māra il maligno filò via //.

8. *Bhikkhunī* Sisupacālā. 1. Siamo a Sāvathī. // Una volta la *bhikkhunī* Sisupacālā [...] // si sedette ai piedi d'un albero. // 2. Allora Māra il maligno [...] // si piantò al fianco della *bhikkhunī* Sisupacālā e le disse: // «Accattona, di chi mai ti piace l'eresia?». // 3. «Signor mio, non mi va l'eresia di nessuno». // 4. «Chi t'ha suggestionato? Sei rapata, sembri un'asceta, / eppure l'eresia non ti garba. Sei un'imbecille: ma che diamine fai?». <sup>16</sup> // 5. «Fuori di qui ce n'è di eretici, // gente che si compiace di dottrine false: // il loro credo mi disgusta – // non conoscono il *dhamma*. // Lui, che è nato nella stirpe dei Sakya, // Buddha, essere senza uguali, // che ha soggiogato ogni cosa, ha scacciato Māra, // sotto ogni riguardo invitto, // libero da tutto, distaccato, // onnisciente, onnivedente, // capace d'estinguere l'intero *kamma*, // emancipato da ogni umano vincolo, // egli, Perfetto, è il mio maestro: // amo la sua dottrina». // 6. [...] Mogio e abbacchiato, Māra il maligno filò via //.

9. *Bhikkhunī* Selā. 1. Siamo a Sāvathī. // Una volta la *bhikkhunī* Selā [...] // si sedette ai piedi d'un albero. // 2. Allora Māra il maligno [...] // si piantò al fianco della *bhikkhunī* Selā e le recitò una strofe: // «Questa forma vivente chi l'ha fatta? // Dov'è il suo creatore? // Dove è sorta? // E come giunge al suo dissolvimento?». // 3. Allora la *bhikkhunī* Selā [...] // 4. [...] // 5. [...] lo rimbeccò con una strofe: // «Questa forma vivente non s'è fatta da sola, // né è cosa penosa da altri fatta; // per certe cause s'è composta, // al disgregarsi delle cause cessa. // Come un seme qualunque, // piantato in un campo, cresce // sia grazie al concorso della terra // sia

14. Cf. Thīg v. 191.

15. Cf. Thīg v. 201.

16. Cf. Thīg v. 183.

per l'umidità, // così gli aggregati, gli elementi corporei, // organi e oggetti dei sensi  
// per certe cause si son composti, // al disgregarsi delle cause cessano». // 6. [...] Mogio e abbacchiato, Māra il maligno filò via //.

10. *Bhikkhuni* Vajirā. 1. Siamo a Sāvatti. // Una volta la *bhikkhuni* Vajirā [...] // si sedette ai piedi d'un albero. // 2. Allora Māra il maligno [...] si piantò al fianco della *bhikkhuni* Vajirā e le recitò una strofe: // 3. «Quest'essere chi l'ha fatto? // Dov'è il suo creatore? // Dove è sorto? // E come giunge al suo dissolvimento?». // Allora la *bhikkhuni* Vajirā [...] // 4. [...] // 5. [...] // 6. [...] lo rimbeccò con una strofe: // «Perché ti struggi tanto circa l'essere? // Māra, rincorri dottrine inconsistenti: // c'è solo un cumulo di meri fattori, // un essere è impossibile trovare. // Solo per la somma delle diverse parti // si dice la parola "carro", / e così, parimenti, soltanto per presenza di aggregati // si parla di essere, ma è pura convenzione. // Il dolore insorge, // il dolore permane, // il dolore svanisce, // null'altro che il dolore insorge, // null'altro che il dolore si dilegua». // 7. [...] Mogio e abbacchiato, Māra il maligno filò via //.

In altra sede<sup>17</sup> ho avuto modo di segnalare brevemente le differenze a mio avviso salienti fra i canti delle monache e quelli dei monaci, ovvero il diverso modo di intendere il cammino e il vissuto che li ha condotti alla Liberazione: mi preme qui ricordare il tema degli ostacoli e delle tentazioni che le donne – ormai liberate<sup>18</sup> – hanno dovuto superare (e che narrano, o viene riportato, con accuratezza estremi), legati essenzialmente al fatto stesso di essere femmine e che le *therī* hanno affrontato e vinto con laborioso sforzo e pazienza benedettina, sostanzialmente ripudiando, appunto, il loro *itthibhāvo*.<sup>19</sup>

Questa "retorica della difficoltà" è frequentemente rappresentata da personaggi maschili – di sciocche o ingenuie, oppure di meschine intenzioni – che vorrebbero convincere le *therī* a non iniziare, o a interrompere, la loro corsa verso la Liberazione: maschi che ricordano loro di volta in volta, in sostanza, gli allettamenti del mondo o la pochezza della razza delle donne. Si instaura, dunque, un dialogo che dà spunto alle monache per parlare: per ribattere, certo, ma pure per alimentare quel soliloquio interiore che le porta a ribadire e incentivare la scelta compiuta e il traguardo raggiunto, anche a vantaggio di chi ascolta o legge. L'interlocutore viene così spiazzato sia per la sottigliezza argomentativa e speculativa della donna (si pensi alla risposta delle *bhikkhuni* Selā e Vajirā: trattati veri e propri), ma, talora soprattutto, dal dato di fatto; di conseguenza l'impertinente o recede, convinto,

17. Rossella 2013.

18. Hallisey 2015, VII.

19. Cf. Sponberg 1992, 8-24.



oppure batte in ritirata con il risultato d'aver rafforzato ciò che intendeva spezzare. Le risposte delle monache sono al contempo confessioni e affermazioni: non sempre smuovono, magari, l'intimo dell'interlocutore (certo non quello di Māra), ma destinano al ben più vasto pubblico degli aspiranti al *nibbāna* il rassicurante messaggio della possibilità di liberarsi *a prescindere*.

Il maschio perdente per antonomasia è, appunto, Māra; l'immagine precisa del *nibbāna* quale suo sgominamento definitivo è presente nelle Thīg, vv. 7 (Vīrā), 10 (Upasamā), 56 (Sukkā) e 65 (Bhaddā Kāpilāni) con allusione all'aver distrutto (*chindati, jayati*) lui (Māra: il suo nome in queste stanze compare sempre) con il suo elefante (*vāhanam*), nonché, per l'appunto, in modo più articolato, nei dialoghi sopra tradotti, ove, tranne che nel v. 231 della serie 230-235, al posto di Māra compaiono i suoi epiteti *pāpimā* e *antiko* (che ho tradotto con Maligno e Sfnitore), onde nasce il sospetto che quando la monaca interloquisce direttamente con lui senta il bisogno di essere il più circostanziata possibile nel definire le spregevoli qualità, e intenzioni, del dio, come si inferirebbe sempre dal v. 231, ove la *bhikkunī* paragona a Māra stesso i malviventi (*dhuttako*) che potrebbero assalirla.

In tali strofe il punto-chiave mi sembra il seguente: sono proprio le donne a ricalcare gli incontri-scontri vittoriosi che i testi canonici (ma anche extracanonici) attribuiscono al Buddha, e di essi seguono parzialmente anche lo schema.<sup>20</sup> Si tratta infatti di battibecchi a due, ossia duelli verbali e psicologici, che presuppongono, e lasciano immaginare, un vincitore e un vinto; si tratta insomma di situazioni a mio avviso ben diverse da quelle presentate dalle *Theragāthā* (d'ora in poi Thag).<sup>21</sup> Nella stragrande percentuale dei casi, non è con Māra, ma di lui, che si parla: Bhāradvāja (v. 177), per definire il Buddha, che è *sappañño* e *vīro*, spiega che egli vinse (*jayati*) Māra e il suo elefante (*savāhanam*); nella *gāthā* di Sela, l'illuminato è colui che ha sgominato l'armata di Māra (vv. 831 e 833, *mārasenā*) e che l'ha sopraffatto (839, *mārābbihhū*). Upāli (v. 253), parlando in prima persona, narra di essere prima caduto nel reame, o nella sfera, di Māra (*māravisayo*), ma di essersi poi liberato dalle trappole (*pāso*) del re della morte (*maccurājā*); nello stesso modo, Anuruddha (v. 893) confessa che un tempo si deliziava nel suo reame (*visayo*) ma grazie agli insegnamenti del Buddha ora è un liberato. Aṅgulimāla (v. 888) felicemente sa evitare il calappio (*pāso*) del dio; parimenti Rāhula (v. 298) dice di aver saputo recidere i vincoli (*bandhanam*) di Māra, e Aññakoṇḍāñña (v. 680) sostiene a sua volta che il meditante autentico può dirsi libero da essi (*mārabandhanam*). Abhibhūta (v. 256) esorta l'interlocutore (anonimo) a sgominare l'armata (*senā*) della morte (*maccu*) e Vaddha (v. 336) spiega di averla battuta, chiamando qui il dio con l'epiteto Namuci; Māluṅkyaputta ammonisce (v. 402) il suo (anonimo) interlocutore a non farsi

20. Guruge 1997.

21. Norman 1969.

spezzare (*bhañjati*) da Māra; Kāṭiyāna (v. 411) consiglia con vigore a se stesso di non lasciarsi sopraffare (*jināti*) dal signore della morte (*maccurājā*) e (416) a scrollarsi di dosso (*niddhamati*) Māra; Tālaputa, prima della liberazione, si chiede con angoscia quando infine riuscirà a sopraffare (*bhañjati*) Māra e la sua armata (v. 1095, *senā*) e alla fine del suo discorso compiange coloro i quali sono ancora sotto il controllo del dio (v. 1145, *māravaso*). Nandaka (v. 279) spregia il corpo, che sta dalla parte di Māra (*mārapakkho*) e (v. 281) definisce i folli come coloro sui quali Māra riesce a lanciare con successo i suoi lacci (*bandhanam*); chi ha abbandonato il proprio corpo, sostiene di conserva Kappa (571), non ha da temere neppure in vicinanza (*santikam*) del dio della morte (*maccurājā*), mentre chi ancora si dibatte nelle affezioni mentali (*kilesa*) senza fare affidamento agli insegnamenti del Buddha, spiega Pārāpariya (v. 932), combatte inutilmente la propria privata battaglia (*sasaṅgāmo*) con Māra. Più complessa è la storia di Vaṅgīsa (vv. 1209-1279), la cui disputa con Māra è nondimeno tutta mentale e vi manca – di nuovo – un vero scontro con il dio: il monaco, pur avendo già lasciato il mondo (*nikkhanto*), viene assalito da pensieri (*vitakko*) che ritiene inviati dal *kaṇho* (vv. 1209, 1213). La sua mente è ancora vittima di attaccamento (v. 1212, *nirato*), ammette Vaṅgīsa, eppure, apostrofando il maligno (v. 1213, *pāpimā*), gli dice d'essere in grado di sfidarlo e dunque la morte (*maccu*) non potrà seguirlo nel suo itinerario spirituale (*maggo*). Il progresso è tuttavia reso possibile dai reiterati insegnamenti del Buddha stesso, ossia colui che, fra le altre nobili gesta, ha saputo sconfiggere (*abhibhavati*) proprio il perfido sentiero (*ummaggapatho*) di Māra (v. 1242): grazie a ciò, il protagonista della storia, insieme con altri insigni discepoli, in definitiva è giunto alla liberazione. Una situazione solo apparentemente simile a quella rappresentata nelle Thīg dialogate si trova nella vasta requisitoria di Māhamoggallāna (Thag, vv. 1146-1208): dopo aver osservato che il buon religioso deve saper distruggere (*dāleti*, vv. 1146, 1148) e abbattere (*dhunāti*, v. 1147, 1149) l'armata (*senā*) della morte (*maccu*), e altresì vincere (*jayati*) Māra e il suo elefante con il suo elefante (*vāhanam*), alla fine Māhamoggallāna striglia (*tajjeti*) Māra (v. 1208), cosicché lo *yakkho*, scornato (*dummano*), svanisce (*antaradhāyati*). Questa messa in fuga fa seguito a un'articolata disamina della condotta e della morale del perfetto monaco, scontrandosi con il quale lui, il peccatore (vv. 1189, 1191, 1193, 1195, *kaṇho*), incontrerà (*nigacchati*) solo dolore (*dukkhaṃ*, vv. 1189-1203); tanto più Māra brucerà (*dahati*) se dovesse assalire (*āsajja*) il Tathāgata (v. 1205). Nelle stanze in questione non c'è dunque uno scontro fra tentatore e tentato: Māhamoggallāna ha chiare le idee sin dall'inizio e il suo confronto con Māra si risolve in una strenua ma pacata analisi dei possibili, ma per definizione vacui e inconsistenti, tentativi del dio di intromettersi nella vittoriosa marcia del *dhamma* e di chi lo rappresenta.

Ora, il *devo* della permanenza nel *samsāra* (più che della morte) e del desiderio (ovvero dell'*attagāho*) tenta invano di far arretrare le *bhikkunī* dalla condizione di liberate. Evidente la contraddizione di fondo: le *therī* hanno già raggiunto l'*ara-*

*battam*, né più le attende un *punabbhavo*, come reiteratamente affermano esse stesse nelle Thīg tramite espressioni diverse ma con pari vigore, e un arretramento è dunque inconcepibile. Ciò permette ancor più chiaramente di acclarare il senso e il portato di queste stanze: additare *bodhi* e *nibbāna*<sup>22</sup> (per quanto ineffabile) e mostrare, divulgandola, l'inutilità delle tentazioni nonché la vacuità degli stereotipi.

Māra, difatti, sul piano illocutorio-direttivo, non mostra neppure un briciolo di luciferina intelligenza, né rappresenta il male – piuttosto, la banalità del male – e la sua forza assertoria è nulla. È un povero diavolo che arranca, gonfio di pregiudizi e scarso (lui sì) di cervello, che ripete a pappagallo ossificati luoghi comuni; è il sedicente potentato senza potere, l'asso del sentito dire, il maestro delle idee riciclate, l'esperto del bla-bla misogino. Anche per questo il seguito perlocutorio è prevedibile: del tutto impermeabili al *mobbing*, le *therī* e le *bhikkhūnī* si scrollano di dosso il malandrino con una facilità tale che vien da chiedersi se, per dimostrare la fragilità del Signore del *samsāra*, lo strumento più agevole non sia proprio quello di ridicolizzarlo.

Come in drammi in miniatura – della forma drammatica peraltro presentano l'alternanza di prosa e versi – le stanze del B-s hanno uno schema fisso: sereno elemosinare della donna; intromissione dello sconosciuto che la tenta od offende; incertezza della monaca se l'intruso sia *manusso* o *amanusso*; disvelamento di Māra; replica per le rime da parte della donna; sparizione del Maligno, non tanto, a quel che appare, a seguito della risposta della *bhikkhūnī*, ma del fatto stesso di essere stato scoperto dopo un inutile tentativo di occultamento. E, a propria volta, la monaca sembra rassicurata dal fatto che si tratti del dio e non di un uomo: in tal modo, infatti, la loro vittoria dialettica ha spessore massimo. La ripetizione, nel B-s, di espressioni e immagini presenti nelle Thīg – contestualizzata in tale *frame* narrativo –, e nel B-s stesso, rientra certo nello stile delle scritture buddhiste, ma serve soprattutto a reiterare che i (presunti) punti deboli delle donne sono sempre ritenuti quelli – pochi, di scarsa consistenza e presentati con tediosa mancanza di fantasia – e, a quanto sembra, non si riesce a trovarne altri. Così, replicare con le stesse parole, almeno a volte, significa enfaticizzare al massimo la vacuità degli attacchi, perché a una domanda sciocca non si può rispondere che fornendo, sempre e di nuovo, la medesima replica. L'insegnamento del Buddha ha spazzato via stereotipi e menzogne: ma sono le monache, qui almeno, a dimostrarlo, sbaragliando Māra proprio come l'Illuminato fece.

22. «Originally nirvana and *bodhi* refer to the same thing: they merely use different metaphors for the experience»: Gombrich 2006, 66 e 132-133. In questa sede si intende naturalmente il *nibbāna saupādisesa*.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

B-s = *Bhikkunī-samyutta*, il quinto capitolo del *Sagātha-vagga*; si veda Feer 1884.  
Thīg = *Therīgāthā*; si veda Oldenberg–Pischel–Norman–Alsdorf 1999.

### *Fonti secondarie e traduzioni*

- Ācariya Dhammapāla 1999 = Ācariya Dhammapāla, *The Commentary on the Verses of the Therīs. Therīgāthā-Aṭṭhakathā. Paramatthadīpanī VI* (1998), transl. by William Pruitt, The Pali Text Society, Oxford 1999.
- Childers 1979 = Robert Cæsar Childers, *Dictionary of the Pali Language* (1875), Cosmo, New Delhi 1979.
- Feer 1884 = M. Léon Feer (ed.), *The Samyutta-Nikāya of the Sutta-piṭaka*, part I: *Sagātha Vagga*, published for The Pali Text Society by Henry Frowde, London 1884.
- Gombrich 2006 = Richard Gombrich, *How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, Routledge, London–New York 2006.
- Guruge 1997 = Ananda W. P. Guruge, *The Buddha's Encounters with Mara the Tempter. Their Representation in Literature and Art*, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka 1997.
- Hallisey 2015 = Charles Hallisey (transl.), *Therīgāthā. Poems of the First Buddhist Women*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)–London 2015.
- Norman 1969 = Kenneth Roy Norman (transl.), *The Elders' Verses*, vol. I: *Therīgāthā*, published for The Pali Text Society by Luzac & Co., London 1969.
- Norman 1971 = Kenneth Roy Norman (transl.), *The Elders' Verses*, vol. II: *Therīgāthā*, published for The Pali Text Society by Luzac & Co., London 1971.
- Oldenberg–Pischel–Norman–Alsdorf 1999 = Hermann Oldenberg, Richard Pischel (eds.), *The Thera- and Therī-Gāthā (Stanzas Ascribed to Elders of the Buddhist Order of Recluses)* (1883), Second Edition with Appendices by K. R. Norman, L. Alsdorf, The Pali Text Society, Oxford 1999.

- Rossella 2013 = Daniela Rossella, *Women Sing the Nirvāṇa. Poetry and Faith in the Therīgāthās*, in Giuliano Boccali, Elena Mucciarelli (eds.), *Stylistic Devices in Indian Literature and Arts*, Cisalpino, Milano 2013, 179-188.
- Sponberg 1992 = Alan Sponberg, *Attitude Toward Women and the Feminine in Early Buddhism*, in José Ignacio Cabezón (ed.), *Buddhism, Sexuality and Gender*, State University of New York Press, Albany 1992, 3-36.



Asceti e termitai.  
A proposito di *Buddhacarita* 7, 15

*Antonio Rigopoulos*

*C'era un indiano di nome Valmichi  
che profferiva furiosi emistichi  
tutto sepolto da grossi formichi  
e «Mara Mara» gridava pentito  
dopo aver fatto per anni il bandito.  
(De Benedetti 2002, 124)*

Nell'immaginario indiano i termitai (*valmīka*),<sup>1</sup> spesso impropriamente denominati formicai, sono luoghi prediletti dagli *yogin* e il nesso che collega gli uni agli altri è ben documentato in letteratura. Esso s'inquadra nella più generale *fuga mundi* dell'asceta, nel suo rigetto dell'*habitat* umano (*kṣetra*) e nella sua volontà di reintegrarsi alla natura, assimilandosi al dominio della selva (*vana*).<sup>2</sup> I termitai sono infatti associati al *vana*, la loro presenza essendo una caratteristica delle aree silvane. Nelle cosiddette *Upaniṣad* della rinuncia (*saṃnyāsa*) il termitaio è uno dei luoghi che il sommo rinunciante (*paramahansa*) è chiamato a eleggere a sua momentanea dimora, generalmente per trascorrervi la notte.<sup>3</sup> In *Jābāla Upaniṣad* 71, un testo databile intorno ai primi secoli della nostra era, si legge:

Egli, stando temporaneamente in case abbandonate, in templi, su mucchi di fieno, *presso termitai*, ai piedi degli alberi, in botteghe di vasai, in sale ove si pratica l'oblazione nel fuoco, lungo le sponde sabbiose dei fiumi, in grotte di montagna, in dirupi, nelle cavità degli alberi, presso cascate o in campi aperti, vive senza fissa dimora.<sup>4</sup>

1. Sui termitai e la loro rilevanza mitica e simbolica, si veda anzitutto la monografia di König 1984. Sulle mitologie del termitaio si veda anche Eichinger Ferro-Luzzi 1987.

2. Sulla distinzione tra *vana* e *kṣetra* e la loro relazione simbiotica, si veda Sontheimer 2004, 353-382. Si veda anche Kulke 2005, 273-282.

3. In relazione al *topos* del dimorare in luoghi appartati e solitari, si veda *Bhagavadgītā* 6, 10b; 13, 10cd; 18, 52a. In *Bhagavadgītā* 12, 19c, Kṛṣṇa afferma che il devoto che gli è caro è uno senza dimora.

4. *śūnyāgāra-devagrha-tṛṇakūṭa-valmīka-vṛkṣamūla-kulāśālā-agnihotraśālā-nadīpulina-girikuhara-kandara-koṭāra-nirjvara-sīhanḍīleṣv aniketavāsī* //. Il rinunciante è uno che non ha casa e i luoghi in cui transitoriamente sosta sono fuorimano e spesso anche impervi; per dei paralleli, si veda *Laghusaṃnyāsopaniṣad* 22; *Aśramopaniṣad* 102; *Nāradaṣarīrājakoṭiṣad* 154; *Bhikṣukopaniṣad* 236.

Il lungo composto rende ugualmente possibile intendere che il rinunciante se ne stia *nei* termitai. Essi infatti possono crescere fino ad altezze considerevoli, al punto tale che un uomo può facilmente rifugiarsi al suo interno.

Eccezione alla regola che vuole l'asceta sempre *in itinere* quale *parivrājaka* (lett. 'vagabondo'), vari testi ci offrono la descrizione di *yogin* la cui protratta immobilità finì per trasmutarli in coni di termitaio: l'identificazione col termitaio è volta a esaltarne l'ardore ascetico (*tapas*) e lo sprofondamento contemplativo (*samādhi*), l'immedesimazione nel principio trascendente. Così l'immobilità dell'asceta-termitaio è emblema della liberazione (*mokṣa*), della cessazione della sofferenza. Essa contrasta con l'incessante mobilità delle termiti, emblema dell'andirivieni *samsārico*, inconcludente e doloroso. Fisso come una pietra, il sommo asceta è sottratto a ogni vestigia e pensiero d'umanità.<sup>5</sup> Si pensi a Vālmīki, l'*ādikavi* cui si ascrive la composizione del *Rāmāyaṇa*: egli è, letteralmente, 'quello del termitaio', che gli sarebbe concresciuto tutt'intorno al corpo in seguito a lunghissima, immobile ascesi. La leggenda contenuta nell'*Adhyātmarāmāyaṇa* (2, 6, 65 ss.), un testo databile tra XIV e XV secolo, narra che egli fosse stato in passato un bandito di nome Ratnākara. Dopo molti anni di furti e violenze, egli giunse a pentirsi delle sue malefatte grazie all'incontro nella selva con dei saggi brāhmaṇi. Questi lo istruirono a rimanere lì ove si trovava e a dedicarsi alla ripetizione di *marā marā* (lett. 'morto'), la reiterazione delle due sillabe *ma* e *rā* dando luogo alla pronuncia del nome di Rāma. Dedicatosi per anni all'ininterrotta ripetizione del nome santo nella più assoluta immobilità, egli venne a essere completamente ricoperto da un termitaio. In virtù di tale eccellenza ascetica egli fu dunque rinominato Vālmīki.<sup>6</sup>

Analogamente, merita d'essere ricordato l'episodio di *Mahābhārata* 3, 122 ove si narra che l'asceta Cyavana stette immobile per così lungo tempo che le termiti della foresta lo ricoprirono interamente costruendogli un termitaio tutt'intorno.<sup>7</sup> Un giorno accadde che la principessa Sukanyā, che si trovava a passare di lì, scorse dei luccichii nel cono del termitaio e vi si avvicinò incuriosita. Scambiando il bagliore degli occhi dell'asceta per delle lucciole o qualcosa di simile, la giovane – in seguito

5. L'immobilità (*sthairya*) è uno dei poteri (*vibhūti*) dello *yoga*. Come si legge in *Yogasūtra* 3, 31: 'L'immobilità procede [dal concentrare la disciplina] sulla vena della tartaruga'. Vyāsa commenta: 'Nel petto [...] c'è la vena a forma di tartaruga. Fissando in questa la disciplina si ottiene lo stato di immobilità, paragonabile a quello del serpente o della iguana'; Pensa 1978, 162. È sintomatico che l'immobilità dello *yogin* sia equiparata a quella del serpente. La tartaruga (*kūrma*) è simbolo della fissità della terra (*Śatapathabrāhmaṇa* 7, 5, 1, 2) nonché della ritrazione (*pratyāhāra*) dei sensi dai loro oggetti (*Bhagavadgītā* 2, 58).

6. Sulla significatività della foresta nel *Rāmāyaṇa* di Vālmīki e, più in generale, nell'epica sanscrita, si leggano Lutgendorf 2000 e Lee 2000.

7. Sempre in tema di prodigiosa staticità, in *Mahābhārata* 12, 253, 20-46 si narra che l'asceta Jājālin stette così a lungo immobile che una coppia di uccelli fece il nido sulla sua testa. Si veda anche *Bṛhatsamnyāsopaniṣad* 262, che riprende *Yogavāsīṣṭha* 5, 51, 33 e 5, 51, 35.



destinata a diventare sua moglie – glieli trafisse orribilmente con delle spine acuminate.<sup>8</sup>

La colleganza e finanche l'identificazione tra asceta e termitaio non è ristretta all'ambito hindū giacché è un *topos* dell'ascetica indiana in generale. È così che nella colossale scultura jaina del X secolo di Śravaṇa Beḷgoḷa, in Karnataka, il santo *digambara* Bāhubali – ritto in piedi, nudo, con le braccia lungo i fianchi (*kāyotsarga*) – ha il corpo avvolto da rampicanti e i piedi attornati da conici di termitaio, da cui fuoriescono serpenti.<sup>9</sup> Ugualmente significativo è che ci si imbatta in narrazioni di santi ṣūfi che risiedono in termitai, dai quali essi sprigionano tutta la loro potenza ascetica.<sup>10</sup>

Da tempo immemorabile il termitaio è reputato essere un luogo sacro.<sup>11</sup> Leggende pastorali e tribali narrano di dèi e dee che si manifestano per la prima volta fuoriuscendo da un termitaio o che misteriosamente svaniscono al loro interno, giacché esso è concepito come la loro dimora.<sup>12</sup> Si pensi al santuario di Tīrupati in Andhra Pradesh: qui il dio Veṅkaṭeśvara ('Signore della collina Veṅkaṭa') si sarebbe originariamente palesato emergendo da un termitaio. La catena delle sette colline di Tīrupati è detta costituire il corpo del divino serpente Śeṣa, il re dei *nāga*, sul quale Viṣṇu ovvero Veṅkaṭeśvara riposa assorto nel sonno dello *yoga* (*yoganidrā*). Le colline di Tīrupati sono anche credute rappresentare le teste del serpente cosmico.

Nella religiosità popolare il termitaio – in virtù della forma e dell'inerente potenza d'accrescimento –<sup>13</sup> è percepito come il prototipo della montagna sacra.<sup>14</sup> A motivo della sua forma conica esso è anche assimilato al ventre di una donna incinta, istituendo in tal modo uno stretto legame con l'idea di fertilità. Di fatto, il termitaio si configura quale un canale di comunicazione tra il mondo dei vivi e il mondo dei morti, collegando il mondo umano con il mondo divino/demoniaco ctonio. I reticoli dei suoi condotti sono immaginati condurre alle dimore sotterranee degli

8. La lucentezza degli occhi dell'asceta così come la luminosità del suo corpo sono indizi del suo straordinario accumulo di calore ascetico. Esso è creduto renderlo in grado di compiere qualunque prodigio.

9. Pal 1994, 157-158.

10. Green 2004, 229-231.

11. Non è un caso che in *Mānavadharmasāstra* 4, 46 si faccia divieto di orinare su un termitaio.

12. Si veda Sontheimer 1989, 188-192; Feldhaus 2014, 304, 313-314.

13. Una massima del *Mānavadharmasāstra* (4, 238) sentenza: 'Si cumuli merito in modo graduale così come le termiti cumulano un termitaio, senza nuocere ad alcun essere, così da assicurarsi un accompagnatore nell'altro mondo' (*dbarmaṃ śanaīḥ saṃcīnyād valmikam iva puttikāḥ / paraloka-sahāyārthaṃ sarvabhūtānyapīdayan //*). Analogamente, nel *Sigālovādasutta* (*Dīgha Nikāya* 31) del canone buddhista in lingua pāli si legge che la ricchezza di chi è saggio e virtuoso viene accrescendosi allo stesso modo di un termitaio.

14. Si veda Irwin 1982.

antenati (*pitṛ*): questa è la ragione per cui cibi e bevande sono versati all'interno dei termitai quali vere e proprie oblazioni sacrificali.

Specialmente importante è l'associazione dei termitai con i serpenti, documentata sin dal periodo vedico (*R̥gveda* 4, 19, 9; *Atharvaveda* 2, 3, 3). In *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4, 4, 7, ad esempio, si legge: 'Come la pelle di un serpente, morta e abbandonata, giace su un termitaio, così giace questo corpo'.<sup>15</sup> Una caratteristica della religiosità sia folklorica che tribale è la venerazione dei conici delle termiti come dimora dei *nāga*, esseri divini o anche demoniaci recanti le sembianze del cobra, nell'India del sud spesso identificato con una forma della dea (*devī*) o di Śiva.<sup>16</sup> Grazie all'umidità e alla ventilazione dei loro cunicoli, i termitai sono luoghi ideali per i serpenti e non a caso sono anche chiamati 'casa dei serpenti' (*ahinilaya*).<sup>17</sup> In oc-

15. *Tadyathā 'hinirvāyanī valmīke mṛtā pratyastā śayīta / evam evedaṃ śarīraṃ śete //*. Nel canone buddhista in lingua pāli, *locus classicus* in riferimento al termitaio – simbolico del corpo umano – è al *nāga* che lo inabita – simbolico del monaco che ha reciso ogni attaccamento – è il *Vammikasutta* (*Majjhīma Nikāya* 23); per una traduzione italiana si veda Neumann–De Lorenzo 1907, vol. 1, 221-224. Su *nāga* e termitai nella letteratura dei *Jātaka* si veda Vogel 1972, 28, 132-165. Per una disamina delle occorrenze più significative di *vammika* nel canone pāli, si veda Rhys Davids–Stede 1986, 602, col. 1. In proposito, si veda anche *Visuddhimagga* 183, 304, 446. In ambito jaina, oltre all'evidenza costituita dalla colossale scultura di Śravaṇa Belgōḷa si segnalano diverse narrazioni in cui compaiono termitai e serpenti. Per un episodio relativo alla vita di Mahavīra, si veda Stevenson 1915, 120.

16. Nell'iconografia i *nāga* sono rappresentati con la metà superiore del corpo in forma umana e quella inferiore in forma di serpente, con la testa ricoperta da un cappuccio su cui recano una gemma sfolgorante (*manī*) reputata emettere raggi che causano l'arcobaleno ed essere così potente da resuscitare i morti. Il loro mondo ctonico, il *Nāgaloka*, è un luogo che richiama gli splendori dei palazzi reali dell'India urbana giacché è ripieno d'oro e di gemme preziose, di favolosi tesori. Nel *Mahābhārata* (1, 3, 85 ss.; 14, 55-57) si narra la storia di Uttan̄ka che insegue il *nāga* Takṣaka che gli aveva rubato i preziosi orecchini: col suo tesoro il *nāga* ripara nel *Nāgaloka*, accedendovi da un termitaio. E nel *Meghadūta* di Kālidāsa è dal picco Valmīka/Termitaio che è detto promanare l'arco di Indra ossia l'arcobaleno (1, 15b: *valmīkāgrāt prabhavati dhanuḥ khaṇḍam ākhaṇḍalasya*). Nella bella resa di Giuliano Boccali: 'Come fascio di riflessi di gemme, seducente, ecco, davanti a te dalla punta Valmīka (= uno dei picchi del Rāmagiri) sorge un tratto dell'arco d'Indra'; Boccali 2002, 48-49. La connessione dei *nāga* con l'ascesi e lo *yoga* è ben documentata, tanto nel mito quanto nell'iconografia. Ad esempio, otto *nāga* adornano il corpo di Śiva Yogeśvara e *nāga* dal cappuccio dilatato vigilano sulla meditazione del Buddha e di Pārśvanātha. Sui *nāga* si legga anzitutto la monografia di Vogel 1972. Si vedano poi Piantelli 1996 e Allocco 2013. Come il *Nāgaloka*, anche il termitaio è creduto essere il ricettacolo di ogni ricchezza. Simili alla storia riportata da Erodoto (*Hdt* 3, 102-105) delle formiche (*pipilikā*) che scavano l'oro, vi sono leggende pastorali e tribali sui termitai quali scrigni di tesori (ad esempio pecore: il "tesoro" dei pastori). Sulla persistenza di tali credenze, si veda il recente articolo del «Coastal Digest» relativo a una località in Karnataka: *Bantwal: "Treasure Hunters" Dig Anthill; Devotees Set Up a Naga-katte* (<http://coastaldigest.com/index.php/news/71608-bantwal-treasure-hunters-dig-anthill-devotees-set-up-a-naga-katte>).

17. Si osservi che il serpente, proprio come il sommo asceta, elegge a sua temporanea dimora una "casa" fatta da altri. Sul nesso tra serpenti e termitai si veda Vogel 1972, 28-30. Per una disamina delle fonti testuali, si veda Allocco 2009, 29-31, 49-71, 134-151, 196-204, 522-538. Si veda altresì Eichinger Ferro-Luzzi 1987, 84-98; Masilamani-Meyer 2004, 49-50, 141.

casione della festa pan-indiana di Nāgapañcamī – che ricorre il quinto giorno della metà chiara del mese lunare di *śravaṇa* (luglio-agosto) – ai *nāga* reputati abitare nei termitai è reso culto con l’offerta di cibo, frutta e soprattutto di latte, che viene ritualmente versato nelle aperture dei con. I *nāga* e i serpenti in generale sono ritenuti essere ghiotti di latte: alla messa in relazione col latte contribuisce forse l’apparenza lattiginosa del serpente prima della muta.<sup>18</sup>

Molti sono i racconti, di oggi e di ieri, che narrano di serpenti divini risiedenti all’interno di termitai, che di tanto in tanto concederebbero il loro *darśana*, la loro beatifica visione. Un caso in cui mi sono di recente imbattuto riguarda il villaggio di Puttaparthi in Andhra Pradesh, ed è relativo alla seconda metà degli anni quaranta del secolo scorso. Un meraviglioso serpente con una gemma sfolgorante sul capo sarebbe stato avvistato all’interno di un termitaio sito in un angolo del tempio del celebre *guru* Sathya Sāi Bābā (1926-2011), che egli stesso avrebbe onorato e nutrito con offerte di latte e frutta. Ma ascoltiamo la testimonianza di Vijayakumari, allora una giovane devota del Bābā:

Swami told us that, in a snake-pit<sup>19</sup> in a corner of the *Mandir*, there lived a big snake, which was quite aged. Dazzling light was, sometimes, emitted from that pit because of the gem (*Manickyam*) that was on the hood of this old serpent. In the subsequent days, He once showed it to us through an opening in the pit. It gave *darshan* to us in all its five hoods. Its body was golden-hued. Though it was a poisonous creature, it looked very beautiful. Without Swami’s permission, nobody was allowed to go anywhere near the pit. The snake pit was also very high. Swami used to offer milk and fruits to that serpent king every day. What good fortune it was.<sup>20</sup>

La divinità serpentiforme creduta abitare nel termitaio è spesso immaginata nascere al suo interno. D’altro canto, il termitaio stesso è concepito quale epifania divina: il suo lento emergere dal terreno è assimilato all’eruzione del *linga*, il simbolo aniconico del dio Śiva, ovvero all’eruzione della dea. La divinità del termitaio è anche identificata con Kṛṣṇa e non a caso la manifestazione di Kṛṣṇa Gopāla quale serpente trova il suo paradigma nella mitologia del monte Govardhana. Come è stato osservato da Günther-Dietz Sontheimer:

18. L’idea che i serpenti siano attratti dal latte e se ne nutrano è diffusa presso molte culture e anche nel nostro paese; si veda Di Nola 1976, 38. In verità i serpenti, come tutti i rettili, bevono acqua.

19. In realtà non si tratta di una fossa o di una buca nel terreno ma per l’appunto di un termitaio, *puṭṭa* in lingua telugu. Non a caso, la testimone sottolinea come questo fosse «very high», ‘molto alto’.

20. Vijayakumari 1999, 93-94. Si veda anche Peddabottu 2013, 181. Va segnalato come in diverse circostanze il Sathya Sāi Bābā abbia identificato se stesso con dei serpenti (= Nāga Sāi), anche risiedenti all’interno di termitai; Kasturi 1980, 84-85; Balu 1981, 60-61; Vijayakumari 1999, 56-57; Padmanaban 2000, 168, 237, 277, 307, 327, 375, 564.

«This Govardhana is but an anthill», says one of the antagonists of Kṛṣṇa in the *Harivaṃśa*. The Kṛṣṇa who saved the cattle and the Ābhīra cowherds, was, as Ch. Vaudeville has shown, originally a spirit of the mountain, simultaneously living amongst the cowherds in human form. [...] Local traditions in Govardhana [...] say that Kṛṣṇa lived in the mountain in the form of a snake.<sup>21</sup>

Significativa è la connessione del termitaio col sacrificio (*yajña*), che rimonta al periodo vedico. La terra dei termitai era impiegata nei rituali solenni dell'*agnicayana* e dell'*agnyādhya*, come anche in occasione dei riti di consacrazione regale, i *rājasūya* (*Śatapathabrāhmaṇa* 6, 3, 36; 16, 1, 2, 10; *Baudhāyanaśrautasūtra* 10, 1).<sup>22</sup> In particolare, il termitaio era valorizzato quale il ricettacolo di quel tesoro che sono i resti (*ucchiṣṭa*)<sup>23</sup> del sacrificio (*Taittirīyabrāhmaṇa* 3, 7, 2, 1) ed era associato al gran dio Prajāpati in cui sacrificio, sacrificatore e oggetto del sacrificio coincidono (*Taittirīyasamhitā* 5, 1, 2, 5; *Taittirīyabrāhmaṇa* 3, 7, 2, 1).

Nei miti che si incentrano sul termitaio esso è pensato quale vera e propria arena sacrificale. Queste narrazioni prevedono infatti un episodio violento con spargimento di sangue, nel quale la divinità che ha sede nel termitaio è attaccata e ferita da un agente umano o divino. Il serpente incarna il sacrificio quale rinascita dalla morte, giacché sbarazzandosi della pelle vecchia e riemergendo a vita nuova il *nāga* è il resto di se stesso. Tale resto è l'essenza del sacrificio in quanto costituisce il seme della vita che si rinnova.<sup>24</sup> La divinità del termitaio è perciò destinata a rimanifestarsi in futuro. Spesso la sua definitiva presenza in mezzo agli uomini è ritualmente acquisita con la consacrazione di un tempio quale sua (nuova) dimora, suggellando così l'assimilazione di una divinità d'origine pastorale o tribale nell'alveo della *bhakti* e finanche del *brāhmaṇesimo*.

Accanto al serpente, un altro animale presente nelle mitologie del termitaio è la vacca (*go*): essa rappresenta Kāmadhenu, la vacca divina che esaudisce ogni desiderio, ed è altresì una forma della dea.<sup>25</sup> Un motivo ricorrente in questi miti è che la vacca spande il suo latte sopra il termitaio ovvero offre il suo latte al serpente che,

21. Sonthheimer 2004, 371. Si vedano anche Vaudeville 1980, 5; Vaudeville 1989, 105-125; Vaudeville 1992, 3-10. Anche in *Mahābhārata* 2, 38, 9 il monte Govardhana è paragonato a un termitaio.

22. Ai fini della purificazione personale *Vasiṣṭhadharmasūtra* 6, 17 vieta l'utilizzo della terra dei termitai così come di quella tratta da sotto un tempio, presumibilmente in quanto ritenuta sacra.

23. Sulla nozione di *ucchiṣṭa*, si veda Gnoato 1991.

24. Sul rapporto tra termitaio e sacrificio, si veda Shulman 1978, 107-137; Eichinger Ferro-Luzzi 1987, 77-83, 113-121; Craddock 1994.

25. Su ciò si veda la monografia di Eichinger Ferro-Luzzi 1987.

fuoriuscito dalla sua dimora, avidamente se ne nutre attaccandosi alle sue mammelle.<sup>26</sup> In tal modo la presenza divina è palesata ai pastori e ai futuri devoti (*bhakta*).<sup>27</sup>

Dato tale contesto simbolico, è del tutto evidente che l'asceta che se ne stia all'interno di un termitaio ovvero che si assimili a esso è in tutto e per tutto equiparato a una divinità: né più né meno del *nāga* che è creduto fargli compagnia, egli assume a *status* sovrumano. Orbene, in relazione al nesso tra asceta e termitaio particolare interesse riveste una strofe del *Buddhacarita* ('Gesta del Buddha'), il celebre poema (*mahākāvya*) di Aśvaghōṣa (I sec. d. C.), di cui com'è noto ci sono pervenuti solo i primi quattordici canti nell'originale sanscrito. Si tratta della strofe 15 del canto settimo, relativa all'ingresso del futuro Buddha nella foresta d'asceti (*tapovanapraveśā*). Qui egli incontra vari tipi di anacoreti – da identificarsi quali *vānaprasthin* –<sup>28</sup> e ne osserva le pratiche ascetiche volte all'ottenimento delle gioie del paradiso (*svarga*; 7, 20-21, 48). Il futuro Buddha, pur col dovuto rispetto, le stigmatizza come insoddisfacenti e di poco conto giacché esse hanno insita la rinascita e il dolore (*duḥkha*), mentre unico fine non può che essere la liberazione (*mokṣa*, *apavarga*), ossia il definitivo affrancamento dal divenire *saṃsārico*. Uno degli anacoreti riconosce la verità delle sue parole e perciò lo invita a recarsi presso l'eremo del maestro Ārāḍa Kālāma (7, 54-55).<sup>29</sup>

La strofe che qui ci interessa è parte di una spiegazione più ampia che un asceta *brāhmaṇo* offre al futuro Buddha in relazione ai vari tipi di asceti e al loro frutto (7, 14-18). Dopo aver premesso che secondo i sacri testi il sostentamento dei saggi consiste in cibo che non provenga da villaggi, di quanto cresce nell'acqua e di foglie, acqua, frutti e radici, egli passa a illustrargli le numerose e differenti vie d'asceti. Tali

26. In India si danno molte testimonianze su questo fenomeno, cui invero si stenta a credere. Assai circostanziato è il resoconto fornito nel 1944 dal capitano della *Indian Cavalry* Freddie Guest (1896-1962), di stanza a Bangalore; Guest 1959, 219 (con bella illustrazione di Tom Barnard tra le pp. 96-97, dal titolo *An unusual Spectacle*). Eccone uno stralcio: «In the early morning light [...] I saw a cow in milk transfixed to the ground by the efforts of a full-sized cobra which had wound its body around the two hind legs of the cow making it completely immobile and, with one of the udders in its mouth, was suckling the cow of its milk. My horse suddenly became aware of the snake and immediately went into the most awful fit of trembling [...]. As soon as I recovered from my astonishment I gave a crack of the whip which went off like a pistol shot. It startled the snake which unwound itself in a second and was away in a flash. [...] The story certainly enlivened the breakfast party that morning [...]. Everyone thought it a tall story which I put on especially for visitors but I can vouch for the truth of it».

27. Per l'esame di un caso specifico, si veda Rigopoulos 2014. Si vedano altresì Sontheimer 2004, 380-381, n. 80; Masilamani-Meyer 2005, 108-109.

28. È significativo che essi si trovino nella foresta d'asceti insieme alle proprie mogli; si veda *Buddhacarita* 7, 3.

29. Per un confronto tra il *Buddhacarita* e il *Rāmāyaṇa*, volto a mostrare come Aśvaghōṣa scientemente opponga il superiore *dharma* buddhista a quello *brāhmaṇico*, si veda Hildebeitel 2006, 247-254 (sul canto 7, cf. 248-250).

vie sono inseparabili dai modi assolutamente peculiari che gli asceti hanno di procacciarsi il cibo. La reintegrazione al dominio della natura comporta infatti l'*imitatio* del comportamento animale, specie nel modo di mangiare, e ciò ci è testimoniato trasversalmente tanto nelle fonti hindū quanto in quelle buddhiste e jaina.<sup>30</sup>

Vengo dunque a esaminare la strofe 7, 15 comparando le principali edizioni e traduzioni che di essa sono state proposte nel corso degli anni. Nella pionieristica *editio princeps* di Edward Byles Cowell del 1893,<sup>31</sup> basata su tre manoscritti nepalesi assai tardi, il testo recita:

*uñchena jīvanti khagā ivānye  
tṛṇāni ke cin mṛgavac caranti /  
ke cid bhujāṅgaiḥ saha vartayanti  
valmīkabhūtā iva mārutena //*<sup>32</sup>

Allo stesso Cowell si deve la prima traduzione inglese del *Buddhacarita*, che apparve l'anno seguente, nel 1894. Ecco la sua resa della strofe:

Some live like the birds on gleaned corn,  
others graze on grass like the deer,  
others live on air with the snakes,  
as if turned into ant-hills.<sup>33</sup>

Sulla scorta dell'edizione del Cowell, nel 1912 Carlo Formichi dava alle stampe la sua bella traduzione italiana del *Buddhacarita*. Ecco la sua resa della strofe 7, 15:

Alcuni vivono, come gli uccelli, di chicchi di grano  
spigolato;  
altri, come le gazzelle, brucano erbe;  
altri ancora, facendo compagnia ai serpenti,

30. Come si legge in *Baudhāyanadharmasūtra* 3, 2, 19: 'Il muoversi attorno insieme agli animali selvatici e lo stare soltanto con loro, sostenendosi alla maniera loro: questa è in tutt'evidenza la via che conduce al paradiso'. Sull'*imitatio* animale, anche di cervi e uccelli, si veda Olivelle 2008c, 91-100.

31. Nel 1892, Sylvain Lévi pubblicò una prima disamina del *Buddhacarita* e la traduzione francese del primo capitolo. Tuttavia, venuto a conoscenza che il Cowell aveva già portato a termine l'*editio princeps* del poema desistette dal proporre la sua pubblicazione del testo sanscrito; Lévi 1892, 201-236.

32. Cowell 1893, 56. Questa, come tutte le strofe del capitolo settimo, è in metro *upajāti*, il quale consta di undici sillabe per ogni quarto. Si tratta del metro di gran lunga più utilizzato nel *Buddhacarita*, specie nella forma detta *indravajrā* (- v - | - v v | - v - -). I versetti della nostra strofe si articolano nella sequenza *indravajrā*, *upendravajrā* (v - v - | - v v | - v - -), *indravajrā*, *indravajrā*, chiamata *vāṇī*.

33. Cowell 1894, 72.

campano d'aria  
e diventano come tanti formicai.<sup>34</sup>

Nella fondamentale edizione critica del *Buddhacarita* del 1936 a cura di Edward Hamilton Johnston, comprensiva della sua traduzione inglese,<sup>35</sup> il quarto versetto (7, 15d) è emendato. Anziché *valmīkabhūtā iva mārutena* si legge *valmīkabhūtā vanamārutena*, sostituendo alla posposizione comparativa *iva* (lett. 'come'), qualificante *valmīkabhūtā*, il sostantivo *vana* letto in composizione con *mārutena*.<sup>36</sup>

Peraltro, va rimarcato come il manoscritto nepalese utilizzato dal Johnston rechi la stessa lezione dei manoscritti utilizzati dal Cowell, i.e. *iva mārutena*. Stilisticamente, la presenza della particella *iva* nel quarto versetto è speculare alla presenza della stessa particella nel primo versetto (riferita a *khagā*). Si noti come anche nel secondo versetto il suffisso *-vac/vat* aggiunto a *mṛga* svolga la stessa funzione di *iva*, significando 'come'. Di fatto, la lezione *vanamārutena* segue quella della versione tibetana del testo, editata e tradotta nel 1926-1928 da Friedrich Weller, ove 7, 15d è reso *gyur-pa-rnams nags-na rluñ-gis-so*. Ecco dunque la traduzione inglese proposta dal Johnston:

Some live like the birds by what they can pick up from the  
ground,  
others graze on grass like the deer,  
and others pass their time with the snakes,  
turned into anthills by the forest wind.<sup>37</sup>

34. Formichi 1912, 201. Per chiarezza, egli tra parentesi aggiunge: «In quanto che, non muovendosi mai, le formiche si ammassano e si moltiplicano intorno e sopra i loro corpi»; *ibid.* Già nel riassunto del poema, egli fa dire agli anacoreti: «Varie sono le nostre penitenze, perché alcuni fanno voto di vivere a mo' di uccelli e campano di soli chicchi di grano spigolato; altri s'impegnano di menar la vita di gazzelle e carponi vanno brucando erbe per i prati; altri ancora come i serpenti si cibano soltanto di aria, restano immobili mesi e mesi e lasciando venir sui loro corpi le formiche diventano tanti formicai»; *ibid.*, 65.

35. A oggi essa fa autorità ed è imprescindibile guida al testo. Fu condotta sulla base di un manoscritto sanscrito rinvenuto in Nepal nel 1909 e risalente agli inizi del XIV secolo. Il Johnston ha convincentemente mostrato come questo testo costituisca la fonte dei tre manoscritti su cui lavorò il Cowell. Egli si avvale anche della preziosa versione tibetana del *Buddhacarita* – forse databile tra il 1260 e il 1280 (Jackson 1997) – e della parafrasi cinese di Dharmakṣema/Dharmarakṣa risalente al 420 d. C.

36. Johnston 1972, Part I, 70. Tecnicamente si tratta di un composto *tatpuruṣa* nel quale si dà un rapporto di caso genitivo tra il secondo e ultimo membro (*mārutena*), che è quello dominante, e il primo (*vana*), che è subordinato a esso e lo qualifica. L'idea che qui si tratti dell'aria o del vento della foresta ben si accorda col fatto che i termitai pertengono a quel dominio, essendo essi rappresentativi del *vana*. Si osservi che il composto *vanamāruta* ricorre in *Bodhicaryāvatāra* 8, 86.

37. Johnston 1972, Part II, 95.



Come l'emendazione, anche la resa dei versetti cd fu influenzata dalla traduzione tedesca del Weller.<sup>38</sup> Ancorché in nota il Johnston riconosca che senza dubbio – «no doubt» – il significato della seconda metà della strofe è che si tratti di asceti che vivono d'aria e che «one could construe *vartayanti vanamārutena* as 'feed on the forest-wind'»,<sup>39</sup> egli così giustifica la sua scelta traduttiva:

But as I understand it, the wind piles up earth round the motionless ascetics lying on the ground, turning them into anthills, and thus giving them an additional resemblance to snakes who are often mentioned as living in anthills.<sup>40</sup>

Dunque il Johnston immagina sia l'azione del vento a trasformare gli immobili asceti in tanti termitai, giacché in virtù del suo soffio la terra si accumulerebbe tutt'intorno a essi sino ad avvolgerli completamente. In tal modo, egli reputa si rinforzi la rassomiglianza tra gli asceti e i serpenti che risiedono nei termitai.

Se è presumibile che Aśvaghōṣa abbia intenzionalmente lasciato aperto il campo a tale opzione interpretativa – forse anche privilegiandola per la sua potenza di suggestione – resta il fatto che la traduzione adottata dal Johnston non restituisce il significato primo, denotativo, del testo ovvero svia da esso. L'idea che sia il vento a trasformare gli immobili asceti in termitai è tanto fascinosa quanto irrealistica, giacché gli unici attori responsabili per l'accumulo del terriccio e l'edificazione dei conigli sono le migliaia e, in taluni casi, i milioni di infaticabili termiti.

Ancor più rilevante è il fatto che la resa del Johnston contrasti con i due versetti immediatamente precedenti, nei quali si tratta di quale sia il *nutrimento* di altri due tipi di asceti (chicchi di grano spigolato, a rassomiglianza degli uccelli, per i primi, ed erba, a rassomiglianza dei cervi, per i secondi). È chiaro come in 7, 15cd il tema trattato continui a essere quello del cibo, ora con riferimento a un terzo tipo di asceti dei quali si dice che 'vivono d'aria' ovvero 'vivono dell'aria della foresta' (a seconda che si legga *vartayanti mārutena* o *vartayanti vanamārutena*). Tale caratteristica ben si accorda con l'antica, diffusa credenza che i serpenti si nutrano d'aria

38. Egli così rende il testo tibetano: 'Einige fressen wie Gazellen Gras, andere fristen ihr Leben wie die Vögel durch weggefallene Ähren, andere leben mit Schlangen zusammen, von Winde tun es (andere, die) im Walde zu Ameisenhaufen geworden'; Weller 1926-1928, Part II, 58 (corsivo mio). Ossia: 'Gli uni brucano erba come gazzelle, altri conducono la loro vita come gli uccelli con spighe cadute, altri vivono assieme ai serpenti e il vento fa sì che (gli altri) nel bosco siano diventati formiche'.

39. Johnston 1972, Part II, 95, n. 15. A riprova che il testo «implies no doubt that they lived on air», il Johnston cita la traduzione cinese di questo passo che ancora nel 1883 Samuel Beal – a cui è da ascrivere la prima traduzione del poema in una lingua occidentale – aveva reso 'air-inhaling snake *ḥṣis*', *ibid.* In una nota, il Beal precisa che «the 'air-inhaling snake *ḥṣis*' would be *ḥṣis* who endeavour to live on air like the boa»; Beal 1883, 74, n. 1. Sul *Buddhacarita* cinese si veda Willemen 2009.

40. Johnston 1972, Part II, 95, n. 15.



(dove epiteti quali *vāyubhakṣa*, *mārutāsana*, *vātāśin*, *pavanāśin*, ecc.): è questo un dato oltremodo significativo, che rinforza l'assimilazione a essi di questi asceti.<sup>41</sup>

La strofe è connotata da un *climax* ascendente, un intenzionale crescendo d'eccellenza ascetica, giacché se i primi dipendono per la loro sussistenza dai chicchi di grano quali uccelli granivori e i secondi dall'erba dei campi quali animali erbivori (chicchi di grano ed erba che essi devono attivamente procacciarsi), i terzi sono liberi dalla dipendenza dal cibo solido giacché è loro sufficiente l'aria. Anche quantitativamente, mentre tanto ai primi quanto ai secondi Aśvaghōṣa dedica un solo versetto, a questi ultimi egli riserva la seconda metà della strofe.

Si osservi poi come in base al tipo d'asceta il nutrimento si faccia sempre più rarefatto e sottile: dal duro grano (base della dieta degli uccelli) ai tenui fili d'erba (base della dieta di ruminanti come il cervo),<sup>42</sup> sino a giungere all'immaterialità dell'aria (di cui sono creduti nutrirsi i serpenti). Nel gioco poetico, a questo moto ascensionale evocato dalla sempre maggiore sottigliezza dei cibi fa da contraltare il movimento dall'alto verso il basso rappresentato dagli animali cui le diverse categorie d'asceti sono assimilati. Infatti, se il dominio degli uccelli è il cielo e quello dei cervi è la terra, l'*habitat* dei serpenti che fanno compagnia ai più eccellenti *tapasvin* è quello ctonio, sotterraneo.<sup>43</sup>

Si tratta qui di tre distinte classi d'asceti: 1. Coloro che imitano il comportamento degli uccelli (in specie i piccioni, *kapota*), sono denominati *kāpotī* o *kāpotavṛtti* (per una descrizione, si veda *Baudhāyanadharmasūtra* 3, 2, 15); 2. Coloro che imitano i cervi, emblema dell'animale selvatico, sono denominati *mṛgacārin* (per una descrizione, si veda *Mahābhārata* 5, 118, 6-11);<sup>44</sup> 3. Coloro che imitano i serpenti e come loro vivono d'aria sono denominati *vāyubhakṣa*,<sup>45</sup> un epiteto che,

41. Si veda Vogel 1972, 13; Hopkins 1986, 26. Ad esempio, nell'*Āstikaṣarvan* del primo libro del *Mahābhārata* si narra che Śeṣa vive d'aria. Anche Kālidāsa nel *Raghuvamśa* (13, 12) descrive magnifici serpenti che si nutrono di sola brezza. Si veda poi *Amarakoṣa* 1, 8, 8; *Abhidhānaratnamālā* 3, 18; *Abhidhānacintāmaṇi* 4, 368. Il fatto che i serpenti spesso estroflettano la lingua – che per loro è un fondamentale organo di senso – può avere ingenerato la credenza che essi “leccino” l'aria e se ne nutrano. L'idea che i serpenti o alcuni tipi di rettili campino d'aria è attestata presso molte culture. In Occidente, per secoli si è creduto che il camaleonte si nutrisse d'aria.

42. In *Buddhacarita* 7, 28ab il cibo di cui si nutre il cervo (*mṛga*) è detto essere specialmente puro (*śuddha*).

43. Va qui rimarcata la necessità del saper guardare a ogni singola strofe come a un tutto in sé conchiuso. Si vedano a tal proposito le molto opportune considerazioni di Alessandro Passi nella premessa alla sua traduzione italiana del poema; Passi 2011, 9-10.

44. Già menzionati in *Buddhacarita* 7, 5cd. Nella traduzione del Passi: ‘I cervi dai mobili occhi e gli asceti che vivevano [di erba] come i cervi (*mṛgacārin*) lasciarono il pascolo e si fermarono davanti a lui (= Sarvārthasiddha, il futuro Buddha)’; Passi 2011, 85.

45. L'idea che si possa sussistere di sola aria è antica: già il grammatico Patañjali (ca. 150 a. C.) utilizza il termine *vāyubhakṣa* per illustrare l'eterna relazione tra parola e significato (*siddhasabdārthasambandha*); si veda Kielhorn 1962, vol. 1, 6, rr. 23-24.

come già osservato, designa questi animali: per tale straordinaria caratteristica essi sono reputati superiori agli altri asceti (si veda *Baudhāyanadharmaśūtra* 3, 3, 9-14, ove non a caso sono citati per ultimi).<sup>46</sup> Gli “asceti-serpenti” sono liberi dalla schiavitù della fame, che costringe gli esseri alla continua, affannosa ricerca e assunzione di cibo solido. La conquista dell’immobilità li assimila *in primis* al pitone o *boa constrictor* (*ajagara*), emblema dell’immobilità perfetta.<sup>47</sup> Il nutrirsi d’aria è rivelatore della loro leggerezza e purezza ossia della loro sovrumanià, trascendente la sfera grossolana.<sup>48</sup> In essi viene a predominare la qualità (*guṇa*) luminosa del *sattva*, mentre i *guṇa rajas* (connotato da motilità e passione) e *tamas* (connotato da opacità e pesantezza) sono minimizzati. Il cibo, sia esso costituito da cereali o vegetali, è infatti foriero d’attaccamento e, alla stessa stregua del corpo, è reputato impuro, un appesantimento da cui ci si deve sciogliere.<sup>49</sup>

46. Il piccione, il cervo e il serpente sono tre tra i ventiquattro maestri che un giovane asceta (*bālāvadhūta*), tradizionalmente identificato con Dattātreya, descrive al re Yādu in *Bhāgavatapurāṇa* 11, 7-9 (= *Uddhavaḡītā* 2-4). L’asceta spiega che dall’osservazione del comportamento del piccione (*kapota*) si apprende il pericolo costituito dai legami sensuali; dall’osservazione del comportamento del cervo (*harīṇa*) si apprende il pericolo costituito da canti e musiche suadenti, scatenanti le passioni; e dall’osservazione del comportamento del serpente (*sarpa*) si apprende il supremo valore del distacco (*vairāgya*). Come il serpente elegge a sua transitoria dimora una casa fatta da altri – ad esempio, un termitaio – così l’uomo dovrebbe rinunciare al proposito di costruire e possedere un’abitazione, giacché essa è fonte di attaccamento e dolore; su questo testo si veda Rigopoulos 1998, 40-42; Puchetti 2004. Per un testo parallelo ove si parla dei sei maestri del sapiente – tra cui figura il serpente – si veda *Skandapurāṇa* VI, *Nāgarakhaṇḍa*, 184, 11 - 185, 91, *passim*; per la traduzione italiana di questo brano si veda Piano 1998, 83-90.

47. Il sommo asceta (*avadhūta*) rinuncia a ogni sforzo nel procacciarsi il cibo e imita il comportamento del boa/pitone (*ajagaravṛtti*): immobile, egli attende che sia il cibo a venire a lui ossia si nutre solo e soltanto di ciò che la gente, non richiesta, voglia eventualmente offrirgli; *Nārada-parivṛjākopaniṣad* 175, 177, 204; *Bṛhatsaṃnyāsopaniṣad* 255; *Bhāgavatapurāṇa* 5, 5, 29-35. Sull’imitatio dell’*ajagara* si legga il dialogo tra il pio Prahlāda e un asceta di nome Ajagara in *Mahābhārata* 12, 172, 19-34 e quello tra lo stesso Prahlāda e l’asceta divino Dattātreya in *Bhāgavatapurāṇa* 7, 13, 11-46; su quest’ultimo episodio, si veda Rigopoulos 1998, 38. L’*ajagara* è compreso tra i ventiquattro maestri di *Bhāgavatapurāṇa* 11, 7-9.

48. La cessazione di fame e sete è uno dei poteri dello *yoga*. Come si legge in *Yogasūtra* 3, 30: ‘[Concentrando la disciplina] sulla cavità della gola si ottiene la cessazione della fame e della sete’. Vyāsa commenta: ‘Sotto la lingua c’è il nervo, sotto di questo la gola, al di sotto della gola c’è la cavità: lo *yogin* che concentra su questa la disciplina non viene più disturbato da fame o sete’; Sansa 1978, 161-162. Si consideri il caso della *yoginī* bengalese Giri Bālā descritto nel 1946 da Paramahansa Yogananda nella sua *Autobiografia di uno yogi*: costei sarebbe vissuta senza né mangiare né bere per oltre cinquantacinque anni, dal 1880 sino almeno al 1936, quando Yogananda la incontrò nel remoto villaggio di Biur; Yogananda 2010, 443-454 (cap. 46: *La yoginī che non mangia mai*). Anche a proposito dell’immortale Bābājī, Yogananda scrive: «Poiché il suo corpo incorruttibile non necessita di alcun nutrimento, il maestro mangia raramente. Come forma di cortesia verso i discepoli che vengono in visita, egli accetta occasionalmente della frutta o del riso cotto nel latte e nel burro chiarificato», *ibid.*, 294.

49. Vi è di fatto una paura del cibo, un volgersi via da esso da parte dell’asceta. Egli è chiamato a

L'idea che questi asceti che vivono d'aria *diventino* dei termitai li identifica poi con la terra e con il dominio inorganico dei minerali. Impastati della terra del termitaio, sepolti in esso, essi divengono invisibili<sup>50</sup> giacché a differenza degli altri asceti vivono nel mondo ctonio. La loro assimilazione al termitaio li fa assurgere a divinità e li equipara – oltre che ai *nāga* – al sacerrimo *liṅga* di Śiva, giacché i termitai sono venerati quali *liṅga* autogeni (*svayambhūliṅga*).

Grammaticalmente, ancorché la versione del Johnston di 7, 15cd sia legittima,<sup>51</sup> è indubitabile che il verbo causativo *vartayanti* – col significato di ‘vivere’ o ‘sussistere per mezzo di qualcosa’, reggente il caso strumentale –<sup>52</sup> vada *in primis* riferito al composto in caso strumentale *vanamārutena* (ovvero a *mārutena*). *Vartayanti*, che chiude il versetto c, è dunque da collegarsi a *vanamārutena* (ovvero a *mārutena*), che chiude il versetto d.

Nel 1979, a quasi settant'anni dalla prima traduzione italiana del *Buddhacarita* da parte del Formichi, veniva pubblicata la pregevole traduzione di Alessandro Passi. Ecco com'egli rende la strofe che qui interessa:

Alcuni vivono spigolando come gli uccelli,  
altri si nutrono di erba come i cervi,  
alcuni campano di brezza di bosco in compagnia dei  
serpenti,  
diventando come dei formicai.<sup>53</sup>

Il Passi, che pure segue l'edizione critica del Johnston, lega senz'altro *vartayanti* a *vanamārutena* e opportunamente traduce ‘campano di brezza di bosco’. È degno di nota che, presumibilmente sulla scorta del Formichi, egli traduca *valmīkabhūtā* con l'espressione ‘diventando *come* dei formicai’, leggendo l'implicita presenza della particella *iva* posposta al composto.<sup>54</sup>

minimizzarne l'assunzione e a considerarlo come una medicina; si veda Olivelle 2008b, 77-83.

50. Sull'ottenimento dell'invisibilità (*antardhāna*) da parte dello *yogin*, si veda *Yogasūtra* 3, 21.

51. Essa ha il pregio di tradurre il testo sanscrito versetto per versetto, in ordinata sequenza. La resa ‘and others pass their time with the snakes’ rispecchia il versetto c (*ke cid bhujāṅgaiḥ saba vartayanti*) – ove il verbo *vartayanti* ‘passano il tempo/vivono’ è connesso a *bhujāṅgaiḥ saba* ‘insieme ai serpenti’ – e la resa ‘turned into anthills by the forest wind’ rispecchia il versetto d (*valmīkabhūtā vanamārutena*).

52. Al proposito, si veda Monier-Williams 1988, 1009, col. 2.

53. Passi 2011, 86. In nota, il Passi specifica: «Si lasciano cioè ricoprire dalle formiche, rimanendo nella più assoluta immobilità: cf. la leggenda eziologica sorta intorno al nome di Vālmīki, autore del *Rāmāyaṇa*, secondo la quale egli, assorto nella meditazione profonda, si sarebbe lasciato coprire da formiche (*valmī*, da cui *valmīka*, ‘formicaio’) senza avvedersene», *ibid.*, 203, n. 4.

54. L'influenza del Formichi traluce anche dalla scelta di tradurre il verbo *vartayanti* con ‘campano’.

Nel 1995, Irma Schotsman dava alle stampe la sua traduzione inglese del *Buddhacarita*, anch'ella sulla scorta dell'edizione critica del Johnston. La sua resa di 7, 15, a differenza di quella del Passi, è in sintonia con quella dell'orientalista britannico:

Some live like birds by gleaning left over grains,  
and others are grazing grass just like the deer;  
and some lead their lives here together with snakes,  
becoming like ant hills by the forest wind.<sup>55</sup>

Già nel 1992, nell'introduzione alla sua traduzione inglese delle *Samnyāsopaniṣad*, l'insigne indologo Patrick Olivelle citava e faceva propria la resa del Johnston di *Buddhacarita* 7, 15-17, altresì citando in una nota le giustificazioni che quest'ultimo aveva addotto al suo modo d'intendere 7, 15d e che già abbiamo considerato.<sup>56</sup>

Più recentemente, nel 2008, attenendosi all'edizione critica del Johnston, egli ha pubblicato la sua elegante traduzione inglese del *Buddhacarita* per la prestigiosa *Clay Sanskrit Library Series* di New York. Ecco come l'Olivelle traduce la strofe in oggetto:

Some live by gleaning like the birds,  
some, like the deer, subsist on grass,  
others live in the company of snakes,  
turned into anthills by the forest winds.<sup>57</sup>

A parte minime varianti, questa resa è sostanzialmente identica a quella proposta dal Johnston. Nel dettaglio, per quanto concerne la seconda metà della strofe Olivelle al terzo versetto ha 'live (*vartayanti*) in the company of snakes' ove Johnston ha 'pass their time with the snakes', mentre il quarto versetto è ripreso *verbatim*, con l'unica differenza del plurale 'winds' in luogo di 'wind'. Sorprende come uno studioso del calibro dell'Olivelle, contrariamente al suo illustre predecessore, non avverta l'esigenza di fornire spiegazioni circa la sua scelta traduttiva di 7, 15d. E ciò a maggior ragione se si considera che in nota alla strofe egli rimarca l'ovvio dato di natura, ossia che sono le termiti a edificare il termitaio: «It is a common theme in the epic literature that an ascetic who sits immobile in meditation for long periods of time could become an anthill; termites would build their mound around him».<sup>58</sup>

A più di settant'anni di distanza, si constata che l'Olivelle non trovi di meglio che riproporre la resa del Johnston, reiterando acriticamente un'opzione tradutti-

55. Schotsman 1995, 116.

56. Si veda Olivelle 1992, 110-111 e 110, n. 12.

57. Olivelle 2008a, 193.

58. Olivelle 2008a, 451.

va che, ancorché poeticamente suggestiva, non consente di cogliere quello che è il senso primo della strofe, il quale si evince dall'impiego dei verbi *jīvanti* ('vivono'), *caranti* ('si pascono', il verbo regge il caso accusativo) e *vartayanti* ('sussistono'), ciascuno dei quali è riferito a un diverso tipo di nutrimento: nell'ordine *uñchena* ('grano spigolato'), *ṭṛṇāni* ('erbe') e *vanamārutena* o *mārutena* ('aria della foresta' o 'aria').

In conclusione, ecco la mia proposta di traduzione della strofe:

Alcuni vivono, come gli uccelli, di grano spigolato,  
altri, come i cervi, si pascono d'erbe,  
altri ancora se ne stanno coi serpenti e sussistono  
dell'aria della foresta, essendosi tramutati in termitai.

Ove non si accolga l'emendazione del Johnston e si legga *iva mārutena* in luogo di *vanamārutena*, suggerisco la resa seguente:

Alcuni vivono, come gli uccelli, di grano spigolato,  
altri, come i cervi, si pascono d'erbe,  
altri ancora se ne stanno coi serpenti e sussistono  
d'aria, essendo divenuti come tanti termitai.

## Riferimenti bibliografici

### Fonti primarie

- Abhidhānacintāmaṇi* = Nemichandra Sāstrī (ed.), *Abhidhānacintāmaṇi*, Commentary and Notes by Haragovinda Sāstrī, The Vidyabhawan Sanskrit Series 109, Chowkhamba, Varanasi 1964.
- Abhidhānaratnamālā* = Th. Aufrecht (ed.), *Abhidhānaratnamālā*, London 1861. [Ristampa: Indian India, Delhi 1975 (with Sanskrit-English Glossary)].
- Adhyātmarāmāyaṇa* = *The Adhyātma Ramayana*, Transl. by Rai Bahadur Lala Baij Nath, The Panini Office, Allahabad 1913. [Ristampa: Extra Vol. I in *The Sacred Books of the Hindus* (AMS Press, New York 1974)].
- Amarakoṣa* = P. Śivadatta Dādhimata (ed.), *Amarakoṣa* (1889), Nirnaya Sagar Press, Bombay 1929<sup>5</sup>. [Ristampa: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi 1987 (ed. riveduta da V. L. Ś. Paṅśīkar, con il commento di Bhānuji Dikṣita)].
- Atharvaveda* = *Atharvaveda*, Translated into English with Critical and Exegetical Commentary by W. D. Whitney, Revised and Edited by Ch. R. Lanman, Harvard Oriental Series 7-8, Cambridge (Mass.) 1905. [Ristampa: Motilal Banarsidass, Delhi 1962, 2 vols].
- Baudhāyanadharmasūtra* = U. C. Pandeya (ed.), *Baudhāyanadharmasūtra*, With Govinda's Commentary, Kashi Sanskrit Series 104, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1972.
- Baudhāyanaśrautasūtra* = *The Baudhāyana Śrauta Sūtra*, Asiatic Society, Calcutta 1904–1913, 3 vols. [Ristampa: Munshiram Manoharlal, Delhi 1982].
- Bhagavadgītā* = S. K. Belvalkar (ed.), *Bhagavadgītā*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1945.
- Bhāgavatapurāṇa* = H. G. Shastri, Bharati Shelat, K. K. Shastree (eds.), *Bhāgavatapurāṇa*, B. J. Institute of Learning and Research, Ahmedabad 1996–1998, 4 vols.
- Bodhicaryāvatāra* = L. de La Vallée Poussin (ed.), *Bodhicaryāvatāra*, Together with Prajñākaramati's *Bodhicaryāvatārapañjikā*, Bibliotheca Indica, Calcutta 1902–1914.
- Buddhacarita* di Aśvagoṣa = si vedano Cowell 1893, Weller 1926–1928, Johnston

- 1972, Schotsman 1995.  
 Canone Pāli = Pali Text Society edition ([http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gret\\_utf.htm#Tipit](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gret_utf.htm#Tipit)).  
 Erodoto = C. Hude (ed.), *Oxford Classical Texts*, Clarendon, Oxford 1927.  
*Mahābhārata* = V. S. Sukthankar, S. K. Belvalkar, P. L. Vaidya *et alii* (eds.), *Mahābhārata*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1933–1966, 19 vols.  
*Mānavadharmasāstra* = P. Olivelle (ed. and transl.), *Mānavadharmasāstra*, Oxford University Press, Oxford–New York 2005.  
*Raghuvamśa* = K. P. Parab (ed.), *Raghuvamśa*, Revised by V. L. Ś. Paṇṣīkar, Nirnaya Sagar Press, Bombay 1916.  
*Ṛgveda* = F. M. Müller (ed.), *Ṛgveda*, Wm. H. Allen & Co., London 1849–1874, 6 vols.  
*Śatapathabrāhmaṇa* = A. Weber (ed.), *Śatapathabrāhmaṇa*, Berlin–London 1855. [Ristampa: Chowkhamba Sanskrit Series 96, Varanasi 1964<sup>3</sup>].  
*Skandapurāṇa* = *Skandapurāṇa*, Venkateshwar Press, Bombay 1908–1909, 7 vols. [Ristampa: Nag, Delhi 1984<sup>2</sup>, 3 vols].  
*Taittirīyabrāhmaṇa* = N. Ś. Goḍbole (ed.), *Taittirīyabrāhmaṇa*, With Sāyaṇa's Commentary, Ānandāśrama Sanskrit Series 37, Poona 1898, 3 vols. [Ristampa: Poona 1979].  
*Taittirīyasamhitā* = *Taittirīyasamhitā*, Transl. by A. B. Keith, Harvard Oriental Series 13, 19, Cambridge (Mass.) 1914, 2 vols.  
*Upaniṣad* = F. O. Schrader (ed.), *The Minor Upaniṣads*, vol. 1: *Samnyāsa-Upaniṣads*, The Adyar Library, Madras 1912.  
*Vasiṣṭhadharmasūtra* = A. A. Führer (ed.), *Vasiṣṭhadharmasūtra*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1930<sup>2</sup>.  
*Vyākaraṇamahābhāṣya* di Patañjali = *si veda* Kielhorn 1962.  
*Yogavāsiṣṭha* = V. L. Ś. Paṇṣīkar (ed.), *Yogavāsiṣṭha*, Nirnaya Sagar Press, Bombay 1918, 2 vols. [Ristampa: Motilal Banarsidass, Delhi 1984].

### Fonti secondarie e traduzioni

- Allocco 2009 = Amy L. Allocco, *Snakes, Goddesses, and Anthills. Modern Challenges and Women's Ritual Responses in Contemporary South India*, PhD dissertation (unpublished), Emory University, Atlanta 2009.  
 Allocco 2013 = Amy L. Allocco, *Fear, Reverence and Ambivalence: Divine Snakes in Contemporary South India*, in Fabrizio M. Ferrari, Thomas Dähnhardt (eds.), *Charming Beauties and Frightful Beasts. Non-Human Animals in South Asian Myth, Ritual and Folklore*, Equinox Publishing, Sheffield 2013, 217–235.

- Balu 1981 = Shakuntala Balu, *Living Divinity*, Sawbridge Enterprises, London 1981.
- Beal 1883 = Samuel Beal, *The Fo-sho-hing-tsan-king. A Life of Buddha, by Āśvaghoṣha Bodhisattva*, Translated from Sanskrit into Chinese by Dharmaraksha, A. D. 420, Clarendon Press, Oxford 1883.
- Boccali 2002 = Giuliano Boccali (a c. di), *Poesia d'amore indiana. Nuovolo messaggero, Centuria d'amore, Le stanze dell'amor furtivo*, traduzioni e commenti di Giuliano Boccali e Daniela Rossella, Marsilio, Venezia 2002.
- Cowell 1893 = Edward Byles Cowell (ed.), *The Buddha-karita of Āśvaghoṣha*, Edited from Three MSS, Clarendon Press, Oxford 1893.
- Cowell 1894 = Edward Byles Cowell (transl.), *The Buddha-karita of Āśvaghoṣha*, Translated from the Sanskrit, Clarendon Press, Oxford 1894.
- Craddock 1994 = Norma E. Craddock, *Anthills, Split Mothers, and Sacrifice. Conceptions of Female Power in the Mariyamman Tradition*, PhD dissertation (unpublished), University of California, Berkeley 1994.
- De Benedetti 2002 = Paolo De Benedetti, *Nonsense e altro*, Scheiwiller, Milano 2002.
- Di Nola 1976 = Alfonso M. Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino 1976.
- Eichinger Ferro-Luzzi 1987 = Gabriella Eichinger Ferro-Luzzi, *The Self-Milking Cow and the Bleeding Lingam. Criss-Cross of Motifs in Indian Temple Legends*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1987.
- Feldhaus 2014 = Anne Feldhaus (ed. and transl.), *Say to the Sun, "Don't Rise", and to the Moon, "Don't Set". Two Oral Narratives from the Countryside of Maharashtra*, With Ramdas Atkar and Rajaram Zagade, Oxford University Press, Oxford–New York 2014.
- Formichi 1912 = Carlo Formichi, *Āśvaghoṣa poeta del Buddhismo*, Laterza, Bari 1912.
- Gnoato 1991 = Maria Luisa Gnoato, *Osservazioni sul significato e l'importanza dell'ucchiṣṭa, il 'residuo' dell'offerta sacrificale*, in Oscar Botto (cur. gen.), Stefano Piano, Victor Agostini (a c. di), *Atti del quarto e del quinto convegno nazionale di studi sanscriti*, Torino 24 gennaio 1986; Milano 8 novembre 1988, Associazione Italiana di Studi Sanscriti, Torino 1991, 173-179.
- Green 2004 = Nile Green, *Oral Competition Narratives of Muslim and Hindu Saints in the Deccan*, «Asian Folklore Studies» 63 (2004), 221-242.
- Guest 1959 = Freddy Guest, *Indian Cavalryman*, Jarrolds, London 1959.
- Hiltebeitel 2006 = Alf Hiltebeitel, *Āśvaghoṣa's Buddhacarita: The First Known Close and Critical Reading of the Brahmanical Sanskrit Epics*, «Journal of Indian Philosophy» 34 (2006), 229-286.
- Hopkins 1986 = Edward Washburn Hopkins, *Epic Mythology* (1915), Motilal Banarsidass, Delhi 1986.
- Irwin 1982 = John C. Irwin, *The Sacred Anthill and the Cult of the Primordial Mound*, «History of Religions» 21, 4 (1982), 339-360.



- Jackson 1997 = David P. Jackson, *On the Date of the Tibetan Translation of Aśva-ghoṣa's Buddhacarita*, «Studia Indologiczne» 4 (1997), 41-62.
- Johnston 1972 = Edward Hamilton Johnston (ed. and transl.), *The Buddhacarita. Or, Acts of the Buddha*, part I: Sanskrit Text; part II: Cantos I to XIV Translated from the Original Sanskrit Supplemented by the Tibetan Version, Together with an Introduction and Notes (1936), Motilal Banarsidass, Delhi 1972.
- Kasturi 1980 = Narayan Kasturi, *Sathyam-Sivam-Sundaram. Part I (1926-1960). Bhagavan Sri Sathya Sai Baba* (1961), Sri Sathya Sai Books and Publications, Prasanthi Nilayam 1980<sup>8</sup>.
- Kielhorn 1962 = Franz Kielhorn (ed.), *The Vyākaraṇamahābhāṣya of Patañjali*, vol. 1, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1962.
- König 1984 = Ditte König, *Das Tor zur Unterwelt. Mythologie und Kult des Termitenhügels in der schriftlichen und mündlichen Tradition Indiens*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1984.
- Kulke 2005 = Hermann Kulke, *The Vana in the Kṣetra? Some Remarks on Günther Sontheimer's Concept of the Vana and the Kṣetra*, in Aditya Malik, Anne Feldhaus, Heidrun Brückner (eds.), *In the Company of Gods. Essays in Memory of Günther-Dietz Sontheimer*, Manohar, Delhi 2005, 273-282.
- Lee 2000 = David Lee, *The Natural History of the Rāmāyaṇa*, in Christopher Key Chapple, Mary Evelyn Tucker (eds.), *Hinduism and Ecology. The Intersection of Earth, Sky, and Water*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2000, 245-268.
- Lévi 1982 = Sylvain Lévi, *Le Buddhacarita d'Aśvaghoṣa*, «Journal Asiatique» 1 (1892), 201-236.
- Lutgendorf 2000 = Philip Lutgendorf, *City, Forest, and Cosmos: Ecological Perspectives from the Sanskrit Epics*, in Christopher Key Chapple, Mary Evelyn Tucker (eds.), *Hinduism and Ecology. The Intersection of Earth, Sky, and Water*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2000, 269-289.
- Masilamani-Meyer 2004 = Eveline Masilamani-Meyer, *Guardians of Tamilnadu. Folk Deities, Folk Religion, Hindu Themes*, Franckesche Stiftungen zu Halle, Halle 2004.
- Masilamani-Meyer 2005 = Eveline Masilamani-Meyer, *The Birth of a Deity: Concepts in Folk Hinduism*, in Aditya Malik, Anne Feldhaus, Heidrun Brückner (eds.), *In the Company of Gods. Essays in Memory of Günther-Dietz Sontheimer*, Manohar, Delhi 2005, 105-123.
- Monier-Williams 1988 = Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, New Edition, Greatly Enlarged and Improved (1899), Munshiram Manoharlal, Delhi 1988<sup>3</sup>.
- Neumann-De Lorenzo 1907 = Karl E. Neumann, Giuseppe De Lorenzo (trad.), *I*

- discorsi di Gotamo Buddho del Majjhimanikayo per la prima volta tradotti dal testo pāli*, Laterza, Bari 1907, 3 voll.
- Olivelle 1992 = Patrick Olivelle (transl.), *Samnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, Translated with Introduction and Notes, Oxford University Press, New York 1992.
- Olivelle 2008a = Āsvaghoṣa, *Life of the Buddha*, transl. by Patrick Olivelle, The Clay Sanskrit Library, JJC Foundation–New York University Press, New York 2008.
- Olivelle 2008b = Patrick Olivelle, *From Feast to Fast: Food and the Indian Ascetic*, in Id., *Collected Essays II. Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*, Firenze University Press, Firenze 2008, 71-89.
- Olivelle 2008c = Patrick Olivelle, *The Beast and the Ascetic: The Wild in the Indian Religious Imagination*, in Id., *Collected Essays II. Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*, Firenze University Press, Firenze 2008, 91-100.
- Padmanaban 2000 = Ranganathan Padmanaban, *Love is My Form. A Biographical Series on Sri Sathya Sai Baba*, vol. 1: *The Advent (1926-1950)*, Sai Towers Publishing, Bangalore 2000.
- Pal 1994 = Pratapaditya Pal, *The Peaceful Liberators. Jain Art from India*, Thames and Hudson, Los Angeles 1994.
- Passi 2011 = Āsvaghoṣa, *Le gesta del Buddha (Buddhacarita canti I-XIV)* (1979), a c. di Alessandro Passi, Adelphi, Milano 2011.
- Peddabottu 2013 = Peddabottu (Gali Sharada Devi), *Autobiography*, Translated by Dr. Sathya Sai Shree Lakshmi (2000), Visual Graphix & Printing, Hyderabad 2013<sup>8</sup>.
- Pensa 1978 = Patañjali, *Gli aforismi sullo yoga con il commento di Vyāsa*, Introduzione, traduzione e note di Corrado Pensa (1962), Boringhieri, Torino 1978.
- Piano 1998 = Stefano Piano, *I sei maestri del sapiente*, in Pinuccia Caracchi, Stefano Piano (a c. di), *Saggezza hindū*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, 83-90.
- Piantelli 1996 = Mario Piantelli, *Il simbolismo dei nāga*, in Alessandro Bongioanni, Enrico Comba (a c. di), *Bestie o Dèi? L'animale nel simbolismo religioso*, Ananke, Torino 1996, 123-135.
- Puchetti 2004 = Corrado Puchetti, *The Twenty-Four Guru-s of Dattātreyā Avadhūta*, in Antonio Rigopoulos (ed.), *Guru. The Spiritual Master in Eastern and Western Traditions: Authority and Charisma*, Cafoscarina, Venezia 2004, 235-245.
- Rhys Davids–Stede 1986 = Thomas William Rhys Davids, William Stede, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary (1921-1925)*, The Pali Text Society, London 1986.
- Rigopoulos 1998 = Antonio Rigopoulos, *Dattātreyā: The Immortal Guru, Yogin, and Avatāra. A Study of the Transformative and Inclusive Character of a*

- Multi-Faceted Hindu Deity*, State University of New York Press, Albany (N. Y.) 1998.
- Rigopoulos 2014 = Antonio Rigopoulos, *The Construction of a Cultic Center Through Narrative: The Founding Myth of the Village of Puttaparthi and Sathya Sai Bābā*, «History of Religions» 54, 2 (2014), 117-150.
- Schotsman 1995 = Irma Schotsman, *Āsvaghoṣa's Buddhacarita. The Life of the Buddha*, Sanskrit Text with Word-by-Word Translation, Melodies for Chanting and Verses in English, Grammatical Explanation, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath 1995.
- Shulman 1978 = David D. Shulman, *The Serpent and the Sacrifice: An Anthill Myth from Tiruvārūr*, «History of Religions» 18, 2 (1978), 107-137.
- Sontheimer 1989 = Günther-Dietz Sontheimer, *Pastoral Deities in Western India*, Oxford University Press, New York 1989.
- Sontheimer 2004 = Günther-Dietz Sontheimer, *The Vana and the Kṣetra: The Tribal Background of Some Famous Cults*, in Heidrun Brückner, Anne Felthaus, Aditya Malik (eds.), *Essays on Religion, Literature and Law*, Manohar, Delhi 2004, 353-382.
- Stevenson 1915 = Sinclair Stevenson, *The Heart of Jainism*, Oxford University Press, London 1915.
- Vaudeville 1980 = Charlotte Vaudeville, *The Govardhan Myth in Northern India*, «Indo-Iranian Journal » 22 (1980), 1-45.
- Vaudeville 1989 = Charlotte Vaudeville, *Multiple Approaches to a Living Hindu Myth: The Lord of the Govardhan Hill*, in Günther-Dietz Sontheimer, Hermann Kulke (eds.), *Hinduism Reconsidered*, Manohar, Delhi 1989, 105-125.
- Vaudeville 1992 = Charlotte Vaudeville, *Govardhan, the Eater Hill*, in Ronald S. McGregor (ed.), *Devotional Literature in South Asia. Current Research 1985-1988*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, 3-10.
- Vijayakumari 1999 = Shrimati Vijayakumari, *Anyathā Saranam Nasthi. Other Than You Refuge There Is None*, Sai Shri Ram Printers, Ekrattuthangal, Chennai 1999.
- Vogel 1972 = Jean Ph. Vogel, *Indian Serpent Lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art* (1926), Prithivi Prakashan, Varanasi 1972.
- Weller 1926-1928 = Friedrich Weller, *Das Leben des Buddha von Āsvaghoṣa*, Tibetisch und Deutsch, Eduard Pfeiffer, Leipzig 1926-1928 (Part I, 1926; Part II, 1928).
- Willemsen 2009 = Charles Willemsen, *The Chinese Buddhacarita. Complete Chinese-English Dictionary*, Buddhist World Press, Delhi 2009.
- Yogananda 2010 = Paramhansa Yogananda, *Autobiografia di uno yogi*, Con una prefazione di Walter Yeeling Evans-Wentz (1946), Ananda Edizioni, Gualdo Tadino (Perugia) 2010.



# Alla ricerca del divino: figure ascetiche e modelli sapienziali nella tradizione non ortodossa dell'India e della Grecia antica

Paola Pisano

## 1. Premessa<sup>1</sup>

Le considerazioni seguenti riguardano particolari analogie tra il rapporto con la divinità di alcune figure ascetiche della tradizione vedica e il modello religioso rappresentato nell'*Ippolito* di Euripide (428 a. C.). L'omonimo protagonista, dedito al servizio di Artemide, la vergine arciera dea della caccia, ha con lei un rapporto confidenziale ed esclusivo che egli riconduce alla saggezza intellettuale (*σωφροσύνη*), da cui discende il suo stile di vita, condiviso da un gruppo di seguaci devoti alla dea. Il suo senso di prossimità al divino, "poco ortodosso"<sup>2</sup> nella tradizione greca dove prevale l'idea della distanza tra uomo e dio, richiama aspetti peculiari dell'attitudine religiosa che si incontra nelle *Samhitā* vediche, nel *brahmacārīn* di AVŚ 11.5, nel *keśīn* di ṚV 10.136 e nel *vrāṭya* di AVŚ 15, figure da sempre ritenute estranee, almeno in parte, alla cultura brahmanica ortodossa.<sup>3</sup> Esse si caratterizzano per la conoscenza e la saggezza intellettuale (*medhā*), grazie a cui acquistano una posizione di rilievo accanto agli dèi, fino a dividerne, in certi casi, la condizione immortale.<sup>4</sup> La distanza sociale e spazio-temporale, la differente prospettiva ideologica e la diversità dei generi letterari nei testi considerati suggeriscono prudenza, ma non precludo-

1. Un grazie sincero a Cinzia Pieruccini che mi ha proposto di scrivere questo contributo, e agli amici Daniela Boi, Antonio Carlini, Livia Fasola, Bonaria Lai, Donatella Lissia, Edelweis Saccani che ne hanno discusso alcuni aspetti. La mia gratitudine per Tiziana Pontillo non si limita alla disponibilità squisita con cui condivide i problemi del mio lavoro, ma riguarda tutto quello che imparo dalle sue impostazioni critiche e metodologiche. Naturalmente la responsabilità di qualsiasi errore è soltanto mia.

2. Il termine si riferisce, in senso lato, a un ideale estraneo alle convenzioni religiose riconosciute in Atene al tempo di Euripide. Il concetto di ortodossia come fede in verità rivelate, la cui osservanza è garantita da una casta sacerdotale, è estraneo alla religione greca.

3. Secondo la concezione del brahmanesimo, non è l'uomo che va verso la divinità, ma è la divinità che, richiamata o costretta attraverso il sacrificio rituale officiato da sacerdoti intermediari, scende dall'alto concedendo benefici e protezione.

4. Ho ipotizzato alcuni confronti tra personaggi del *Mahābhārata* e figure di sapienti greci che diventano divinità in una comunicazione su *Testi dell'India e della Grecia antica a confronto: devozione, eroismo e divinizzazione al femminile*, presentata al convegno dell'AISS (Bologna 27-28 marzo 2015).

no, in linea teorica, un confronto, in quanto un archetipo indoeuropeo comune può perlomeno essere postulato all'origine delle due tradizioni culturali in cui sono fiorite rispettivamente istituzioni, attitudini religiose e ideologie che qui si propone di leggere in parallelo.

## 2. *Rapporto con la divinità e saggezza intellettuale: il modello religioso dell'Ippolito*

2.1. La tragedia, composta quando ad Atene infuriava la peste, tratta il problema del rapporto uomo-divinità (v. 1102ss.) attraverso la vicenda di Ippolito,<sup>5</sup> principe intellettualmente brillante, colto<sup>6</sup> e indifferente alle attrattive del potere (v. 1010ss.). Egli ha con Artemide un legame più che umano, percorre con lei la foresta eliminando gli animali feroci, addestra cavalli, eccelle nelle gare dei carri e si definisce il suo cacciatore e il suo auriga. Virtuoso e puro in coerenza con la sequela della dea, considera naturale la sua castità che è atteggiamento intellettuale, prima ancora che condizione fisica:

Da una cosa proprio io sono immune, la colpa che tu mi rinfacci; infatti il mio corpo è, fino a questo momento, puro. Non conosco nulla del sesso, ne ho solo sentito parlare, ho visto alcuni dipinti e neppure mi interessa guardarli: la mia anima è vergine (vv. 1002-06).

2.2. Quando entra in scena con i suoi seguaci al ritorno dalla caccia, Ippolito, prima di condividere il pasto comune (v. 109s.), celebra un rito in onore di Artemide, la loro protettrice (v. 60). Cantano insieme un inno di lode, poi egli offre alla dea una corona presentandosi come uno dei fortunati possessori della *σωφροσύνη* cui riconduce la purezza e l'agire corretto e pio:

Ti porto, signora, questa corona da me intrecciata in un prato incontaminato [...] dove non è mai arrivato il ferro [...]. Possono raccogliere ciò che vi cresce solo coloro che, senza averlo appreso da un maestro, hanno la fortuna di avere nella natura il

5. Figlio di Teseo, re di Atene, e di un'Amazzone, Ippolito, educato da Pitteo, il saggio re di Trezene suo bisnonno, disprezza Afrodite e non ha relazioni sessuali. La tragedia nasce appunto dal fatto che la dea dell'amore, non tollerando il disconoscimento del proprio potere, si vendica suscitando nella moglie di Teseo, Fedra, una passione incontrollabile per il figliastro. Ne deriva la morte per entrambi: la nutrice della regina, convinta di aiutarla, ne rivela la passione al giovane che prova orrore, anche se giura di mantenere il segreto. Fedra si uccide e lascia uno scritto accusandolo di averle usato violenza. Teseo crede alla colpevolezza del figlio, gli impone l'esilio e invoca contro di lui la maledizione fatale del proprio genitore divino Poseidone.

6. Ippolito legge testi orfici (v. 954), conosce la retorica (v. 986ss.), suona la lira (v. 1135s.).

sano pensare (τὸ σωφρονεῖν) verso tutto sempre. Alla gente comune (κακοί) non è lecito (vv. 73-81).

Il σωφρονεῖν (condizione di coloro i cui *phrenes* sono sani), che è termine connotato intellettualmente nel linguaggio filosofico del tempo,<sup>7</sup> non ha nell'*Ippolito* un significato univoco. Se a volte designa la virtù in senso lato o specificamente la castità,<sup>8</sup> in altri contesti significativi,<sup>9</sup> come nel passo sopraccitato,<sup>10</sup> si riferisce alla saggezza intellettuale che è alla base dell'agire bene in ogni campo. Ciò richiama il pensiero di Socrate per il quale σωφροσύνη è conoscenza del bene considerata sotto l'aspetto della saggezza pratica: conoscere il bene significa compierlo e di conseguenza essere felici.<sup>11</sup> Al contrario, la σωφροσύνη di Ippolito, che pure corrisponde al sano pensare e si traduce nell'agire bene in ambito religioso e morale, non ha come risultato la felicità.<sup>12</sup>

2.3. La σωφροσύνη – che si trova nella natura, non è insegnata e riguarda tutto sempre – consente al privilegiato che la possiede di vivere con la divinità:

Cara signora, accetta dunque questa corona dalla mia mano pia (εὐσεβής) per i tuoi capelli d'oro. Io solo infatti ho questo privilegio tra i mortali, sono con te e scambio parole, ascolto la tua voce, anche se non posso vedere il tuo volto. Possa io curvare verso il fine (τέλος) della vita così come l'ho cominciata (vv. 82-87).

Stare insieme con Artemide significa avere un dialogo con lei: è una unione a cui manca solo la percezione visiva. Ippolito, che è iniziato ai misteri eleusini (v.25) e sembra seguace dell'orfismo (v. 952ss.),<sup>13</sup> probabilmente aspira alla visione della

7. Crizia lo usa per indicare il γνῶθι σαυτόν. Cf. Pl., *Chrm.* 164d.

8. Cf. v.413; v.431; v.667; v.949; v.1007.

9. Euripide sfrutta ampiamente la polisemia del termine. La nutrice, ammettendo di aver sbagliato nel rivelare a Ippolito l'amore di Fedra, dice (v. 704) di non aver pensato e agito assennatamente: οὐκ ἐσωφρόνουν ἐγώ. Cf. Martina 1975, 112. Fedra cerca invano di vincere la passione con sagge riflessioni (τῷ σωφρονεῖν v. 399), e quando si uccide accusa Ippolito perché impari a non essere superbo e a pensare in modo sano (σωφρονεῖν μαθήσεται v. 731). Ippolito, a sua volta, dice che Fedra, benché incapace di esercitare la virtù, uccidendosi ha pensato e agito in modo sano (ἐσωφρόνησεν οὐκ ἔχουσα σωφρονεῖν v. 1034). Fedra, che può distruggere la sua passione solo distruggendo se stessa (v. 400ss.), e Ippolito concordano dunque sul fatto che il suicidio è un bene, data la situazione. È una convergenza intellettuale notevole tra i due antagonisti che in questa tragedia non si incontrano mai.

10. Cf. Porro 1997, 338ss. e la bibliografia citata.

11. Pl., *Prt.* 352b-c. Cf. Sassi 2015, 145ss.

12. Sulla critica di Euripide alla tesi socratica vedi Snell 1948, 125-34; Carlini 1965, 205ss.; Di Benedetto 1971, 5-23; Paduano 2000, 25ss.; Sassi 2015, 151.

13. L'orfismo riconosce l'affinità tra uomini e numi, richiede purezza morale e considera l'immortalità conseguenza dell'unione col dio. Cf. Guthrie 1952, 238; Barrett 1964, 172-3; Pugliese Carratelli

dea e all'immortalità,<sup>14</sup> e con la metafora del carro che curva verso la meta rappresenta la sua vita come una corsa che tende a raggiungere quell'obiettivo. Certo egli non ha dubbi sulla sua condizione privilegiata e sulla sua εὐσέβεια. L'enfasi posta sull'intimità con la dea e sulla purezza e il suo considerarsi quasi in aura di divinità contrastano nettamente con la saggezza delfica che richiede all'uomo la consapevolezza dell'abisso che lo separa dagli dèi.<sup>15</sup> Ippolito appare superbo ed è criticato da Fedra e da un anziano servitore (v. 93ss.),<sup>16</sup> ma è soprattutto Teseo che, davanti al cadavere della moglie, in preda all'ira, demolisce il modello religioso e morale del figlio definendolo discepolo di Orfeo e impostore pericoloso per la società ateniese:

Tu dunque convivi con gli dèi come uomo superiore? Tu casto (σώφρων) e immune da vizi? [...]. Continua a darti arie e incanta la gente con la tua dieta vegetariana e, tenendo come maestro Orfeo, folleggia onorando il fumo di molti scritti [...].<sup>17</sup> Bisogna fuggire le persone come te. Lo dico a tutti: cercano di irretire con grandi discorsi macchinando infamie (vv. 948-57). La tua pretesa di santità (τὸ σεμνόν) finirà col distruggermi (v. 1064). Ti sei sempre esercitato (ἡσκησας) nel venerare te stesso (v. 1080).

### 3. Rapporto con la divinità e saggezza intellettuale nella tradizione vedica non ortodossa

3.1. La saggezza intellettuale elitaria cui Ippolito riconduce la propria religiosità richiama, come si è anticipato nella premessa, la relazione con la divinità derivante dalla conoscenza esoterica, in figure ascetiche incluse nelle fonti vediche più antiche, come il *brahmacārīn*, il *keśīn* e il *vrātya*,<sup>18</sup> e in altre descritte in testi vedici più

2001, 104ss.

14. Cf. Blomqvist 1982, 409: «He is characterized by what is most aptly described as an intermediate position between gods and men and by a striving to raise himself from one world to the other. He deliberately seeks the divine company of Artemis, although this badly befits a mortal and earns him some sarcastic remarks from Afrodite». Secondo Zeitlin (1996, 414) la scelta di Artemide da parte di Ippolito esprime anche il suo desiderio di condividerne l'immortalità.

15. Cf. S., *Aj.* 127-33, un passo a cui Euripide forse allude: «[...] non dire mai una parola superba contro gli dèi e non vantarti, se sei superiore ad altri per forza fisica o per ricchezza: basta un giorno per abbattere tutte le cose umane e per innalzarle di nuovo. Gli dèi amano i saggi (σώφρονες) e odiano la gente comune (κακοί)».

16. Il servitore, che lo invita a non trascurare Afrodite, sembra attribuire il rifiuto verso la dea anche ai suoi seguaci (v. 114s.).

17. Allusione ai testi orfici di cui Euripide è attento lettore. Cf. E., *Alc.* 966ss.

18. Gli studi, a partire dalla monografia di Hauer (1927, 297-338), ne riconoscono aspetti comuni, riconducibili alla stessa tipologia di base (Heesterman 1964, 25), e ne evidenziano la storia differente per cui vengono ora emarginati, come i *vrātya* (cf. Candotti-Pontillo 2015 e la bibliografia ivi citata),



recenti, in particolare in alcuni *Brāhmaṇa* del *Sāmaveda* connessi da tempo con la storia dei cosiddetti *vrātya* e dunque al di fuori dell'ortodossia brahmanica.

3.2. Sembra significativo che, in alcuni inni dell'*Atharvaveda*, i *brahmacārīn* siano connotati come possessori di *medhā*, la saggezza/potere intellettuale dei *ṛṣi*, dei *ṛbbhu* e degli *ásura*, entità divine con funzioni sapienziali come la produzione di formule poetiche (Kajihara 2002, 68). In AVŚ 6.108.1-2 la *medhā* viene prima di tutto (*prathamā*), arriva attraverso i raggi del sole (*sūryasya raśmibhiḥ*),<sup>19</sup> è degna venerazione (*yajñiyā*); i *brahmacārīn* hanno cominciato a berla (*prāpītā brahmacārībhiḥ*) e ne sono, quindi, imbevuti. La *medhā* possiede il *brāhman* (*brāhmaṇvatī*) ed è mossa dal *brāhman* (*brāhmajūtā*); ne appare dunque distinta e sembra consistere non nel possesso di contenuti specifici, ma in una capacità divina di conoscere, pensare e agire che si colloca all'interno.<sup>20</sup> In AVŚ 11.5.24cd-26 la *medhā* è menzionata accanto al *brāhman*, insieme con *vāc*, *mānas*, *hṛdaya* e vari organi di senso che sono generati (*jan-*), collocati al loro posto (*klp-*) e auspicabilmente posti (*dhā-*) dentro l'uomo. In AVŚ 6.133.4 si chiede alla *mékhalā* (cintura), per i *brahmacārīn*, che la *medhā* venga posta dentro: *no [...] á [...] dhebi*, alla lettera 'poni in noi', insieme con il pensiero (*matī*), l'ardore ascetico (*tāpas*) e gli organi di senso (*indriyā*), cioè le proprietà che rendono il *brahmacārīn* idoneo a una missione intellettuale e quindi all'altezza di occupare una posizione elitaria nella società vedica.<sup>21</sup> Ardore ascetico e conoscenza sono strettamente connessi (Kaelber 1981, 82) nell'impegno del *brahmacārīn*, che coltivando e conoscendo il *brāhman* lo fa esclusivamente proprio: *tāt kévalam kṛṇute brāhma vidvān*.<sup>22</sup> L'appropriazione del *brāhman* derivante dalla conoscenza implica l'unione con la divinità, in una prospettiva che sembra richiamare il modello religioso dell'*Ippolito* e la concezione orfica.

3.3. Impegno nel culto del *brāhman* e unione con gli dèi sono menzionati in RV 10.109.5 (=AVŚ 5.17.5) insieme al servizio svolto dal *brahmacārīn*:

Colui che coltiva il *brāhman* si muove servendo come un servitore: egli diventa membro del consorzio divino. Per mezzo suo Bṛhaspati ritrovò sua moglie, che era

ora recuperati e valorizzati da parte della società brahmanica come i *brahmacārīn*. Cf. Kajihara 2002, 371ss.

19. I raggi del sole hanno una funzione comparabile in contesti sapienziali greci. Cf. Parm. fr. 1. 9.

20. AVŚ 6.108.3. La *medhā* è connessa ai *ṛṣi bhūtakṛt* ('facitori di esseri'). Cf. Kajihara 2002, 64,

n. 34.

21. Cf. Kajihara *ibid.* 48; 142.

22. AVŚ 11.5.10. Cf. Mayrhofer 1956, 267.

stata portata via da Soma, dal momento che [voi avete trovato] il cucchiaino sacrificale (=la lingua), o dèi.<sup>23</sup>

Anche se non è detto esplicitamente a chi il *brahmacārīn* presti il suo intenso servizio, è chiaro che egli diventa dio e che Bṛhaspati grazie a lui ritrova la propria moglie, identificabile probabilmente con il linguaggio.<sup>24</sup> Si può pensare perciò a un servizio e/o a una collaborazione del *brahmacārīn* nei confronti del dio Bṛhaspati.

3.4. Conoscenza e condivisione della vita divina sono peculiarità del *keśin* e del *vrātya*. Il *keśin*, asceta silente (*mūni*) dai lunghi capelli (R̥V 10.136), ha un corpo di uomo, ma si lancia nello spazio a cavallo del vento quando gli dèi entrano in lui, è amico di ogni divinità e in particolare di Vāyu e beve familiarmente dalla coppa insieme con Rudra.<sup>25</sup> La sua figura, verosimilmente identificabile col sole, è associata alla luce e alla conoscenza<sup>26</sup> e sembra anche dotata di una capacità cognitiva specifica in quanto muovendo lungo il percorso degli animali selvaggi conosce gli intenti delle Apsaras e dei Gandharva.<sup>27</sup>

3.5. Il *vrātya*, asceta consacrato e membro di un gruppo solidale di giovani guerrieri, in AVŚ XV è detto più volte ‘colui che sa’ (*yá evāṃ veda/vidvān*).<sup>28</sup> Conoscendo la via degli dèi può indicarla ad altri<sup>29</sup> e con l’ascesi<sup>30</sup> e la conoscenza acquista una posizione preminente tra gli dèi, fino a diventare divinità suprema (*ekavrātya*) e ad assumere il ruolo di Indra.<sup>31</sup> In alcuni *Brāhmaṇa* del *Sāmaveda* tutti i componenti di una schiera di *vrātya* ottengono lo *status* divino come risultato di una speditio-

23. *brahmacārī carati vēviṣad viśaḥ sá devānāṃ bhavaty ékam ángam / téna jāyām ánu avindad bṛ̥haspátih sómēna nītām jubvām ná devāḥ*.

24. Sull’interpretazione di R̥V 10.109.5 vedi Kajihara 2002, 40; Neri–Pontillo 2015, 160s. e la bibliografia citata. In AVŚ 6.133.3 si parla di servizio del *brahmacārīn* a Yama. Cf. Kaelber 1978, 56; Kajihara, *ibid.* 42.

25. R̥V 10.136.7: [...] *keśī viśásya pátreṇa [...] rudrēnāpibat sabá*.

26. R̥V 10.136.1: *keśī viśvam svár dṛśé keśídám jyótir ucyate*, ‘il *keśin* [consente] che ognuno veda il sole; questa luce è chiamata *keśin*’.

27. R̥V 10.136.6. Cf. Dore 2016, 201.

28. Cf. Dore 2015b, 36–38.

29. In AVŚ 15.12.5 chi ospita il *vrātya* sapiente e compie l’offerta con il suo permesso conosce la via degli dèi (*devayāna*) e si salva. Cf. Pontillo 2007, 454ss.; Pontillo forthcoming.

30. In AVŚ 15.3.1–3 il *vrātya*, dopo essere rimasto in piedi un intero anno, si fa portare dagli dèi un trono: *sá samvatsarām ūrdhvó ‘tiṣṭhat tām devá abruvan vrātya kíṃ nú tiṣṭhasíti / só ‘bravid āsandīm me sám bharantv íti / tásmāi vrātyāyāsandīm sám abharan*, ‘egli rimase un anno dritto in piedi; gli dèi gli dissero: *vrātya*, perché stai ancora in piedi? / Egli disse: Mi portino insieme un trono / Per questo *vrātya* portarono insieme un trono’.

31. AVŚ 15.1.5–6. Cf. Hauer 1927, 306ss.; Candotti–Pontillo 2015, 193. Dore 2015a, 70.

ne vittoriosa.<sup>32</sup> In PB 17.1.10 tutto il gruppo dei *vrātya* è collocato tra le divinità da Agni, il dio che concede le ricchezze (*draviṇodā*).<sup>33</sup> In JB 2.221-226 i *vrātya*, che hanno la stessa natura del loro leader, una specie di *primus inter pares*, muovono insieme come fuochi e al termine dell'impresa, celebrato il sacrificio comune (*vrātyastoma*), diventano divinità tra le divinità e vengono indicati come "Keśinī". Il loro numero, trentatré, coincide con quello effettivo degli dèi.<sup>34</sup> Si tratta, probabilmente, della divinizzazione di uomini che si distinguono per eroismo e per sapienza in quanto esperti di riti religiosi.

3.6. I gruppi di *vrātya* guidati da un leader appartengono alla tipologia dei cosiddetti *Männerbünde*, associazioni maschili di carattere militare e religioso, presenti con molte varianti in diverse culture indoeuropee.<sup>35</sup> Nell'India vedica essi hanno un corrispettivo sul piano divino nei Marut, la schiera benefica che accompagna Indra portando nel mondo pioggia e fertilità.<sup>36</sup> In PB 17.1.1 si dice che gli dèi andarono al cielo, lasciando sulla terra i Daiva che conducevano la vita dei Vrātya e che i Marut offrirono loro il *vrātyastoma* per raggiungerli.<sup>37</sup> Nel Ṛv i Marut sono 'nati allo stesso tempo',<sup>38</sup> 'coetanei' (*sāvayasah*),<sup>39</sup> nessuno di loro è il più vecchio (*ajyeṣṭhāḥ*), il più giovane (*ākaniṣṭhāsaḥ*) o il mediano (*amadhyamāsaḥ*).<sup>40</sup> Lo stesso Indra, il loro leader menzionato nella *Taittirīyasamhitā* in un carme di vittoria,<sup>41</sup> sarebbe, secondo Bollée (1981, 187), loro coetaneo.

L'essere coetanei è peculiarità del gruppo scelto e moralmente ineccepibile (v. 997) di giovani devoti ad Artemide che condividono la vita di Ippolito. Egli si rivolge loro come un leader, usa sempre l'imperativo (v. 58, v. 108, v. 109) e li chia-

32. Al ritorno da una spedizione, compiuta da gruppi diversi in competizione tra loro, si celebra il sacrificio cui segue la ricomposizione dei contrasti, la divisione del bottino, il pasto comune. In una certa fase dello sviluppo sociale, questi gruppi attuano spedizioni a scopo di razzia a vantaggio della comunità per sopperire alle difficoltà economiche. Cf. Falk 1986, 51-54.

33. Cf. Candotti-Pontillo 2015, 187.

34. Cf. Dore-Pontillo 2013, 47-50; Candotti-Pontillo *ibid.* 197ss. Pontillo forthcoming.

35. Cf. Eliade 1975, 10-25; Bollée 1981, 172 ss.; Falk 1986, 13-28.

36. Cf. Falk *ibid.* 64 s.

37. Cf. Pontillo 2007, 457; Candotti-Pontillo 2015, 189ss.

38. *sākāṃ jātāḥ* (ṚV 5.55.3). In ṚV 5.57.4 sono 'gemelli'. Cf. Renou 1962, 5. In ṚV 5.56.5 sono 'cresciuti insieme' (*sāṃyuktāḥ*).

39. ṚV 1.165.1.

40. ṚV 5.59.6.

41. TS 3.5.3: *agnīnā devēna pṛtanā jayāmi [...]* *pūrvajān bhrātrīvyān [...]* *īndreṇa devēna pṛtanā jayāmi [...]* *sahajān visvebhīḥ devēbhīḥ pṛtanā jayāmi [...]* *aparajān [...]*, 'Con Agni schiaccio i nemici nati prima di me, con Indra quelli nati insieme con me, con tutti gli dèi quelli nati dopo di me'. Cf. Keith 1967, 280.

ma ‘compagni’ (ὄπαδοί)<sup>42</sup> e ‘coetanei’ (ὁμήλικες).<sup>43</sup> Quando viene esiliato ordina di accompagnarlo e loro lo seguono solidali, come conferma un messaggero che pure indica i compagni di Ippolito come ‘coetanei’.<sup>44</sup> Il termine richiama la divisione secondo classi di età prevista da Licurgo per l’educazione degli Spartiati: ogni gruppo di ragazzi sceglieva al suo interno un capo che si distingueva per saggezza (τῷ φρονεῖν) e gli obbediva in tutto.<sup>45</sup> Uniti dalla religione, dalla solidarietà, dall’età e dalla vita comune, Ippolito e il suo gruppo potrebbero rientrare nella tipologia dei *Männerbünde*. Anche se si tratta di cacciatori che non fanno guerre o spedizioni a scopo di razzia, si può riconoscere un’analogia strutturale tra queste attività e la caccia collettiva<sup>46</sup> che elimina<sup>47</sup> gli animali feroci. La caccia come guerra contro le fiere, ὁ τῶν θηρίων πόλεμος, è, secondo Protagora,<sup>48</sup> alla base delle prime forme di aggregazione umana.

#### 4. Conclusioni

Oltre ai gruppi di coetanei guidati da un leader, le affinità principali tra le figure considerate sembrano la ricerca del divino posta in essere da particolari uomini attraverso asceti e conoscenza e l’orgogliosa consapevolezza del rapporto privilegiato con gli dèi. È significativo che sia a σωφροσύνη che a *medhá*, intese come forme di saggezza intellettuale, venga attribuito un ruolo prioritario. La *medhá* è infusa dalla divinità non come scienza, ma come potere che sostiene l’impegno ascetico di una élite, così come il σωφρονεῖν di Ippolito è una capacità che non si apprende, ma è ottenuta in sorte (λαγχάνω) da pochi nella natura.<sup>49</sup>

42. V.108. Il termine indica sequela (*DELG* s. v.), come *sakhi* (amico). Cf. Mayrhofer 1964, 413.

43. ‘Orsù, giovani di questa regione a me coetanei, [...] accompagnatemi fuori dal paese. Non vedrete nessun uomo più virtuoso (σωφρονέστερον) di me, anche se mio padre è di diversa opinione’ (vv. 1098-1101). Cf. v. 986s.

44. Il messaggero parla di un seguito innumerevole di amici e coetanei: [...] μυρία δ’ ὀπισθόπους / φίλων ἄμ’ ἔστειχ’ ἡλικῶν <θ’> / ὁμήγουρις (v. 1179s.).

45. Plut., *Lyc.* 16.7ss. Cf. Manfredini–Piccirilli 1980, 261ss.; Bollée 1981, 187.

46. Cf. Eliade 1975, 24.

47. ἔξαιρεῖ (E., *Hipp.* 18). In Paus., 2.31.4 ricorre lo stesso verbo e si ipotizza che Ippolito abbia sterminato i lupi che infestavano il territorio di Trezene.

48. Cf. Pl., *Prt.* 322b.

49. Potrebbe essere dono degli dèi, come è detto nella *Medea*: σωφροσύνα, δώρημα κάλλιστον θεῶν (E., *Med.* 635-36). Socrate parla del suo demone ora come di qualcosa avuto in sorte, ora come di un segno inviato dalla divinità. Cf. Sassi 2015, 164. Il fatto che in AVŚ 6.108 la *medhá* sia chiesta e ottenuta attraverso un rituale, mentre il σωφρονεῖν si trova nella natura di Ippolito, sembra differenza riconducibile alla prospettiva ideologica e al genere letterario: gli inni vedici insistono sull’acquisizione della *medhá* per esaltare chi la ottiene; per Euripide il naturale possesso della σωφροσύνη non impedisce al devoto una fine tragica.

Sono aspetti comuni anche la non ortodossia, la libera scelta della vita, la castità. Nella società che precede l'imporsi del brahmanesimo, l'impegno nel *brāhman*, che potrebbe implicare la scelta permanente della castità,<sup>50</sup> è paragonabile a quello di Ippolito nei confronti di Artemide (v. 87). In BSS 18.24 il leader dei *vrātya* assume su di sé, e per tutto il gruppo, almeno temporaneamente, una serie di voti e di astensioni, tra cui si menziona quella dai rapporti sessuali con la moglie.<sup>51</sup>

La collaborazione paritaria e la vicinanza confidenziale alla divinità costituiscono un'affinità ulteriore tra il *brahmacārīn* di R.V 10.109.5 che aiuta Brhaspati, il *keśīn* di R.V 10.136.7 che beve insieme con Rudra, il *vrātya* di AVŚ 15.3.1-3 a cui gli dèi portano un trono, e Ippolito che collabora con Artemide come compagno di caccia (συγκύναγος) e siede accanto a lei (σύνθακος),<sup>52</sup> convinto di dividerne la vita divina. Anche se egli muore fra atroci dolori<sup>53</sup> senza ottenere né la visione della dea né l'immortalità, mentre il sapiente e l'asceta guerriero dei testi vedici raggiungono effettivamente la condizione divina, la diversità dell'esito non inficia l'analogia del modello. Ippolito infatti, convinto di essere superiore a tutti per σωφροσύνη e degno di venerazione come gli dèi (σεμνός) per i suoi meriti religiosi, non si aspetta di morire come gli altri uomini (vv. 1363-69). L'elogio che fa di se stesso in tutto il dramma tocca il punto più alto nel momento in cui, pur prendendo atto del suo tragico fallimento, ribadisce l'esemplarità del suo stile di vita.

Le analogie fin qui rilevate non sembrano attribuibili a uno schema universale di aspirazione a una sapienza superiore e a uno *status* divino, e potrebbero risalire, come per i fatti linguistici, le istituzioni e i modelli di eroismo,<sup>54</sup> a un archetipo indoeuropeo comune a entrambe le culture, riconducibile, almeno in parte, alle più antiche ondate migratorie di popolazioni indoeuropee che rivelano concezioni religiose differenti da quelle di altre ondate successive.<sup>55</sup> Non si possono peraltro escludere connessioni "recenti" (VI-V sec.) tra cultura iranica<sup>56</sup> e orfico-pitagorica<sup>57</sup> o contatti diretti,<sup>58</sup> in entrambe le direzioni, dovuti a viaggiatori ed eserciti. Euripi-

50. ChU 2.23.1. Cf. Olivelle 1996, 205; Pontillo 2016, 234-5, n.75.

51. Cf. Samuel 2008, 117-8; Candotti-Pontillo 2015, 182.

52. Cf. v.1093. Elena, in E., *Or.* 1637, è detta σύνθακος in quanto deve vivere immortale sedendo nelle profondità dell'etere accanto a Castore e a Polluce.

53. Il fatto che Artemide istituisca il culto di Ippolito in compenso delle sue sventure (v. 1423ss.), è una conclusione eziologica che lascia aperti i problemi sollevati dalla tragedia. Euripide riprende la tradizione su Ippolito dio della giovinezza virgine venerato a Trezene. Cf. Séchan 1911, 140.

54. Cf. Mc Grath 2004, 6.

55. Cf. Hauer 1927, 23; Bollée 1981, 191; Parpola 2015, 295-304.

56. Per i contatti tra Greci e cultura iranica, tramite a sua volta di quella indiana, cf. West 1993, 269-314.

57. Su influenze orientali e tradizione orfico-pitagorica cf. Karttunen 1989, 112s.

58. Sui problemi posti dal confronto fra *Mahābhārata* e miti greci cf. Alonso 2014, 13-91 e la premessa al volume di J. Bronkhorst.

de stesso suggerisce la complessità di queste connessioni quando, nel prologo delle *Baccanti* (vv. 13-20), descrive i percorsi compiuti da Dioniso per diffondere la sua religione:

Ho lasciato le terre ricche d'oro dei Lidi e dei Frigi, ho raggiunto poi le pianure della Persia battute dal sole e le cittadelle della Battriana e la fredda regione dei Medi e l'Arabia Felice e l'Asia tutta che si stende lungo il salso mare, con le sue città dalle belle torri in cui si addensano – commisti insieme – Greci e barbari. Poi sono giunto in questa città greca (Tebe).

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

#### 1. *Fonti indiane*

- AVŚ = V. Bandhu (ed.), *Atharvaveda (Śaunaka) with the Padapāṭha and Sāyaṇācārya's Commentary*, VVRI, Hoshiarpur 1960-62.
- BŚS = C. G. Kashikar (ed. and transl.), *The Baudhāyana Śrautasūtra*, Kalāmūlāsāstra Series 37, IGNCA–Motilal Banarsidass, New Delhi 2003, 4 vols.
- ChU = (*Chāndogya Upaniṣad*) V. P. Limaye, R. K. Vadekar (eds.), *Eighteen Principal Upaniṣads*, vol. I, VSM, Poona 1958.
- JB = R. Vira, L. Chandra (eds.), *Jaiminīya Brāhmaṇa of the Sāmaveda* (1955), MBLD, Delhi 1986.
- PB = (*Pañcaviṃśa Brāhmaṇa = Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa*) A. Ch. Śastri, P. Śāstri (eds.), *The Tāṇḍyamahābrāhmaṇa Belonging to the Sāma Veda with the Commentary of Sāyaṇācārya*, The Kashi Sanskrit Series 59, Krishnadas–Gupta, Benares 1935-1936, 2 vols.
- Rṽ = N. S. Sontakke, C. G. Kashikar (eds.), *R̥gveda-Saṃhitā with a Commentary of Sāyaṇācārya*, Vaidika Samshodana Mandala, Poona 1933-1951.
- TS = Albrecht Weber (hrsg. von), *Die Taittirīya-Saṃhitā*, Indische Studien 11-12, Brockhaus, Leipzig 1871-1872.

#### 2. *Fonti greche*

Euripides [E.]

*Alc.* = J. Diggle (ed.), *Alcestis*, Oxford University Press, Oxford 1984.

*Baccanti* = E. R. Dodds (ed.), *Bacchae*, Oxford University Press, Oxford 1960<sup>2</sup>.

*Hipp.* = W. S. Barrett (ed.), *Hippolytos*, Oxford University Press, Oxford 1964.

*Med.* = H. van Loy (hrsg. von), *Medea*, Teubner, Stuttgart–Leipzig 1992.

*Or.* = M. L. West (ed.), *Orestes*, Aris & Phillips LTD, Warminster 1987.

Parmenides [Parm.] = H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, Weidmann, Berlin 1951<sup>6</sup>.

- Pausanias [Paus.] = D. Musti (a c. di), *Guida della Grecia*, vol. II: *La Corinzia e l'Argolide*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1986.
- Plato [Pl.], J. Burnet (ed.), *Chrm.* = *Charmides*; *Prt.* = *Protagoras*, Tomus III, Oxford University Press, Oxford 1903.
- Plutarchus [Plu.], *Lyc.* = *Lycurgus*, M. Manfredini, L. Piccirilli (a c. di), *Le vite di Licurgo e Numa*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1980.
- Sophocles [S.], *Aj.* = *Ajax*, H. Lloyd-Jones, N. G. Wilson (eds.), *Sophoclis Fabulae*, Oxford University Press, Oxford 1990.

*Fonti secondarie e traduzioni*

- Alonso 2014 = F. W. Alonso, *The Mahābhārata and Greek Mythology*, transl. by A. Morrow, Motilal Banarsidass, Delhi 2014.
- Barrett 1964 = si veda *Hipp.*
- Blomqvist 1982 = J. Blomqvist, *Human and Divine Action in Euripides' Hippolytus*, «Hermes» 110, 4 (1982), 398-414.
- Bollée 1981 = W. B. Bollée, *The Indo-European Sodalities in Ancient India*, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft» 131 (1981), 172-191.
- Candotti-Pontillo 2015 = M. P. Candotti, T. Pontillo, *Aims and Functions of Vrātyastoma Performances. A Historical Appraisal*, in T. Pontillo et alii (eds.), *The Volatile World of Sovereignty. The Vrātya Problem and Kingship in South Asia*, DK Printworld, New Delhi 2015, 154-215.
- Carlini 1965 = A. Carlini, *Due note euripidee*, «Studi Classici e Orientali» 14 (1965), 205-209.
- DELG = P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1968-1980.
- Di Benedetto 1971 = V. Di Benedetto, *Euripide. Teatro e società*, Einaudi, Torino 1971.
- Dore 2015a = M. Dore, *The Pre-Eminence of Men in the Vrātya-Ideology*, in R. Leach, J. Pons (eds.), *Puspikā. Tracing Ancient India through Texts and Traditions. Contributions to Current Research in Indology*, vol. III, Oxbow Books, Oxford 2015, 49-70.
- Dore 2015b = M. Dore, *The Ekavrātya, Indra and the Sun*, in T. Pontillo et alii (eds.), *The Volatile World of Sovereignty. The Vrātya Problem and Kingship in South Asia*, DK Printworld, New Delhi 2015, 33-64.
- Dore 2016 = M. Dore, *Men's Relationship with Gods in the Vrātya-Culture*, in S. Bindi, E. Mucciarelli, T. Pontillo (eds.), *Cross-Cutting South Asian Studies. An Interdisciplinary Approach*, DK Printworld, New Delhi 2016, 199-223.
- Dore-Pontillo 2013 = M. Dore, T. Pontillo, *What Do Vrātyas Have to Do with Long-Stalked Plants? Darbha, Kuśa, Śara, and Iṣikā in Vedic and Classical Sources*,



- «Pandanus '13. Nature in Literature, Art, Myth and Ritual» 4, 1 (2013), 35-61.
- Eliade 1975 = M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, Paris 1970, trad. it. *Da Zalmoxis a Gengis-Khan*, trad. di A. Sobrero, Ubaldini, Roma 1975.
- Falk 1986 = H. Falk, *Bruderschaft und Würfelspiel: Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfers*, Hedwig Falk, Freiburg 1986.
- Guthrie 1952 = W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Methuen & Co., London 1952<sup>2</sup>.
- Hauer 1927 = J. W. Hauer, *Der Vrātya. Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens*, vol. I, W. Kohlhammer, Stuttgart 1927.
- Heesterman 1964 = J. C. Heesterman, *Brahmin, Ritual and Renouncer*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens» 8 (1964), 1-31.
- Kaelber 1978 = W. O. Kaelber, *The "Dramatic" Element in Brāhmanic Initiation: Symbols of Death, Danger, and Difficult Passage*, «History of Religions» 18, 1 (1978), 54-76.
- Kaelber 1981 = W. O. Kaelber, *The Brahmacārin: Homology and Continuity in Brāhmanic Religion*, «History of Religions» 21, 1 (1981), 77-99.
- Kajihara 2002 = M. Kajihara, *The Brahmacārin in the Veda. The Evolution of the "Vedic Student" and the Dynamics of Texts, Rituals, and Society in Ancient India*, PhD dissertation (unpublished), Harvard University, Cambridge (Mass.) 2002.
- Karttunen 1989 = K. Karttunen, *India in Early Greek Literature*, «Studia Orientalia» 65, Finnish Oriental Society, Helsinki 1989.
- Keith 1967 = A. B. Keith (transl.), *The Veda of the Black Yajus School Entitled Taittirīya Saṃhitā*, Part 1: *Kāṇḍas I-III* (1914), Motilal Banarsidass, Delhi 1967<sup>2</sup>.
- Manfredini-Piccirilli 1980 = si veda Plutarchus.
- Martina 1975 = Euripide, *L'Ippolito*, a c. di A. Martina, Loescher, Torino 1975.
- Mayrhofer 1956-1980 = M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1956-1980, 4 Bände.
- Mc Grath 2004 = K. Mc Grath, *The Sanskrit Hero. Karna in Epic Mahābhārata*, Brill, Leiden 2004.
- Neri-Pontillo 2015 = C. Neri, T. Pontillo, *Words Involving the Stem Brahman- Denoting the Achievement of Super-Human Status in Vedic and Sutta Piṭaka Sources*, in T. Pontillo (ed.), *Patterns of Bravery. The Figure of the Hero in Indian Literature, Art and Thought*, «IT» 40 (2015), 151-194.
- Olivelle 1996 = P. Olivelle, *Dharmaskandhā and Brahmasaṃstha: A Study of Chāndogya Upaniṣad 2.23.1*, «Journal of the American Oriental Society» 116, 2 (1996), 205-219.
- Paduano 2000 = Euripide, *Ippolito*, a c. di G. Paduano, BUR, Milano 2000.
- Parpola 2015 = A. Parpola, *The Roots of Hinduism. The Early Aryans and the Indus Civilization*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Pontillo 2007 = T. Pontillo, *Ascesi e sistema rituale come istituzioni anticamente*

- solidali: il caso dei Vrātya nell'India vedica ed epica*, «Annali della pontificia facoltà teologica della Sardegna» 16 (2007), 423-459.
- Pontillo 2016 = T. Pontillo, *Drona and Bhīṣma as Borderline Cases in Brāhmanical Systematization: A Vrātya Pattern in the Mahābhārata*, in I. Andrijanić, S. Sellmer (eds.), *On the Growth and Composition of the Sanskrit Epics and Purānas. Relationship to Kāvya. Social and Economic Context*, Croatian Academy of Sciences and Arts, Ibis grafika, Zagreb 2016, 205-246.
- Pontillo forthcoming = T. Pontillo, *Devayāna and Dyūtāna in Some Supposed Fragments of the So-Called Vrātya-Culture*, in Sh. Bahulkar, M. Witzel (eds.), *Proceedings of the 6th International Vedic Workshop, Kozhikode 7th-10th January 2014*.
- Porro 1997 = A. Porro, *Gli Ippoliti di Euripide: il dramma della conoscenza*, «Humanitas» 52 (1997), 331-347.
- Pugliese Carratelli 2001 = G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro "orfiche". Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Adelphi, Milano 2001.
- Renou 1962 = L. Renou, *Les Hymnes aux Marut, Études védiques et pāṇinéennes* 10, E. de Boccard, Paris 1962.
- Samuel 2008 = G. Samuel, *The Origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Sassi 2015 = M. M. Sassi, *Indagine su Socrate*, Einaudi, Torino 2015.
- Séchan 1911 = L. Séchan, *La légende d'Hippolyte dans l'antiquité*, «Revue des Études Grecques» 107 (1911), 105-151.
- Snell 1948 = B. Snell, *Das früheste Zeugnis über Sokrates*, «Philologus» 97 (1948), 125-34.
- West 1993 = M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford University Press, Oxford 1971, trad. it. *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, trad. di G. Giorgini, Il Mulino, Bologna 1993.
- Zeitlin 1996 = F. I. Zeitlin, *Eros*, in S. Settis (ed.), *I Greci, Storia, Cultura, Arte, Società*, vol. I: *Noi e i Greci*, Einaudi, Torino 1996, 369-430.

## A proposito del *kāśīyoga* dello *Skanda-purāṇa*

Stefano Piano

È naturale che lo *Skanda-purāṇa* (SkP),<sup>1</sup> in così vasta mole, accenni più volte allo *yoga*; questo accade, per fare qualche esempio, nel *Vāsudeva-māhātmya*, nona sezione del secondo libro (*Vaiṣṇava-khaṇḍa*), ove si afferma che ‘si chiama *kriyāyoga* il culto di Vāsudeva’;<sup>2</sup> o ancora nel *Gokarṇa-māhātmya*,<sup>3</sup> sezione del terzo *khaṇḍa* (*Brahmottara-khaṇḍa*) del terzo libro (*Brahma-khaṇḍa*), che menziona alcuni *aṅga* “classici”;<sup>4</sup> o ancora nel *Nāgara-khaṇḍa*, che intitola *dhyānayoga* il capitolo sul *japa* del *mantrarāja* di dodici sillabe (*oṃ namo bhagavate vāsudevāya*)<sup>5</sup> e *jñāna-yoga* quello successivo, che spiega sillaba per sillaba il significato esoterico di tale *mantra*, capace di conferire la perfetta consapevolezza (*jñānasiddhi*).<sup>6</sup>

Lo SkP, però, contiene anche almeno tre testi specificamente dedicati allo *yoga*,<sup>7</sup> i primi due, intitolati rispettivamente *yogalakṣaṇa* (SkP I, ii, 55) e *aṣṭāṅgayoganirūpaṇa* (SkP II, ix, 30), illustrano – in 146 e 32 *śloka* – lo *aṣṭāṅgayoga* “classico”.

Il primo di essi si trova nel contesto di un dialogo fra Nārada e Arjuna, nel corso del quale<sup>8</sup> il *devarṣi* celebra molti luoghi santi – come il Koṭi-tīrtha, l’Ahalyā-saras, il Nāradiya-saras, la *mūrti* di Nārada, il Gupta-kṣetra – nei quali sono installati sva-

1. In assenza di diversa indicazione i testi dei *Purāṇa* sono citati con riferimento all’edizione del Veṅkaṭeśvara Mudraṇālaya di Bombay o alle ristampe anastatiche curate da Nag Publishers, Delhi.

2. *pūjavidhibḥ kriyāyogo vāsudevasya kīrttyate* (SkP II, ix, 26, 4ab).

3. Sull’importante *tīrtha* di Gokarṇa (Karnāṭak settentrionale) si vedano *Mahābhārata* III, 85, 24-29 e *Padma-purāṇa* III. *Svarga-khaṇḍa*, 39, 22-27; cf. *Tīrthāṅika* 2061 (sam.), 310-312 e Rājīv 1979, 191ss.

4. *Pratyāhāra, āsana, dhyāna* e *prāṇasaṃyamana* (che equivale a *prāṇasaṃyama* ‘sospensione del respiro’ ed è da considerare sinonimo di *prāṇāyāma*); cf. SkP III. *Brahma-khaṇḍa*, iii. *Brahmottara-khaṇḍa*, 3, 150.

5. SkP VI, 261, 1cd-2ab.

6. SkP VI, 262, 70; i due capitoli citati si trovano nel contesto di un *Cāturmāsya-māhātmya* (cf. Dange 1986, 247ss; Śarmā 1986, 171); il narratore è Brahmā interrogato da Nārada e il contesto è indubbiamente *vaiṣṇava*, ma con una forte impronta sincretistica che fa di Viṣṇu e Śiva una sola entità; si veda in proposito lo *śloka* 261, 16: *stutvā ’tha taṃ mahādevaṃ viṣṇur debe layaṃ yayau / atthovāca mabeśanaḥ pārvaṭiṃ paramēśvaraḥ // 16 //*.

7. Essi sono SkP I. *Māheśvara-khaṇḍa*, ii. *Kaumārikā-khaṇḍa*, 55; II. *Vaiṣṇava-khaṇḍa*, ix. *Vāsudevamāhātmya*, 30; IV. *Kāśī-khaṇḍa*, i. *Pūrvārddha*, 41.

8. SkP I, ii, 52ss.

riati *liṅga* (Koṭīśvara, Nāgeśvara, Guheśvara, Gautameśvara), e afferma che il *liṅga* Gautameśvara fu installato dopo che il magnanimo Gautama ebbe raggiunto ‘la perfezione nello *yoga*’ (*yogasiddhi*), il che suscita la successiva richiesta di Arjuna:

*yogasvarūpam icchāmi śrotuṃ nārada tattvataḥ /*  
*yogaṃ sarve praśāṃsanti yataḥ sarvottamottamam // 9 //*

In risposta a questa richiesta del suo interlocutore, Nārada definisce anzitutto ‘l’essenza dello *yoga*’ citando alla lettera il secondo *sūtra* di Patañjali<sup>9</sup> e passa poi a descrivere un *aṣṭāṅgayoga*, ma lo fa omettendo *āsana* e inserendo *dhyeya* (l’oggetto della contemplazione) prima di *dhyāna* (*śloka* 12-13ab);<sup>10</sup> cita poi la lista “classica” degli *yama*,<sup>11</sup> illustrati in dettaglio nelle strofe seguenti (15cd-20ac) e modifica leggermente quella dei *niyama*, sostituendo *saṃtoṣa* col sinonimo *tuṣṭi*, *svādhyāya* con *japa* e *īśvarapraṇidhāna* con *gurubhakti* (20d-21);<sup>12</sup> definisce in seguito il *prāṇāyāma* come *prāṇāpānanirodha*<sup>13</sup> ‘interruzione del *prāṇa* e dell’*apāna*’ e alle strofe 36-39 aggiunge – informazione che non figura nello *Yogasūtra* (YS) di Patañjali – che la pratica del *prāṇāyāma* consente di conseguire le divine qualità (*guṇa*) di *śānti* (pace), *praśānti* (calma profonda), *dīpti* (chiarezza) e *prasāda* (perfetta serenità).<sup>14</sup> Dopo aver parlato (strofe 41-60) dei rimanenti *aṅga*, introduce il discorso relativo agli ‘ostacoli’ (*upasaṅga*) che si oppongono al conseguimento del *samādhi* (strofe 61-72) e lo fa con due *pāda* (62ab), che ancora una volta sembrano riecheggiare – sia pure con notevoli varianti – un passo dell’opera “classica”.<sup>15</sup> Le strofe 74-89ab

9. SkP I, ii, 55, 11: *cittavṛttinirodhākhyam yogatattvam* ‘l’essenza dello *yoga* si chiama arresto dei moti mentali’.

10. Il passo ripete, con la variante segnalata, YS II, 29.

11. *Śloka* 14cd; cf. YS II, 30.

12. Cf. YS II, 32; nell’illustrare in dettaglio i cinque *niyama* il testo (*śloka* 22-25) precisa che ‘s’intende per *svādhyāya* il *japa* che comincia con il *praṇavābhyasana*’ (25ab) e definisce la *gurubhakti* come *śive jñāne gurau bhaktir* (‘intensa devozione per Śiva, per la conoscenza e per il maestro’); è un aspetto importante di quella che la *Bhagavad-gītā* chiama ‘asceti della parola’ (*vāṇimayaṃ tapas*, *BhG* 17, 15), su cui si veda Piano 2013, 259 e comm. a 15c.

13. L’espressione sembra fare il verso a YS I, 2, ove la parola *nirodha* si riferisce alle *cittavṛtti*; in particolare, poi, il *nirodha* del nostro testo è da considerarsi un sinonimo di *gativiccheda*, così come *prāṇāpāna* sostituiscono *śvāsapraśvāsa*, con riferimento a YS II, 49.

14. È interessante sottolineare che queste “voci” – con esclusione di *praśānti* (calma profonda), citato *sub voce* ‘*praśānta*’ (197) – non figurano fra i lemmi dello *Yoga-kośa* 1991; il volume, infatti, raccoglie la terminologia delle fonti elencate in apertura dell’opera, ma in tale elenco non figurano testi a mio avviso assai importanti, come gli *Yoga-pāda* dei *Tantra*, le sezioni sullo *yoga* dei *Purāṇa* appunto e altro ancora.

15. *prātibhaḥ śrāvaṇo daivo bhrāmāvarto ’tha bhīṣaṇaḥ*; cf. YS III, 36: *tataḥ prātibhaśrāvaṇavedanādarśāsavadavārtā*; è importante in proposito tener conto della precisazione del *sūtra* successivo (III, 37): *te samādhāv upasaṅgā vyutthāne siddhayaḥ*. Cf. Pensa 1968, 164 e Magnone 1999, 124ss.

elencano i segni premonitori della morte (*nimitta*),<sup>16</sup> mentre le successive si soffermano sul tema delle *siddhi*, che possono essere di ostacolo (*upasarga*) sulla via della liberazione. Il testo parla di 64 *siddhi*, dette anche *guṇa* e divise in otto gruppi di otto (strofe 92-114) e soltanto in seguito illustra, con qualche variante interpretativa rispetto ai commentatori di YS III, 45, le otto *siddhi* “classiche”<sup>17</sup> (strofe 117-120), giungendo infine a un’affermazione dal tono conclusivo con una metafora di sapore chiaramente vedāntico (strofe 122-123):

*eṣa mukta iti prokto ya evaṃ muktim āpnuyāt /  
yathā jalam jalenaikyam niksīptam upagacchati //  
tathaivam sātmyam āpnoti yoginām ātmā parātmanā /  
evaṃ jñātvā phalam yogi sadā yogam samabhyaset //*<sup>18</sup>

Il secondo testo (SKP II, ix, 30), intitolato *aṣṭāṅgayoganirūpaṇam* ‘descrizione dell’*aṣṭāṅgayoga*’, si trova all’interno di un dialogo fra Nārada e Nārāyaṇa, dopo che quest’ultimo ha illustrato (negli *adhyāya* 28 e 29) il *kriyāyoga*, vale a dire le regole da osservare nelle pratiche di culto in onore di Kṛṣṇa Vāsudeva. Quando Nārada ricorda le obiettive ‘difficoltà di attuare il controllo della mente, anche per persone dotate di consapevolezza’ (*manaso nīgrahas [...] jñāninām api [...] duṣkarah, śloka* 3) e chiede al suo *guru* di illustrargli ‘uno strumento per il suo controllo’ (*tan nīgrahopāyam api me vaktum arhasi, 4cd*), Nārāyaṇa dà avvio a una breve, ma esauriente trattazione dell’*aṣṭāṅgayoga*. Egli afferma anzitutto che ‘la mente ha una grande forza’ (*manaso ’sti balaṃ mahat, strofa* 6b) e che ‘non c’è davvero, per coloro che hanno un corpo, un nemico pari alla mente’ (*manasā sadṛśo ’nyas tu śatrur nāsty eva dehinām, 7ab*); essa, però, può essere pacificata ‘grazie allo *yoga* [che consiste] nel [costante] esercizio della contemplazione di Viṣṇu’ (*viṣṇudhyānābhyāsayogāt, 7c*). Nārāyaṇa illustra poi con precisione lo ‘*yoga* a otto membra’, considerato il migliore fra i mezzi di controllo della mente, sostituendo ovviamen-

16. Si tratta di un tema spesso trattato all’interno delle sezioni purāṇiche dedicate allo *yoga*; si vedano, per esempio, il capitolo del *Vāyu-purāṇa* intitolato *Ariṣṭāni* ‘I Segni Funesti’ (I, 19) e il capitolo 40 del *Mārkaṇḍeya-purāṇa*, che reca il titolo *Alarkanirveda* ‘Il Distacco di Alarka’ (o *Ariṣṭādhyāya* ‘Il Capitolo dei Segni Funesti’); *nimitta* è qui sinonimo di *ariṣṭa*; ulteriori composti semanticamente equivalenti si trovano in SKP IV, i, 42, 2a (*kālacibna*) e nel colofone del medesimo *adhyāya* 42 (*kālavāñcanopāya*), che segue quello fatto oggetto di particolare attenzione nel presente contributo.

17. *Aṇiman, laghiman, mahiman, prāpti, prakāmya, īṣitva, vaśitva e kāmāvasāyitā*, su cui si veda il commento di Vyāsa a YS 3, 45; cf. Pensa 1968, 171ss.

18. La parte rimanente del capitolo (strofe 124-146) raccoglie una serie di luoghi comuni, come la nota affermazione che un asceta (*yati*) deve essere *tridaṇḍin*, capace, cioè, di esercitare il controllo sulla parola (*vāgdaṇḍa*), sull’azione (*karmadaṇḍa*) e sulla mente (*manodaṇḍa*, strofe 135cd-136ab), o l’ancor più nota qualità della strofa 141a (*samaloṣṭakāñcana*), su cui si veda *BhG* 14, 24b (*samaloṣṭāsmakāñcana*); cf. Piano 2013, 236.

te, in un contesto *vaiṣṇava*, l'ultimo dei *niyama* (*īśvarapraṇidhāna* di YS I, 23; II, 1; 32 e 45) con *viṣṇupūjana* (12b). Gli *āsana* sono menzionati con l'espressione 'lo *svastika* e gli altri' (*svastikādi*, 13c) e si attribuisce poi allo *yogin* il potere di scegliere il momento della morte (strofa 23); nel percorso, che nell'insieme è fedele al modello classico, si attribuisce molta importanza al *mantra* di sei sillabe (*ṣaḍakṣara*), che suona *keśavāya namaḥ* (strofa 25).

Nell'ultimo testo (SkP IV. *Kāśī-khaṇḍa*,<sup>19</sup> i, 41) – quello che ha specialmente attratto l'attenzione di chi scrive – Skanda in persona, rivolto ad Agastya, affronta un'esposizione dello *yoga*' (*yogākhyāna*) in 189 *śloka*, inserita in un più ampio contesto, dedicato alle norme che regolano il comportamento umano nei quattro stadi di vita (*āśrama*) brahmanici; essa, in particolare, conclude senza soluzione di continuità l'illustrazione delle norme da osservare nel *vānaprasthya* 'ritiro nelle selve' e nel *saṃnyāsa* 'completa rinuncia'.<sup>20</sup>

La trattazione specifica dell'argomento in questione comincia allo *śloka* 42, con l'affermazione che 'la liberazione (*mukti*) si realizza per mezzo della conoscenza dell'*ātman*, il che non può accadere senza lo *yoga*' (*ātmajñānena muktiḥ syāt tac ca yogād r̥te na hi*, 42ab) e che 'lo *yoga* ottiene il suo scopo soltanto dopo una pratica [che duri] per molto tempo' (*sa ca yogas ciraṃ kalam abhyāsād eva sidhyati*, 42cd). Skanda definisce 'perfetto *yogin*' (*yogīndra*) colui che 'non vede nulla di distinto dall'*ātman*' e 's'identifica con il *Brāhman*' (*brahmībhūto bhavet*, strofa 47); riferisce poi che lo *yoga* 'è detto dai sapienti unione dell'*ātman* con il *manas* e da alcuni anche congiunzione del *prāṇa* e dell'*apāna*' (48) e chiama *yogayukta* 'immerso nello *yoga*' colui che realizza l'identità di Spirito individuale (*kṣetrājñā*) e Spirito supremo (*paramātmān*, 51); per rendere stabile la mente è necessario stabilizzare il *prāṇa* (soffio vitale) con la pratica dello *ṣaḍaṅgayoga*,<sup>21</sup> che comprende *āsana*, *prāṇasam-*

19. Il *Kāśī-khaṇḍa* dello SkP tradizionale, a ben vedere, non è che un grande e complesso *māhātmya* del luogo santo per eccellenza delle religioni hindū e, in particolare, dello *śaivadharmā*. Si vedano in proposito Piano 1979, 213-229 e le traduzioni commentate di molti di tali testi in Sferra 2010, 864-1156 e 1399-1472; si vedano anche Piano 1986, 375-398, Piano 1990, spec. alle 74-100 e 190-223 e, infine, Pelissero–Piano 1998, 223-230.

20. Il contesto più ampio è quello di un lungo colloquio che dura fino alla fine del *Kāśī-khaṇḍa* (per l'esattezza, fino al capitolo 99 compreso); il *ṛṣi* Agastya, giunto con la moglie allo Skandavana (SkP IV, i, 25, 2), ha la visione diretta di Skanda che, da lui pregato, illustra la grandezza di Avimukta (*Kāśī*) a partire dallo *śloka* 19 dell'*adhyāya* 25.

21. *ṣaḍaṅgaṃ yogam abhyaset*, 58d, confermato dalle parole *ṣaḍaṅgam iti kīrtitam*, 93d. Sullo *yoga* 'a sei membra' si può fare riferimento ai seguenti saggi: Grönbold 1969; Grönbold 1982; Grönbold 1983a (osservo soltanto che non mi sembra condivisibile il riferimento testuale, di p. 183 e nota 17, a *Brahmaṇḍa-purāṇā* 2, 3, 15, 28; nel passo citato il composto *ṣaḍaṅgavit*, in un contesto dedicato alle figure dei *pañcīpāvana*, allude piuttosto chiaramente ai sei *Vedāṅga*, come conferma la *Manusmṛiti* III, 183-186); Grönbold 1983b; Grönbold 1983c; Grönbold 1984; Grönbold 1996; Orofino 1996; Pensa 1969; Rastogi 1993; Sferra 2000 (lo studioso individua almeno 5 liste di sei *aṅga* nelle sole fonti hindū, p. 13 [il nostro testo segue la lista B]); Zigmund–Cerbu 1963 (questo contributo conclude a favore



*rodha*, *pratyāhāra*, *dhāraṇā*, *dhyāna* e *samādhi* (58-59). Fra gli *āsana* – tanti quanti gli esseri animati (60ab) – il testo menziona il *siddha*-, il *padma*- e lo *svastikāsana* (60cd-64), ed elenca poi i luoghi inadatti o, al contrario, adatti alla pratica (65-67). Le strofe 69-91 trattano del *prāṇāyāma* (chiamato qui anche *yāmyāyāma*)<sup>22</sup> e le successive fissano il numero di *prāṇāyāma* da eseguire per conseguire gli stadi ulteriori (*pratyāhāra*, *dhāraṇā*, *dhyāna* e *samādhi*) descritti nel prosieguo del testo (in particolare, le *bhūtadhāraṇā* nelle strofe 112-118 e il *dhyāna* in 119-123), che definisce così il *samādhi*: ‘quella che [è] l’identità dei due, il *jīvātman* e il *paramātman*, quello è chiamato *samādhi*, nel quale tutte le costruzioni mentali sono distrutte’ (*yat samatvaṃ dvayor atra jīvātmaparamātmanoḥ / sa naṣṭasarvasaṃkalpaḥ samādhir abhidhīyate*, 127); in esso ‘lo *yogin*, per mezzo della pratica dello *śaḍaṅgayoga*, si dissolve nel supremo *Brāhman*’ (*śaḍaṅgayogavidhinā pare brahmaṇi līyate*, 132cd) e, non diversamente dal burro fuso gettato nel burro fuso, o dal latte nel latte, ‘in Quello (*tatra = tasmīn*) consegue l’identità con Quello’ (*tatra tanmayatāṃ vrajet*, 133d). Dopo aver enunciato regole morali e dietetiche il testo descrive, negli *śloka* 137-152, alcune *mudrā* (*mahāmudrā* e *nabho*- o *khecari-mudrā*) e alcuni *bandha* (*uddīyāna*-, *jālandhara*- e *mūla-bandha*);<sup>23</sup> torna poi a parlare di *prāṇāyāma* e dà allo *haṃsamantra*, che s’identifica col respiro (156), il nome di *ajapā gāyatrī* ‘la *gāyatrī* non mormorata, che conferisce il *mokṣa* agli *yogin*’ (158); accenna alle *siddhi*, che possono diventare ostacoli (*antarāya*) sul percorso verso l’identità col *Brāhman*, e giunge alla conclusione che si può ottenere la *mukti* in due modi: abbandonando semplicemente il corpo a *Kāśī* oppure praticando questo tipo di *yoga* (*yogo ’yam īdṛśaḥ*, 167cd), perché il *kaivalya* è facilmente (*sukhena*) conseguibile proprio a *Kāśī* (170ab). Il testo così prosegue:<sup>24</sup>

‘171. Si dice che il vero *yoga* [sia] la collocazione del proprio corpo a *Kāśī*; qui [l’uomo] non è liberato [altrettanto] rapidamente con nessun altro *yoga*.

della maggiore antichità dello *śaḍaṅgayoga* rispetto a quello a otto membra: «In conclusion, the Tantric sixfold *yoga*, which became canonical in different Tibetan Buddhist schools, represents, perhaps through an unknown Buddhist channel, the most ancient yogic attestation», 133s).

22. Il testo suona *anena yāmyāyāmena yogīndraḥ sarmabhāg bhavet* (87cd); lo *Yoga-kośa* ci offre uno spunto per giungere a una traduzione corretta di questi due *pāda* quando, *sub voce yamī* (238) e con riferimento a *Haṭha-yoga-pradīpikā* I, 62 e III, 118, afferma che *yamī* (cioè *yaminī*) è un «epithet for advanced practitioner of *yoga* such as who is capable of arousing Kuṇḍalinī». In effetti nella *Pradīpikā* (I, 62) ricorre il composto *yamīndra*, col significato di *yogīndra* ‘il migliore fra gli *yogin* [o *yaminī*]’ (cf. Spera 1999, 47); stabilito che *yogin* e *yaminī* sono sinonimi, si può tentare una traduzione del composto *yāmyāyāma* del nostro testo, nella consapevolezza che la parola *yāminī*, derivato secondario da *yama*, allude alla particolare capacità evidenziata dallo *Yoga-kośa*.

23. Si tratta di argomenti ampiamente trattati nelle opere di *haṭhayoga*, come, per esempio, la *Pradīpikā* (cf. Spera 1999, 60ss).

24. SkP, IV. *Kāśī-khaṇḍa*. i. *Pūrvārḍha* 41, 171-184.

172. Viśveśvara, Viśālākṣī, il fiume del cielo, Kālabhairava, l'illustre Ḍhuṇḍhi (Gaṇeśa) [e] Daṇḍapāṇi: proprio questo [è] lo *śaḍaṅgayoga*.<sup>25</sup>
173. Colui che costantemente pratici questo *yoga* di sei membra (*śaḍaṅga*) a Kāśī consegue il sonno profondo dello *yoga* (*yoganidrā*) prolungato [e] assorbe l'*amṛta*.
174. Oṃkāra e Kṛttivāsas, Kedāra e Triviṣṭapa, Vīreśvara e ancora Viśveśa: ecco qui un altro *śaḍaṅga*.<sup>26</sup>
175. La confluenza del Pādodaka e dell'Asi, Jñānoda [e] Maṇikarṇikā, Brahma[hra-da] e pure Dharmahrada: questo [è un altro] grande *yoga* (*mahāyoga*) a sei membra (*śaḍaṅga*).<sup>27</sup>
176. Grazie a questo culto che ha sei membra (*śaḍaṅga*) [praticato] a Vārāṇasī, o tu che eccelli fra gli uomini, una creatura non nasce mai più nel grembo di una madre.
177. L'abluzione nella Gaṅgā [è] la *mahāmudrā* che distrugge i grandi peccati;<sup>28</sup> chi è esperto nell'esecuzione di questa *mudrā* attinge anch'egli l'immortalità.
178. Il vagare per le strade di Kāśī è la *khecarīmudrā*; per mezzo di questa *mudrā* [l'uomo] sicuramente diventa un *khecara* (che si muove nell'aria).
179. L'andare (*yāna*) a volo (*uddīya*) verso Vārāṇasī da tutto il territorio circostante è il grande *bandha* [detto] *uddīyāna* [e] questo prepara alla *mukti*.
180. Portare sul capo l'acqua proveniente dall'abluzione di Viśveśa: questo [è] il *bandha* [detto] *jalamdhara*, difficile a ottenersi per tutti quanti i *sura*.
181. Un uomo saggio non abbandona Kāśī neppure se avvolto da cento difficoltà, perché questo è ricordato come *mūlabandha*, che taglia alla radice il disagio [esistenziale].
182. Con queste parole ti ho illustrato due tipi di *yoga*, o silenzioso, uno con sei *aṅga* e uno con le *mudrā*, enunciati da Śambhu per [l'attingimento del]la liberazione (*mukti*).
183. Fino a quando non si affievoliscano le capacità sensoriali, finché non si sia afflitti da malattie, finché la Morte ritardi: fin'allora [l'uomo] sia sempre dedito allo *yoga*.

25. Viśveśvara (o Viśvanātha), Kālabhairava, l'illustre Ḍhuṇḍhi o Ḍhuṇḍhirāja Gaṇeśa e Daṇḍapāṇi (epiteto di Yama, ma anche del Dio Śiva, cf. Sherring 1975, 62 e Eck 1983, 198ss) sono ricordati fra i *tīrtha* di Kāśī in *Tīrthāṅka* 2061 (saṃ.), 131ss. Viśālākṣī (cf. Sherring 1975, 86) è un epiteto di Pārvatī; il 'fiume del cielo' (Dyunadī) è il Gange celeste.

26. La strofa elenca una serie di sei *Śiva-līṅga* ai quali si può rendere omaggio a Benares.

27. Si allude qui alle confluenze del Pādodaka (altro nome della Varāṇā) e dell'Asi con la Gaṅgā; Jñānoda è un altro nome della Jñānavāpī, un pozzo situato vicino al tempio di Viśveśvara, dove i pellegrini sono soliti compiere l'*ācamana* a scopo di purificazione; Maṇikarṇikā è un celebre *tīrtha* sulla Gaṅgā, Brahmahrada (= Brahmasaras?) e Dharmahrada (= Dharmakūpa? Cf. Sherring 1975, 85s): questi luoghi santi costituiscono un altro *śaḍaṅgamahāyoga*; si noti che siffatti toponimi terminano con parole aventi spesso valore sinonimico (*hrada*, *saras*, *vāpī*, ecc.).

28. Secondo *Manusmṛti* II, 53 i *mahāpātaka* sono: *brahmahatyā*, *surāpāna*, *steya*, *gurvaṅga-nāgama* e *samsarga* (la frequentazione di coloro che ne sono colpevoli); cf. Doniger 1996, 339 (dove lo *śloka* reca il n. 55).



184. Nei confronti delle due [forme di] *yoga* [descritte] questo *kāśīyoga*<sup>29</sup> [è] eccellente; praticando il *kāśīyoga* [l'uomo] consegue lo *yoga* più alto (*uttama*).

185. Quando ha capito che Kāla [è] vicino per mezzo di quel segno [dell'approssimarsi] della morte [che è] la vecchiaia che s'accompagna ai [suoi] malanni fisici e mentali [il devoto] cerchi rifugio nel Signore di Kāśī (Kāśīnātha).'

In queste strofe non soltanto la geografia sacra di Vārāṇasī finisce per sovrapporsi alla definizione dello *yoga* di sei membra, ma anche una serie di atti e/o comportamenti dei pellegrini, a cominciare dall'abluzione nella Gaṅgā, sono identificati con altrettanti 'sigilli' (*mudrā*) e 'legature' (*bandha*) dello *hathayoga* (*mahā-* e *kbecarī-mudrā*, *uḍḍīyāna-*, *jālandhara-* e *mūla-bandha*, 177-181); tale caratteristica porta il testo a concludere che due tipi di *yoga* sono stati rivelati da Śambhu (Śiva): quello 'con sei membra' (*sa-ṣaḍaṅga*) e quello 'con le *mudrā*' (*sa-mudra*) e che, rispetto a essi, questo *yoga* di Kāśī eccelle (*kāśīyogo 'yam uttamah*); praticandolo, cioè cercando semplicemente rifugio nella città che rende liberi dalla paura della morte,<sup>30</sup> come il testo afferma poco oltre (*kālād abhayam icchec cet tataḥ kāśīm samāśrayet*, 189cd), si consegue il fine supremo (lo *yoga* eccelso di 184d), che è l'identità con l'unica Realtà.

29. Con le parole *kāśīyogo 'yam* il testo intende alludere a quanto affermato nella strofa 171 ('il vero *yoga* [è] la collocazione del proprio corpo a Kāśī'), come se il semplice fatto di risiedere nella città più santa fosse superiore a qualsiasi pratica vi si possa compiere.

30. Si vedano in proposito Justice 1997, spec. 67ss. e Piano 2005, spec. 32ss.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

- Mahābhārata* = *Mahābhārata*, With the Commentary of Nīlakaṇṭha, Chitrashala Press, Poona 1929–1933, 6 vols.
- Manusmṛti* = *Manusmṛtiḥ, Medhātithi-bhāṣya-samalanīkṛtā*, Gurumaṇḍalagrānthamālā 24, Mansukhrāy Mor, Kalkattā 1967-1971.
- SkP = *Skandamahāpurāṇam*, Nag Publishers, Delhi 1986–1987, 7 vols.
- YS = *si veda* Magnone 1999.

### *Fonti secondarie e traduzioni*

- Dange 1986 = S. A. Dange, *Encyclopaedia of Puranic Beliefs and Practices*, vol. I, Navrang, New Delhi 1986.
- Doniger 1996 = W. Doniger (a c. di), *Le leggi di Manu*, con la collaborazione di B. K. Smith, Adelphi, Milano 1996.
- Eck 1983 = D. Eck, *Banaras. City of Light*, Routledge & Kegan Paul, London 1983.
- Grönbold 1969 = G. Grönbold, *Raviśrījñāna's Guṇabharaṇīnāmaṣaḍaṅgayoga-ṭīppaṇī. Mit Text, Übersetzung und Literarhistorischen Kommentar*, Doktorarbeit (inedita), Ludwigs-Maximilians-Universität zu München, München 1969.
- Grönbold 1982 = G. Grönbold, *Materialen zur Geschichte des Śaḍaṅga-Yoga III. Die Guru-Reihen im buddhistischen Śaḍaṅga-Yoga*, «Zentralasiatische Studien» 16 (1982), 337-347.
- Grönbold 1983a = G. Grönbold, *Materialen zur Geschichte des Śaḍaṅga-Yoga, I. Der Śaḍaṅga-Yoga in Hinduismus*, «Indo-Iranian Journal» 25 (1983), 181-190.
- Grönbold 1983b = G. Grönbold, *Materialen zur Geschichte des Śaḍaṅga-Yoga, IV. Tibetische Literatur zum Śaḍaṅga-Yoga*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens» 27 (1983), 191-199.
- Grönbold 1983c = G. Grönbold, *Der Sechsgliedrige Yoga des Kālacakra-Tantra*, «Asiatische Studien» 37 (1983), 25-45.

- Grönbold 1984 = G. Grönbold, *Materialen zur Geschichte des Śaḍaṅga-Yoga, II. Die Offenbarung des Śaḍaṅga-Yoga im Kālacakra-System*, «Central Asiatic Journal» 28 (1984), 43-56.
- Grönbold 1996 = G. Grönbold, *The Yoga of Six Limbs. An Introduction to the History of Śaḍaṅgayoga*, transl. by R. L. Hütwohl, Spirit of the Sun Publications, Santa Fe (NM) 1996.
- Justice 1997 = C. Justice, *Dying the Good Death. The Pilgrimage to Die in India's Holy City*, Indian Books Centre, Delhi 1997.
- Magnone 1999 = Patañjali, *Aforismi dello yoga (Yogasūtra)* (1991), a c. di P. Magnone, Promolibri–Magnanelli, Torino 1999<sup>2</sup>.
- Orofino 1996 = G. Orofino, *On the Śaḍaṅgayoga and the Realisation of Ultimate Gnosis in the Kālacakratantra*, «East and West» 46, 1-2 (1996), 127-143.
- Pelissero–Piano 1998 = A. Pelissero, S. Piano, *Indagini preliminari a un'analisi del Vārāṇasī-māhātmya*, in V. Agostini, S. Piano (eds.), O. Botto (cur. gen.), *Atti del VI e VII Convegno Nazionale di Studi Sanscriti*, Venezia, 23 novembre 1990, Palermo, 20-21 maggio 1993, AISS, Torino 1998.
- Pensa 1968 = Patañjali, *Gli aforismi sullo yoga (Yogasūtra)*, a c. di C. Pensa, Boringhieri, Torino 1968.
- Pensa 1969 = C. Pensa, *Osservazioni e riferimenti per lo studio dello śaḍaṅga-yoga*, «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli» 19, 29 (1969), 521-528.
- Piano 1979 = S. Piano, *Le "celebrazioni" dei luoghi santi nella tradizione religiosa dell'Induismo*, «Aevum» 53, 2 (1979), 213-229.
- Piano 1986 = S. Piano, *Some Notes on the Gaṅgā-māhātmya in the Nārada-purāṇa*, «Indologica Taurinensia» 12 (1986), 375-398.
- Piano 1990 = S. Piano, *Il mito del Gange. Gaṅgā-māhātmya*, Promolibri, Torino 1990.
- Piano 2005 = S. Piano, *Luoghi dei morti (fisici, rituali e metafisici) nelle tradizioni religiose dell'India*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005.
- Piano 2013 = S. Piano (a c. di), *Bhagavad-gītā. Il canto del glorioso Signore* (1994), San Paolo, Cinisello Balsamo 2013<sup>3</sup>.
- Rājīv 1979 = R. M. Rājīv, *Hamāre pūjya tīrtha*, Pustak Mahal, Dillī 1979.
- Rastogi 1993 = N. Rastogi, *The Yogic Disciplines in the Monistic Śaiva Tantric Traditions of Kashmir: Threefold, Fourfold and Six-Limbed*, in T. Goudriaan (ed.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism. Studies in Honor of André Padoux*, Sri Garib Das Oriental Series No. 163, Sri Satguru Publications, Indian Book Centre, Delhi 1993, 247-280.
- Śarmā 1986 = R. Śarmā, *Paurāṇic koś*, Jñānamaṇḍal Ltd, Vārāṇasī 1986.
- Sferra 2000 = F. Sferra (ed.), *The Śaḍaṅgayoga by Anupamarakṣita. With Raviśrījñāna's Guṇabharaṇīnāma-śaḍaṅgayogaṭippaṇī, Text and Annotated Translation*, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma 2000.

- Sferra 2010 = F. Sferra (a c. di), *Hinduismo antico*, vol. I: *Dalle origini vediche ai Purāna*, Intr. di A. Rigopoulos, I Meridiani, Mondadori, Milano 2010.
- Sherring 1975 = M. A. Sherring, *Benares. The Sacred City of the Hindus*, B. R. Publ. Corporation, Delhi 1975.
- Spera 1999 = Svātmārāma, *La lucerna dello haṭha-yoga (Haṭha-yoga-pradīpikā)* (1990), a c. di G. Spera, Promolibri, Torino 1999<sup>2</sup>.
- Tīrthāṅka* 2061 (saṃ.) = Kalyāṇa, *Tīrthāṅka*, sātavāṃ samskaraṇ, Gītāpres, Gorakhpur, saṃ. 2061.
- Yoga-kośa* 1991 = S. Digambar, M. Sahai, *Yoga-kośa. Yoga Terms Explained with Reference to Context*, New Enlarged Edition, Kaivalyadhama S.M.Y.M. Samiti, Lonavla 1991.
- Zigmund-Cerbu 1963 = A. Zigmund-Cerbu, *The Śaṅgāyoga*, «History of Religions» 3 (1963), 128-134.

## Della follia d'amore e divina nella letteratura tamīl classica e medievale

*Emanuela Panattoni*

Nella poesia d'amore della letteratura tamīl classica, detta del Caṅkam, compare una peculiare situazione chiamata *maṭalērutal* o *maṭalūrtal* 'cavalcare il *maṭal*': è l'espedito cui un innamorato non corrisposto ricorre per dimostrare che è folle d'amore, rendere pubblici i suoi sentimenti e convincere l'amata a considerarli e ricambiarli.

Sebbene nessun testo del Caṅkam narri il *maṭalērutal* nel suo intero svolgersi, sedici poesie si riferiscono all'argomento: le 14, 17, 32, 173 e 182 nella raccolta *Kuruntokai*, le 146, 152, 220, 342 e 377 nei *Narriṇai*, le 58, 61, 138, 139, 140 e 141 nel *Kalittokai*. Compendiando le descrizioni offerte da questi testi – frammentarie per la natura allusiva della poesia classica tamīl e perché riferite a una pratica allora ben nota – lo si può definire come l'eventuale realizzazione della minaccia d'uno spasimante deluso di percorrere le vie d'una città o d'un villaggio su un finto cavallo fatto di rami di palma borasso e singolarmente decorato come singolarmente decorato era il cavaliere, il quale si esponeva al pubblico ludibrio gridando il suo amore e palesando colei che non lo corrispondeva.

La cavalcatura era formata da una o più fronde di borasso (*Borassus flabellifer*, in tamīl *panai* o *peṇṇai*); il termine *maṭal* indica le fronde, i rami di tale palma e, per estensione, il cavallo con questi costruito. In molti testi esso è presentato chiaramente come fittizio: *maṭalē kāmam tantatu* 'proprio l'amore mi ha dato il cavallo/i rami (di borasso)' NT 152.1; *maṭal mā mēl* 'su un cavallo di rami (di borasso)' Kali. 141.9; *maṭal ēri* 'cavalcando un cavallo/rami (di borasso)' Kali. 58.22; *maṭal mā ēri* 'cavalcando un cavallo di rami (di borasso)' Kali. 61.22; *maṭal mā ūrtu* 'cavalcando un cavallo di rami (di borasso)' NT 377.1; *panai iṇṇa mā* 'cavallo originato dal borasso' Kali. 138.12; *netu mā peṇṇai maṭal mānōyē* 'o tu su un cavallo di rami di borasso grossi/scuri e lunghi' NT 146.3; *onku irum peṇṇai maṭal ūrtu* 'cavalcando un cavallo/rami di borasso scuri e alti' Kali. 139.10; *aṇi nilai peṇṇai maṭal ūrtu* 'cavalcando un cavallo/rami di borasso dall'adorno stare' Kali. 141.5; *vilu talai peṇṇai vilaiyal mā maṭal* 'su rami come cavallo, prodotti dal borasso dalla chioma ricadente/eccellente' KT 182.1. In NT 220.3 la cavalcatura non è detta esser fatta di *maṭal*, ma è apertamente qualificata come finta per mezzo di una tipica forma tamilica di negazione d'un normale e naturale comportamento: *uṇṇā nal mā paṇṇi* 'avendo

preparato un buon cavallo che non mangia', destriero di cui ironicamente è citata la buona indole, come sempre ironicamente ne è ricordata la gagliardia in KT 173.2 *panai paṭu kali mā* 'un vivace cavallo fatto di borasso'. In altri passi il cavallo appare tale solo nell'immaginazione del cavaliere: *mā ena maṭalum ūrpa* 'cavalcando persino rami (di borasso) considerandoli un cavallo' KT 17.1; *mā ena maṭaloṭu* 'con rami (di borasso) considerati come un cavallo' KT 32.4; *mā ena matittu maṭal ūrntu* 'cavalcando rami (di borasso) reputandandoli un cavallo' NT 342.1, e qui la fantasticheria dell'uomo è rafforzata dal suo vagheggiare il *maṭal* trovandosi invece, in effetti, su un carro bianco a sua volta percepito come un fertilizante. Similmente in Kali. 139.15 e 17, dove la cavalcatura è detta addirittura un'imbarcazione salvifica: *mā mēlēn enru maṭal puṇaiyā nīntuven* / [...] *kāma kaṭal* 'pensando di trovarmi su un cavallo, con il *maṭal* come zattera attraverserò [...] il mare dell'amore'. Ma i testi del Kali. – raccolta più tarda delle altre, con componimenti più estesi e notevoli peculiarità – insistono nel definire la cavalcatura come reale, la collegano a stati d'animo e le attribuiscono poteri di aiuto e di minima, e ironica, consolazione: *koṇṭatu* / *mā enru uṇarmin maṭal anru* 'capitolo bene: ciò che ho preso è un cavallo, non è un ramo (di borasso)' Kali. 140.2-3; *pāy mā nīruttu* 'trattenendo il caracollante cavallo' Kali. 139.13; *varunta mā ūrntu* 'mentre soffrivo cavalcando il cavallo' Kali. 141.22; *uyyā aru nōyṅku uyavākum* [...] *im mā* 'questo cavallo [...] sarà sollievo alla terribile malattia mortale' Kali. 139.18-19; *kāmam kaṭum pakaiyīn tōnriṇērku ēmam* / [...] *im mā* 'questo cavallo [...] sarà un baluardo per me cui l'amore appare come aspro nemico' Kali. 139.24-25; *alal manra kāma aru nōy nīlal manra* / [...] *im mā* 'questo cavallo [...] certo è di molto refrigerio per la grave malattia dell'amore tanto infocata' Kali. 139.30-31; *pātukō* / *en ul iṭumpai taṇikkum maruntāka* [...] *im mā* 'quale medicina alleviante la malattia dentro di me, canterò questo cavallo' Kali. 140.15-16. La stessa donna amata, che ha voce in Kali. 138.28, dice: *tunpattil tuṇaiyāya maṭal* 'il cavallo di rami (di borasso) che è stato un compagno nel dolore'.

Campanelli ornavano il *maṭal*, bardato come una cavalcatura vera, ed erano attaccati ai finimenti e alle ghirlande che gli erano messi addosso: NT 220.1; Kali. 140.6; KT 173.3; Kali. 139.9. Forse erano parte anche degli addobbi dell'innamorato deluso: *maṇi aṇi perum tār mārpīn pūṭṭi* 'avendo legato al petto una grossa ghirlanda ornata di campanelli' KT 182.2, e qui *mārpīn* (che può riferirsi al petto del cavallo o dell'uomo) ha la *varia lectio* rara e interessante *marapīn*, che muterebbe il significato in 'secondo la tradizione/le regole stabilite', a conferma della ben radicata ritualità dell'impresa. Soprattutto, "cavallo" e cavaliere erano ornati con serti, genericamente ricordati in NT 377.1: *mālai cūṭi* 'indossando ghirlande'. Che non erano però composti da fronde e fiori belli, pregiati e profumati, bensì di scarso o nessun valore, o da pochi altri connessi con la tradizione bellica e portati da soldati come distintivi delle varie fasi e azioni militari. La loro vendita era improponibile,

come afferma NT 146.1: *villā pūvin kaṇṇi cūṭi* ‘indossando serti di fiori che non si vendono’.

E il fiore che più caratterizza il *maṭal* è l'*erukku* o *erukkam* (*Calotropis gigantea*), varietà di vincetossico gigante, poco apprezzato per alcune caratteristiche negative: le foglie minuscole, l'odore sgradevole che emana, il liquido biancastro, putrido, irritante e tossico che stilla, l'aspetto delle corolle – formate da cinque petali bianchi o porporini – che non si schiudono ma restano serrate a forma di cono, simili alle dita di una mano unite a mazzo alle punte:<sup>1</sup> *kuru mukil erukkiṅ kaṇṇi cūṭi* ‘indossando un serto di *erukku* dai piccoli boccioli’ NT 220.2. In particolare, in KT 17.2 *pū ena kuvi mukil erukkam kaṇṇiyum cūṭupa* ‘indosseranno anche una ghirlanda di *erukkam* dai boccioli chiusi a cono, considerandoli fiori’, l'uso della locuzione *pū ena* ‘dicendoli/considerandoli fiori’ riferita all'*erukkam* sembra ribadirne la fasullità, l'illusorietà rispetto a fiori “veri”, così come *mā ena* ‘dicendolo/considerandolo un cavallo’ in KT 17.1 e 32.4 e in NT 342.1, e anche *mā mēlēn enru* in Kali. 139.15 a proposito del *maṭal* usato come cavalcatura.

Nelle ghirlande del *maṭal* compaiono anche altri fiori, *pūlai* e *āvirai*, non sempre uniti all'*erukku*: *maṇi pīli cūṭṭiya nūlotu marrai / aṇi pūlai āvirai erukkoṭu piṇittu yāttu* ‘avendo legato e intrecciato con *erukku āvirai* e *pūlai* adorni e in più con fili a ghirlanda di penne di pavone simili a zaffiri’ Kali. 138.8-9; *aṇi alanṅku āviraiṅ pūvōṭu erukkiṅ / piṇaiyal am kaṇṇi milaintu* ‘indossando una bella ghirlanda intrecciata di *erukku* con fiori di *āvirai* adorni e splendenti’ Kali. 139.8-9; *poṅ ēr āvirai putu malar miṭainta / pal nūl mālai* ‘con una ghirlanda a molti fili fitta di nuovi fiori di *āvirai* simili all'oro’ KT 173.1-2; *pūlai pola malar āvirai vēy venra / tōlāl emakku itta pū* ‘i fiori a me largiti da lei dalle braccia superanti in bellezza i bambù sono *āvirai* dai fiori dorati e *pūlai*’ Kali. 138.18-19. Kali. 140.3-7 aggiunge una nuova pianta, l'*uliṇai*: *marru ivai / pū alla pūlai uliṇayōṭu yāttu / puna varai itta vayanṅku tār pīli / [...] aṭar poṅ avir ēykkum āviram kaṇṇi* ‘questi poi non sono fiori: sono splendenti penne di pavone a ghirlanda fornite dalle pendici montane e legate con *pūlai* e *uliṇai* [...], sono serti di *āviram* somiglianti allo splendore dell'oro battuto’, e anche qui sembra – come in KT 17.2 – che si voglia negare la natura dei fiori citati come “vera”, di normale e buon uso, non considerandoli quindi fiori a tutti gli effetti.

1. Nella tradizione tamilica classica l'*erukku* è oggetto di notevole atteggiamento negativo: è associato al paesaggio arido del *pālai*, quindi alle difficoltà, agli stenti, alla solitudine e anche alla morte, e alla terrificata dea Korṅvai, che il cavaliere rappresenterebbe ritualmente, e di conseguenza ai terreni per le cremazioni; è associato poi alla malattia, al disonore, a riti funebri, e usato per praticare l'infanticidio specialmente femminile, per procurare l'aborto e talvolta per suicidarsi: si vedano Dubianski 2009, 102, Dubianski 2002, 30-31 e 102-103; Duda 2005, 117-118 e Thurston 1906, 1909 e 1912 *passim*. Il verbo *erukku-*, fra altri significati, ha ‘uccidere, tormentare, distruggere’ (TL *sub voce* e DEDR *sub voce*). Il sostantivo *erukku* ha anche il significato di ‘danno’ (TL *Supplement, sub voce*).

L'*āvirai* o *āviram* (*Cassia auriculata*) è un cespuglio anche di discrete dimensioni, con racemi di grandi fiori gialli brillanti; il *pūlai* (*Bombax malabaricum*) è un albero con fiori rosso o arancio a cinque petali; l'*ulīnai* (*Cardiospermum halicabum*) è una rampicante con piccoli fiori bianchi, poco vistosi: nessuna di queste piante ha connotazioni negative, sono commestibili e assai usate nella farmacopea, ma nella tradizione letteraria classica sono, come l'*erukkam*, associate al territorio desolato del *pālai*. L'*āvirai* è descritto in maniera lusinghiera e paragonato a oro lucente: tuttavia, come il “cavallo” del *maṭal*, sembra quello che non è, e pur avendo il colore dell'oro non è fatto del prezioso metallo, a differenza dei gioielli a forma di fiore che erano il tradizionale dono dei patroni ai loro bardi. Di *pūlai* e *ulīnai* si ornavano ampiamente i soldati in battaglia: il *pūlai* non era indicato per specifiche azioni belliche, ma era indossato comunque in combattimento, l'*ulīnai* compare come pianta prescritta da indossare negli attacchi alle fortezze nemiche. I due ornamenti floreali sono forse spiegabili con l'estensione del concetto di guerra e combattimento al *maṭalērutal*, da intendersi allora come un assalto alla resistenza opposta dalla donna all'amore dell'uomo, resistenza da vincere alla stregua di un fortilizio da conquistare. Nei versi stessi dedicati al *maṭal* non mancano allusioni a eroismo, azioni militari e conquiste, e il protagonista si sente talora come un intrepido combattente, come nel già citato NT 342.2 dove sta su un carro bianco considerandolo una fortificazione: *matil ena matittu vel tēr ēri*, e gli pare di trovarsi già sul *maṭal*, prendendolo per un cavallo vero. Ancora in Kali. 61.18 *maṇṭu amar aṭṭa kaḷiru annān* egli è paragonato ‘a un elefante che abbia portato distruzione in un veemente combattimento’; in Kali. 141.8-10 *pōruḷ / aṭal mā mēl ārruven ennai maṭal mā mēl / manram paṭarvittavaḷ* egli dice di sé con vergogna ‘in battaglia io sono possente su un vittorioso cavallo, e lei mi fa correre nella pubblica piazza su un cavallo di *maṭal*’, e in Kali. 141.24-25 *pōr val valutikku arum tirai pōla koṭuttār tamar*, quando trionfa sui parenti della donna che infine gliela concedono in matrimonio, si paragona, seppur indirettamente, addirittura a un Valuti, un Pāṇṭiyaṇ d'eccellente prodezza in guerra cui i nemici portano ricchi tributi.

Il dubbio valore dell'*erukku* è confermato da PN 106: *nallavun tīyavum alla kuviyīnar / pullilai erukkam āyinum uṭaiyavai / kaṭavul pēṇēm ennā* ‘anche se l'*erukkam* dalle misere foglie e dai chiusi petali non è né buono né cattivo, nessun dio direbbe che quell'offerta non gli è gradita’: le divinità non lo rifiutano, indistintamente magnanime con chiunque le omaggi. E a riprova che i fiori delle ghirlande del *maṭal* non fossero i più ambiti e considerati c'è AN 301.4, II-12, 14-15, dove *erukku* e *āvirai* sono indossati da *nalkunar* “miserandi”, bardi, cantori, danzatori con le loro donne e compagne d'arte, che erano poverissimi, itineranti, considerati impuri e contaminanti e collocati nelle fasce più basse della scala sociale: *kūvi iṇar erukkintatar pūṅkaṇṇi / āṭūu cenni takaiṭṭa / [...] makaṭūu kaḷari āvirai kiḷar pūṅkōtai / vaṇṇa mārpīn vana mulai tuyalvarai* ‘gli uomini si avvolgevano intor-



no al capo bei serti di *erukku* a mazzi, dai chiusi ciuffetti, e le donne avevano belle ghirlande lucenti di *āviraī* della giungla [...] che ondeggiavano sui seni avvenenti, sui petti leggiadri’.

Le penne di pavone, menzionate solo in Kali. 138.8 e 140.4-5 come poste a decorare il “cavallo” insieme ai vari fiori, sono anch’esse presenti nella tradizione militare quali ornamenti di armi e tamburi di guerra, oggetti considerati sacri, e di stele funerarie erette per i militi periti eroicamente.

Secondo KT 182.3 l’innamorato deluso cavalcava *vellenpaṇintu* ‘indossando bianche ossa’, forse disposte a ghirlanda e di natura non precisata.

L’*uliṇai*, pianta degli assedi nella letteratura eroica, tradizionalmente ha la sua controparte, in quella d’amore, nel *marutam* (*Terminalia arjuna*), fiore che contrassegna l’infedeltà maschile, i litigi coniugali. Nelle convenzioni del Caṅkam entrambi condividono un paesaggio con città, villaggi e campi coltivati in territori fluviali; il forte da espugnare equivarrebbe alla donna arroccata nell’indignazione, che non vuole riaccogliere in casa il marito infedele, e costei potrebbe ben rappresentare l’amata che non corrisponde l’uomo sul *maṭal*, lo rifiuta sdegnosa. E nello scenario del *marutam*, con le sue specificità, si ritrovano gli ambienti del *maṭalērutal*: i riferimenti ai luoghi sono scarsi e generici, ma adatti a tale individuazione. Infatti sono a villaggi o città, anche prosperi e molteplici, con vie e piazze dove si svolgerebbe il drammatico rituale: KT 182.5; KT 32.4; Kali. 141.22; Kali. 138.10; Kali. 58.22; NT 146.2. Fino ad arrivare alla grandiosa affermazione di NT 377.2: *kaṇ akal vaippin nāṭum ūrum* ‘in ogni villaggio/città e regione della vasta contrada dagli ampi spazi’. Negli abitati del *marutam*, poi, si svolgevano tipicamente le grandi feste, in genere in onore di divinità: in NT 220.6-7 si fa proprio riferimento a un villaggio o città in festa.

L’innamorato agiva in modo inconsulto anche nel manifestare verbalmente i propri sentimenti. Gridava per rivelare sofferenza e disperazione: *marukin ārkka-vum paṭupa* ‘nelle strade si arriverà perfino a gridare’ KT 17.3. Nei testi del Kali. – 138.10, 139.12-13, 140.14-16, 141.5-6 e 22, 139.12-13 – invece egli canta, per dar sollievo alla pena, per elogiare venustà e virtù dell’amata o per svelarne la perfidia nel farlo patire. In Kali. 140.13-14 si offre esplicitamente di fare, ma solo entro certi limiti, il dissennato: *pāṭu enil pāṭavum vallēṇ ciritu āṅkē / āṭu enil āṭalum ārrukēṇ* ‘se richiesto di cantare, potrò anche cantare, un poco, e così se richiesto di ballare potrò anche ballare’. Tali esibizioni lo esponevano al ridicolo e al biasimo degli astanti, suscitavano scandalo e disprezzo: *terreṇa tūrralum paḷiyē* ‘proclamare [l’amore] chiaramente è ignominia’ KT 32.5; *pīrar eḷla* ‘riprovato dagli altri’ KT 182.3; *pallār nakku eḷlapaṭu* ‘subire riprovazione fra le risate di molti’ Kali. 61.22; *pīrar ennai nakupavum* ‘e gli altri ridevano di me’ Kali. 138.4; *kāṇunar eḷla* ‘riprovandomi chi vedeva’ Kali. 139.20; *kaṇṭavir ellām [...] paṇṭu ariyātīr pōla nōkkuvīr* ‘tutti voi che mi vedete mi guardate come se non mi aveste mai conosciuto prima’ Kali. 140.1-2.

Anche KT 17.3 potrebbe, inteso al passivo, significare che fossero gli astanti a gridare contro il cavaliere, sottoposto quindi anche ai loro insulti. Di cui però non si curava molto, e non si lasciava distogliere dal suo intento (Kali. 61.22-28): il suo agire, di per sé ignominioso, diventava accettabile in vista del risultato da ottenere. C'era talora nei presenti comprensione e sostegno (NT 146.7), ma molti rimanevano insensibili, anche impietosi, benché il contrario sarebbe stato un agire meritorio (Kali. 140): l'infelice uomo si appellava allora agli esimi del villaggio o della città (Kali. 139.1-3; 141.10, 14, 20) perché abbandonassero l'indifferenza e prendessero posizione in suo favore.<sup>2</sup>

Fra chi assisteva alla cavalcata c'erano anzitutto ragazzini, bambini, piccoli d'età e piccoli perché non ancora del tutto cresciuti (*ciru kuru mākkal* NT 220.4), che accompagnavano il *maṭal* andando avanti e indietro per le strade. Sono apostrofati come 'illustrissimi', *peritum cānrōr* NT 220.5, probabilmente in modo ironico.<sup>3</sup> Erano preda di grande confusione o gioia (*i pēr em urunar* 'hanno questa grande confusione/gioia/perplexità' NT 220.7) e simile locuzione formulare si ritrova in NT 146.2 *nal em uruval* 'provo una notevole confusione/gioia' pronunciata dal protagonista, da intendersi probabilmente in senso negativo. Sconcertati o divertiti che fossero, i piccoli pare non conoscessero bene il comportamento appropriato, gli obblighi sociali (*tāmē oppuravu ariyiṅ* NT 220.8), che sarebbero ulteriore conferma della ben stabilita ritualità della "cavalcata". In ogni caso il cavaliere, sentendosi poco approvato dalla società, dichiara: *ilaiyārum ētilavarum ulaiya yān / urratu ucāvam tuṅai* 'sollecitudine per questo mio tormento è giunta dagli estranei e dai giovani' Kali. 138.35-36.

Per i molti elementi descritti,<sup>4</sup> la follia del protagonista del *maṭal* appare in modo chiaro e manifesto simulata, esibita con una messa in scena altamente convenzionale che obbediva a un'antica e affermata tradizione i cui tratti fondamentali erano l'uso d'una assurda e bizzarra cavalcatura, il capovolgimento rituale del normale tipo di ornamenti e comportamenti, l'abbandono del controllo, del senso del limite e del decoro, e l'esibirsi pubblicamente affrontando scherni e offese.

Alcuni elementi particolari del *maṭal* si ritrovano nella tradizione mitica e nella figura del dio Śiva, illustre e sommo simulatore di follia, e ci sono presentati principalmente da descrizioni in opere devozionali tamiliche di epoca medievale: i testi del *Tirumurai* e principale fra questi il *Tēvāram*.

2. La comunità, l'assemblea del villaggio e i maggiorenti della città avrebbero quindi avuto parte attiva nel decidere, pubblicamente, della sorte matrimoniale del cavaliere del *maṭal*.

3. Anche a causa di questa ironia si è tentati di dare ai termini ritenuti indicare dei bambini il significato, invece, di 'bassi, umili' per condizione sociale, stato che avrebbe loro permesso di partecipare attivamente a un rito che non brillava né per purezza né per elementi positivi.

4. Si sono tralasciate qui considerazioni ulteriori sulla pratica del *maṭal* e sui testi che la descrivono, estranee al tema di questa trattazione.

Molte volte – troppe perché se ne possano dare qui tutti i riferimenti – vi compaiono, anche legati a ghirlanda, l'*erukku/erukkam* e la sua varietà di colore bianco *vellerukkam*, graditi dal dio tanto da trovar spesso posto sui suoi capelli. Sono descritti senza che ne siano messi in evidenza gli aspetti negativi, e sono qualificati con attributi convenzionali, generici o con frasi formulari stereotipate, adatte a qualsiasi altra pianta e intercambiabili, che dicono come sboccino all'alba, siano fitti, freschi e profumino schiudendo i petali e fiorendo: e.g. Tē. VII.2.3, VII.31.7, VII.6.2, I.41.2, III.27.2, III.120.3, III.79.5, IV.104.4, V.95.5, VI.74.5, VI.90.6, VI.14.3, II.85.9, II.10.2, II.105.3, II.109.6. In Tē. V.95.5 Appar arriva a biasimare Māl e Brahmā perché, per arroganza, non si erano comportati con Śiva da veri devoti, tenuti a imitare il dio anche nell'aspetto, e non si erano inghirlandati “bellamente” di *erukku*: è anche possibile, pur se meno probabile, interpretare il passo come se il serto fosse da offrire al dio.

In realtà l'*erukku* conserva anche con Śiva le sue connotazioni non proprio positive, il suo carattere e il suo uso non convenzionali: di speciale rilievo è Tē. VII.2.3, dove il fiore è citato con altre peculiarità del dio giudicate sconvenienti, improprie, perfino inquietanti o paurose. E spesso compare in elenchi con piante e fiori velenosi e allucinogeni, e con altri ornamenti spaventosi che Śiva ama indossare: e.g. Tē. VII.36.8, I.75.4 e I.130.5.

L'altra pianta che Śiva condivide con il cavaliere del *maṭal* è il *pūlai* (Tē. II.53.3, III.43.4, VII.40.4), usato tradizionalmente – come si è detto – per decorare strumenti di guerra e durante i combattimenti: ugualmente compaiono addosso al dio – ma non presenti nel *maṭal* – *karantai* (*Ocimum basilicum*) e *tumpai* (*Diospyros tomentosa*) che rientrano anch'essi nel contesto bellico, l'uno tipico della spedizione per il ricupero del bestiame rubato dai nemici, l'altro delle battaglie in campo aperto. Altri ornamenti comuni a Śiva e al folle cavaliere sono le penne di pavone, che potrebbero essere intese, intrecciate con fiori, anche come decorazioni belliche e eroiche di cui si è già fatto cenno.

Le ossa, paramento scivaita per eccellenza, e all'apparenza inspiegabili nel *maṭal*, sarebbero, in entrambi i casi, un indicatore di alterazione mentale, pur se simulata, in quanto impure e terrifiche sostituzioni di gioielli, che nessuno, in possesso delle proprie facoltà intellettive, vorrebbe e oserebbe portare.

Si aggiungono, nel confronto col *maṭal*, gli accompagnatori del dio, i *gaṇa* formati da creature non compiute o imperfette paragonabili ai ragazzini non finiti di crescere che fanno da corteggio al “cavallo” e al suo cavaliere: lemuri, nani, diavoli, diavoletti e spettri, che stanno accanto a Śiva soprattutto quando danza nei crematori. Dove pure usa indossare *erukkam*: come riferisce Kāraikkālammai in *Tiruviraṭṭaimaṇimālai* I, mentre in *Tiruvālaṅkāṭṭumūttatiruppatikam* 2.4 afferma che egli assume l'aspetto di un pazzo. Interessante è Tē. VII.2.3, dove sono descritti

ti demonietti *paricu onru ariyāta* ‘ignari di ogni regola/dettame’, che ricordano i fanciulli di NT 220.8.

Infine anche Śiva ha una cavalcatura peculiare, benché non artefatta come il *maṭal*: Nandin, il suo toro cinerino, non poche volte è definito selvatico e indomabile, è criticato, fatto oggetto d’ironia, visto con perplessità e stupore perché il dio non solo osa ma si compiace di cavalcarlo (e.g. Tē. IV.1.3, VI.96.7, VI.58.2, VI.9.5 e 8). Specialmente da Cuntarar (Tē. VII.2.1 e 7, VII.9.1, VII.46.1, VII.18.4 e 5, VII.44.2), che con consueta schiettezza dichiara di non voler deridere l’amato dio nonostante si mostri a cavallo di un toro (Tē. VII.15.8).

Per spiegare certe caratteristiche della simulazione di follia comune al *maṭal* e a Śiva, e in particolare la scelta dell’*erukku* come ornamento, è utile considerare i versi 104-115 del canto III del poema *Maṇimēkalai*, dove è descritto il comportamento di un pazzo<sup>5</sup> per le vie della città di Kāvrippūmpaṭṭiṇam, durante la grande festa che vi si teneva annualmente in onore di Indra:

*kaṇaviri mālai kaṭṭiya tiraṇaiyan / kuvi mukil erukkiṅ kōtta mālaiyan / citaval  
tunṇiyoṭu cēṅ ṅṅku neṭṭuṅcinai / tatar vīḷpu oṭittu kaṭṭiya uṭaiyan / veṅ pali cānta  
meymmulu turii / paṅpil kilavi palaroṭum uraittu āṅku / alūum vilūum ararrum  
kūum / tolūum elūum culalalum culalum / oṭalum oṭum oru ciṅai otuṅki / nīṭalum  
nīṭum nilaloṭu maralum / maiyal urra makan pin varunti / kaiyaru tunpam kaṅṭu  
nirkunarum*

Un individuo con una tonda ghirlanda intrecciata di ciuffi di *kaṇaviri* e con un sero fatto di *erukku* dai boccioli chiusi a cono, vestito di mazzi di rametti spiccati da alte fronde, cresciute protese lontano, e legati con brindelli di stracci: si era cosparso tutto il corpo con bianche ceneri e sandalo, a molti rivolgeva anche parole offensive, piangeva, cadeva, si lamentava, gridava, si prostrava, si alzava, si agitava girando in tondo, prendeva più volte a correre, si rannicchiava in un canto, più volte indugiava, combatteva con la sua ombra: dietro all’uomo colpito dalla follia, c’erano di quelli che angustiati stavano a guardare la sua irrimediabile malattia.

Svariati elementi accomunano questa descrizione di vera pazzia con le caratteristiche della follia simulata da parte del cavaliere del *maṭal*; altri, meno numerosi, sono presenti nella simulazione della follia a opera di Śiva.<sup>6</sup> Soprattutto spicca la

5. Per differenti interpretazioni del passo, secondo le quali l’uomo sarebbe un asceta della setta dei Kālāmukha, simulante la follia, si vedano Daniélou 1987, 40 e Dikshitar 1987, 26. Daniélou interpreta la ghirlanda di *erukku* come una collana di grani di *rudrākṣa*.

6. Per il *maṭal*, oltre ovviamente al comportamento inconsulto del protagonista, ci sono l’ambiente cittadino e festivo, l’illusorio combattimento con avversari immaginari, la cerchia degli astanti stupefatti e impietositi, e la definizione della follia come morbo terribile e inguaribile, la stessa peraltro che veniva data al mal d’amore. Per Śiva ci sono le ceneri sparse sul corpo e il panno stracciato ai fianchi, cui si aggiunge, nuovo ma significativo, il tossico *kaṇaviri*, l’oleandro rosso a lui tanto caro.

presenza dell'*erukku* come denominatore comune fra il vero matto, il cavaliere del *maṭal* e il dio.

Si potrebbe allora concludere che l'*erukku* indossato dal pazzo vero fosse una sorta di proverbiale, emblematico, “diagnostico” orpello dei matti, indicatore specifico adottato come fiore d'elezione dai pazzi finti in quanto considerato caratteristico, e per servirsi, nel fingere l'alterazione mentale, d'un ornamento in origine e per tradizione legato al comportamento sovvertito della follia reale. Preferito, perciò, per mostrare il capovolgimento dell'agire onorevole e commendevole, della ragionevolezza, della normalità e delle convenzioni che volevano ci si ornasse, solitamente, con ghirlande dei fiori più belli, pregiati e profumati.

L'innamorato non contraccambiato, sul finto destriero, manifesta la pazzia dovuta all'infelicità in amore attraverso l'esibizione di questo “segno” evidente e visibile della sua alienazione. Insieme a molti altri indizi analoghi, come si è visto, poiché il suo gesto rientra in un contesto tradizionale, ritualizzato, con precise regole.

Folle comunque d'amore per i suoi devoti, altrettanto folli d'amore per lui, Śiva ha altri intenti: adottando modi e ornamenti dei matti veri, vuol far vedere che può sembrare pazzo e comportarsi come tale, e dimostrare che può permettersi di ribaltare ogni concetto di normalità e decoro ed essere comunque accettato e amato, nonché imitato.

E se – non essendo davvero matto e, in fondo, tenendoci a dimostrarlo – il cavaliere del *maṭal* non è esente da un limitato, di breve durata, subito superabile sentimento di vergogna per la sua pantomima (KT 173.3; Kali. 138.3-4; KT 14.6; KT 182.4), Śiva spinge la simulazione all'estremo, senza ritegno.

In conclusione le forme della vera pazzia sembrano essere il modello ispiratore di quelle della follia d'amore del *maṭal* o della follia divina di Śiva.<sup>7</sup>

Inoltre, se PN 106, come si è visto, afferma che l'*erukku* è comunque accettato dagli dèi, testi sanscriti relativi a offerte rituali di fiori alle divinità dicono invece che l'offerta dell'*arka* (nome sanscrito dell'*erukku*) non è consentita proprio per tutti: non per Viṣṇu, ad esempio, cui non è lecito presentare nemmeno altri fiori che siano venuti a contatto con una foglia di tale pianta. Unica fra le dee, Durgā potrebbe riceverne, ma la questione è controversa: secondo alcuni testi l'*arka* sarebbe proibito per lei, in altri invece prescritto, e l'ambiguità pare risolta precisando che sarebbe permesso solo in mancanza di altri fiori.<sup>8</sup> L'interdizione si potrebbe giustificare col fatto che la dea non simula alcuna pazzia e quindi non deve apparire con gli stessi ornamenti da folle del consorte, e forse offrirle quel fiore potrebbe essere

7. Per diverse conclusioni si vedano Gracci 2004a e 2004b.

8. I testi e i passi in cui compaiono i dati relativi alle possibili offerte di *erukku* alle diverse divinità si ritrovano in Duda 2005, 18, 113 e sgg., e Duda 2006, 291-294.

offensivo; la prescrizione potrebbe essere spiegata con la sua capacità, di riflesso, di poter sostenere le valenze negative della pianta.

Poiché l'*erukku/arka*, nella tradizione classica, pare di uso quasi esclusivamente maschile – ipotesi suffragata anche dal già citato AN 301 – si potrebbe affermare che il fiore non si addiceva alle donne – o alle dee – come non si addiceva loro il *maṭalērutal*,<sup>9</sup> se non nell'ulteriore sovvertimento del consueto agire e degli antichi dettami presente nella tradizione mistica devozionale, dove il ricorrere alla pratica era ammesso anche per le donne come manifestazione di follia d'amore per un dio.

9. Si vedano *Tolkāppiyam* 948 e *Tirukkural* 1137.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

- AN = Vē. Civacuppiramaṇiyaṅ (ed.), *Akanānūru*, U. Vē. Cāminātaiyar Nūl Nilaiyam, Ceṇṇai 1990, 3 vols.
- Kali. = Pō. Vē. Cōmacuntaraṇār (ed.), *Kalittokai*, Kalakam, Ceṇṇai 1978.
- Karavelane 1982 = Karavelane (ed. and transl.), *Chants dévotionnels tamoul de Kāraikkālammaiṅār*, Institut Français de Pondichéry, Pondichéry 1982.
- KT = E. Wilden (ed. and transl.), *Kuruntokai*, A Critical Edition and an Annotated Translation, EFEO–Tamilmann Patippakam, Ceṇṇai 2010, 3 vols.
- Maṇi.* = Cāttanār, *Maṇimēkalai*, ed. by Pō. Vē. Cōmacuntaraṇār, The South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society, Ceṇṇai 1975.
- NT = E. Wilden (ed. and transl.), *Narrinai*, A Critical Edition and an Annotated Translation, EFEO–Tamilmann Patippakam, Ceṇṇai 2008, 3 vols.
- PN = U. V. Cāminātaiyar (ed.), *Puranānūru mūlamum uraiyum*, Tamil Palkalaik Kalakam, Taṅcavūr 1985.
- Tē. = T. V. Gopal Iyer (ed.), *Mūvar Tēvāram*, Publications de l'Institut Français d'Indologie, Pondichéry 1984-1991, 3 vols.
- Tirukkural* = R. P. Sethu Pillai (ed.), *Tirukkural. Ellis' Commentary*, University of Madras, Madras 1955.
- Tolkāppiyam* = T. V. Gopal Iyer (ed.), *Tolkāppiyam*, Tamilmaṇṇpatippakam, Ceṇṇai 2003, 14 vols.

### *Fonti secondarie e traduzioni*

- Daniélou 1987= A. Daniélou, Manimékhalaï ou Le scandale de la vertu, *du prince-marchand Shattan*, traduit du tamoul ancien par Alain Daniélou avec le concours de T. V. Gopala Iyer, Flammarion, Paris 1987.
- DEDR = T. Burrow, M. B. Emeneau, *Dravidian Etymological Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1984<sup>2</sup>.

- DEDR Supplement* = T. Burrow, M. B. Emeneau, *Dravidian Etymological Dictionary. Supplement*, Clarendon Press, Oxford 1968.
- Dikshitar 1987 = P. T. Dikshitar, *Maṇimēkalai*, University of Madras, Madras 1987.
- Dubianski 2002 = A. M. Dubianski, *The Themes of Nocci and Uliñai in Classic Tamil Poetry*, in J. Vacek, H. Preinaelterová (eds.), *Pandanus '02. Nature in Indian Literatures and Art*, Charles University–Signeta, Prague 2002, 15-33.
- Dubianski 2009 = A. M. Dubianski, *Fonti rituali e mitologiche dell'antica poesia tamil*, Ariete, Milano 2009.
- Duda 2005 = P. Duda, *Flowers and Leaves in the Worship of Hindu Deities*, in J. Vacek (ed.), *Pandanus '05. Nature in Literature, Myth and Ritual*, Charles University–Signeta, Prague 2005, 113-120.
- Duda 2006 = P. Duda, *Flowers in Hindu Ritual Literature*, in J. Vacek (ed.), *Pandanus '06. Nature in Literature and Ritual*, Charles University–Triton, Prague 2006, 287-297.
- Gracci 2004a = S. Gracci, *Il fiore dell'erukku nella letteratura tamil classica*, in G. Boccali, P. M. Rossi (a c. di), *La natura nel pensiero, nella letteratura e nelle arti dell'India*, Atti del Seminario dell'Undicesimo Convegno Nazionale di Studi Sanscriti, Milano 23 novembre 2002, Jollygrafica, Torino 2004, 21-34.
- Gracci 2004b = S. Gracci, *Il fiore dell'erukku nella tradizione scivaita*, Dodicesimo Convegno Nazionale di Studi Sanscriti, Parma 22-25 settembre 2004 (inedito).
- Kinsley 1974 = D. Kinsley, "Through the Looking Glass": *Divine Madness in the Hindu Religious Tradition*, «History of Religions» 13, 4 (1974), 270-305.
- Panattoni 2007 = E. Panattoni, *Figure divine nei Purāṇānūru*, «Indologica Taurinensia» 33 (2007), 227-266.
- Panattoni 2009 = E. Panattoni (a c. di), *Inni dei Nāyaṇmār. Testi tamil di devozione scivaita*, Ariete, Milano 2009.
- Pandyan 1989 = P. Pandyan (transl.), *Cattanaṛ's Maṇimēkalai*, The South Indian Saiva Siddhanta Works Publishing Society, Madras 1989.
- Takahashi 1995 = T. Takahashi, *Tamil Love Poetry and Poetics*, Brill, Leiden 1995.
- Thurston 1906 = E. Thurston, *Ethnographic Notes on South India*, Government Press, Madras 1906.
- Thurston 1909 = E. Thurston, *Castes and Tribes of Southern India*, Government Press, Madras 1909.
- Thurston 1912 = E. Thurston, *Omens and Superstitions of Southern India*, T. F. Unwin, London 1912.
- TL = *Tamil Lexicon*, University of Madras, Madras 1982, 7 vols.
- Törzsök 2004 = J. Törzsök, *Śiva le fou et ses dévots tamouls dans le Tēvāram*, in J.-L. Chevillard, E. Wilden (eds.), *South-Indian Horizons. Felicitation Volume for François Gros on the Occasion of His 70th Birthday*, Institut Français de Pondichéry–École Française d'Extrême-Orient, Pondichéry 2004, 3-28.



- Yocum 1976 = G. E. Yocum, *Māṇikkavācakar's Image of Śiva*, «History of Religions» 16, 1 (1976), 20-41.
- Yocum 1982 = G. E. Yocum, *Hymns to the Dancing Śiva. A Study of Māṇikkavācakar Tiruvācakam*, Heritage, New Delhi 1982.
- Yocum 1983 = G. E. Yocum, "Madness" and Devotion in *Māṇikkavācakar's Tiruvācakam*, in F. W. Clothey, J. B. Long (eds.), *Experiencing Śiva. Encounters with a Hindu Deity*, South Asia Books, New Delhi 1983, 19-36.
- Zvelebil 1986 = K. V. Zvelebil, *Literary Conventions in Akam Poetry*, Institute of Asian Studies, Madras 1986.



# “The Poetry of Thought”<sup>1</sup> in the Theology of the *Tripurārahasya*

*Silvia Schwarz Linder*

## *The Tripurārahasya and the Śrīvidyā Tradition*

The *Tripurārahasya* (TR) (“The Secret [Doctrine] of [the Goddess] Tripurā”) is a Sanskrit work of South Indian origin, probably composed between the XII and the XV-XVI century CE, if not later,<sup>2</sup> and associated with the tantric, Śākta religious tradition of the Śrīvidyā. It is a well-known, yet marginal text of this tradition, since it seems to have left no trace, in terms of references or quotations, in the later related literature.<sup>3</sup>

The Śrīvidyā tradition – the foremost deity of which is Tripurā, also known as Tripurasundarī or Lalitā – has flourished from the X-XI century CE to the present day. It originated in Kashmir and subsequently spread to other regions of India, especially the South. In common with the majority of the tantric texts, its literary sources deal chiefly with ritual matters. Whenever discussed, the doctrinal notions of the tradition are influenced by the philosophical and theological teachings of the non-dualist Kashmirian Śaivism, particularly by the Pratyabhijñā school. In any case, the speculative issues are not very elaborated in the Śrīvidyā scriptures, whose aim is to indicate to the initiate adept a practical way of liberation, a liberation which can be attained in this world, while still alive (*jīvanmukti*). Accordingly, the core of the Śrīvidyā scriptures is devoted to the salvific experience of the adept, which is realized through the worship of Tripurā by means of the Śrīyantra and the Śrīvidyā, i.e. the *yantra* and the *mantra* of the Goddess, which are the embodiment of her cosmic power.

The *yantra*-s are used as supports for meditation and ritual worship. The *yantra* of Tripurā, called Śrīyantra or Śrīcakra, is the graphic symbol, or rather the visual, aniconic form of the Goddess and of her cosmic activity. It is a dynamic *yantra* which, despite being represented in the form of a static geometric diagram, is a pulsating model symbolising, or rather embodying the process of manifestation

1. *D'après* the title of a book by George Steiner (2011).

2. The still uncertain period of composition of the TR is discussed in my forthcoming monographic study on this work.

3. See Hulin 1979, 9, 12.

and reabsorption of the world by divine energy. By means of intense meditation (*bhāvanā*), in which the attention is focused from the centre of the *yantra* to its outer enclosures and vice-versa, the adept reproduces and actualises within himself the cosmic creative and destructive play of the Goddess. By contemplating the *yantra* from its outer parts to its centre, i.e. following the order of the reabsorption of the world in the Absolute – which is represented by the union of the Goddess and Śiva at the centre of the Śrīyantra – the adept comes to identify his own self with the Absolute.

As far as the *mantra* is concerned, the chief *mantra* of Tripurā, called Śrīvidyā (from which the tradition derives its name), is the phonic form, the sonorous body of the Goddess, her highest, most powerful manifestation, embodying both her essence and creative energy. By mastering the secret, symbolic meaning of the Śrīvidyā, the adept does not limit himself simply to the recitation (*japa*) of the *mantra*, but performs a complex, meditative, yogic, ritual practice, aiming at the fusion of his individual consciousness with the divine consciousness.

*“The Poetry of Thought”*

Hopefully, these brief introductory remarks will give an idea of the complex background against which the TR is to be considered. The aim of this article is to highlight the stylistic devices adopted by the author(s) of this work and to show how he/they chose to deal with doctrinal issues and ritual elements through the medium of a literary and poetic language. In reading the TR in this particular perspective, I have been inspired by George Steiner’s essay *The Poetry of Thought*, where the distinguished polymath retraces the history of Western philosophy focusing on the essential relationship of thought and language, of philosophy and poetry.

Beginning his brilliant and challenging survey with the teachings of the Pre-Socratics, the obscure vestiges of which «direct us toward connections between the genesis of philosophic rationality and the far older, at times ritual performance of poetry»,<sup>4</sup> Steiner remarks that, «where philosophy and literature mesh, where they are litigious toward one another in form and matter, these echoes of origin can be heard. The poetic genius of abstract thought is lit, is made audible».<sup>5</sup> «This endowment with poetry, – Steiner writes – the *Dichtungsvermoege*n, which constitutes both the primordial and the ultimate condition of man, is the source of those attempts at a synthesis of the self and the perceived world which energize

4. Steiner 2011, 29.

5. *Ibid.*, 13.

the philosophic enterprise from Anaximander to Heidegger [...]. Born of poetry, philosophy will at the end of time return “to the great ocean of poetry”».<sup>6</sup>

*Dialogues and Philosophic Tales*

Returning to our text, there are two extant sections of the TR: the *māhātmyakhaṇḍa* (*mk*) (‘Section of the Majesty [of the Goddess]’), a mythical narrative in purāṇic style, devoted to Tripurā and to the goddesses who are regarded as her own particular manifestations, and the *jñānakhaṇḍa* (*jk*) (‘Section of Knowledge’), dealing with speculative issues; a third, ritual section, mentioned in the text as *caryākhaṇḍa* (‘Section of Right Conduct’),<sup>7</sup> has been lost.

The text is composed in the form of a dialogue, but – unlike the majority of the Śākta and Śaiva tantric texts in which the interlocutors are Śiva and the Goddess – here the dialogists are two human characters: the seer Nārada and Sumedhā Hārītāyana, the alleged author of the work. Their conversation frames the dialogue between the great *yogin* Dattātreyā and the brāhman-warrior Paraśurāma, who play the roles of spiritual teacher and disciple, respectively. This choice of the main interlocutors is not simply a formal artifice, but enhances the dramatic flavour of the dialogue. In fact, whereas in most *Tantra-s* «[...] the dialogue situation is no more than a divine play or semblance»<sup>8</sup> – as Goudriaan remarks with regard to the exchange of questions and answers between the divine partners – in the TR the two mythic-yet-human characters engage in a true, lively conversation. Moreover, as Michel Hulin observes, the doubts, difficulties and objections raised by Paraśurāma are precisely those that would occur spontaneously to any listener, and furthermore the dialogue form is an integral part of the content of the work.<sup>9</sup> *Mutatis mutandis*, as Steiner remarks with regard to Plato’s dialogues, «abstract and speculative thought of utmost complexity is embodied or as Shakespeare puts it “bodied forth”. Intellectual moves and counter-moves are dramatically voiced».<sup>10</sup>

Paraśurāma is represented as a man experiencing an existential turning-point: after having perpetrated the massacre of the *kṣatriya-s* for twenty-one generations, to avenge his father’s murder by the king Kārtavīrya Arjuna, he roams around, tormented by remorse for having killed so many innocent women and children. He understands that he had been living trapped in the course of worldly existence,

6. *Ibid.*, 198-199.

7. See TR, *mk*, 1, 83d-84: [...] *khaṇḍe tritayam eva ca // 83d // ādya māhātmyakhaṇḍaḥ syāt jñānakhaṇḍas tathā paraḥ / caryākhaṇḍas trītyaḥ syād evam etad bhaviṣyati // 84 //*.

8. Goudriaan–Gupta 1981, 26.

9. See Hulin 1979, 16.

10. Steiner 2011, 53.

prey to anger and desire, which are the roots of all misery. Thus, along with his increasing disillusionment with the world, his desire to resort to a *guru* grows.<sup>11</sup> Dattātreyā begins his teaching with the narration of the deeds of the goddess Tripurā, with a view to eliciting in his disciple the devotion by which he will obtain the Goddess' grace, and thereby, eventually, true knowledge.

It is not so much in this first step of Dattātreyā's instruction – i.e. the celebration of the majesty of Tripurā, which occupies the whole *mk* – as in the *jk* that the literary device of the dialogue plays an essential part in the progressive disclosure of the philosophical teachings of the TR. Moreover, in this section of the work, Dattātreyā illustrates his teachings by means of philosophic tales, which are structured after the framing device typical of classical narrative literature, and in which the different characters who discuss speculative issues are none other than *alter ego*-s of Dattātreyā and Paraśurāma respectively.

The *jk* opens with Paraśurāma's disappointment about the ultimate efficacy of the ritual worship of the Goddess to which, after having been initiated by Dattātreyā, he has devoted himself for a long time; he realizes that, as long as one is prey to the demon of duty (*kartavya*), even if it is a ritual obligation, one shall never be free of sorrow.<sup>12</sup> To relieve Paraśurāma's despondency, Dattātreyā tells a first tale, in which a wise princess lectures her spouse. The latter's indifference towards worldly objects (*nirveda*) – which echoes the initial melancholic mood of Paraśurāma – is regarded as *a conditio sine qua non* and a first step on the path towards salvation. The core of the princess' – *alias* Dattātreyā's – teaching is that the liberating knowledge of the Self is the awareness of what remains after having discarded all that which is called 'mine-ness' (*mamatva*);<sup>13</sup> it is the recognition of the omnipresent principle of consciousness (*cittatva*), in which the whole world is contained like a reflection contained in a mirror.<sup>14</sup> Under the guidance of his wife, the prince devotes himself to meditation, experiences deep absorption (*samādhi*) and eventually attains the liberating knowledge, thereby becoming a *jīvanmukta*; then, though liberated while still alive, he continues to perform his royal duties with the detachment of an actor playing his role on the stage.<sup>15</sup>

The puzzlement evoked in Paraśurāma by the statement that the world is nothing but consciousness (*citimātrasvarūpaka*) gives Dattātreyā the opportunity to

11. See TR, *mk*, 4-5.

12. See TR, *jk*, 1-2.

13. See *ibid.*, 9, 14: *gatvaikānte vivicyaitad yad yad bhāti mamatvataḥ / tat tat parityajya param svāmānam abhilakṣyata // 14 //*.

14. See *ibid.*, 7, 92: *ādarśanagaraprakhyam jagad etac carācaram / tadrūpatkatvatas tatra nottamādhamabbhāvanā // 92 //*.

15. See *ibid.*, 10, 45cd: *karoti rājakāryāṇi naṭavad raṅgamaṇḍale // 45cd //*. For the entire episode, see *ibid.*, 3-10.

elaborate the idea of the spiritual mirror: the Supreme Consciousness, identified with the Goddess Tripurā, by her own free will (*svatantrya*) manifests the whole world. The latter appears within herself like a city reflected in a mirror; but whereas a common mirror needs light and external objects to reflect, the divine consciousness has the power to cause the reflection, i.e. the world, to appear within herself as her own creation. The world, like a mirror image, has no existence independent from the divine consciousness, yet it is real in so far as it derives its reality from that of the divine consciousness, the free play of which is her continuous unfolding in the world.<sup>16</sup> These ideas, marked by a realistic idealism and indebted to the doctrine of reflection (*ābhāsavāda*) of Abhinavagupta,<sup>17</sup> are further elaborated by the main characters of the tales through which Dattātreya illustrates his teachings.

Accordingly, urged by Paraśurāma’s questions about the reality of the world, Dattātreya tells the story of a *yogin* who, by means of the power of his creative imagination (*bhāvanā*), brings into existence a whole universe inside a mountain. A prince asks to see this extraordinary world and, after having explored it under the guidance of the *yogin*, realizes that the day spent therein has been equivalent to millions of years in the ordinary world. Seeing the bewilderment of the prince, the *yogin* explains that the world is like a dream, and that it is none other than the belief that one projects onto it. Just as every night fanciful worlds are brought forth by dreamers, so the world inside the mountain is the product of the creative imagination of the *yogin*. However, unlike the worlds of dreamers that disappear upon awakening, the world inside the mountain derives its lastingness from the vigour of the *yogin*’s *bhāvanā*. Similarly, the universe derives its objective reality and permanence from the manifesting power of the divine consciousness, in which every manifested thing is contained.<sup>18</sup>

Incidentally, as regards the prince experiencing the relativity of time, it may be useful to recall Hulin’s reflection that the disorienting effect on the listener/reader of the framing device borrowed from classical narrative literature subtly prepares the listener/reader’s mind to receive those teachings of the TR which highlight the relativity of the space-time frames of the human, customary way of thinking.<sup>19</sup>

Having grasped the essence of his *guru*’s teaching, Paraśurāma expresses further doubts, namely how to reconcile the liberating knowledge of the One, i.e. the divine Consciousness, with the manifold ways of living of the *jīvanmukta*-s who, though liberated, continue to take part in worldly life. Once again Dattātreya illustrates his teachings by means of a tale: Aṣṭāvakra, the son of the god Varuṇa and proud of

16. See *ibid.*, II.

17. See TĀ, 3, 1-66.

18. For this episode, see TR, *jk*, 12-14.

19. See Hulin 1979, 25-26.

his learning, is lectured first by a female ascetic, then by the king Janaka who show him the limits of his abstract, indirect knowledge of the Self. Only by turning one's own mental eye inwards can one attain true insight. Thus Dattātreyā has Janaka analyze the experience of meditation, and explain the subtle affinity among the states of immediate perception of an object, deep sleep and deep meditation, i.e. absorption free from mental constructs (*nirvikalpa samādhi*). These three states have in common the suspension of any mental activity, which also characterizes the instantaneous passage from one state of consciousness to another (namely from waking to dreaming and from dreaming to deep sleep); but only *samādhi*, with its ceasing of any awareness of both the external and the internal world, lays bare the pure consciousness, which thus shines fully manifest. It is the recognition of such consciousness as one's own true nature that brings about liberation.<sup>20</sup>

The issues discussed by Janaka in this tale, as well as further, crucial queries made by Paraśurāma about the practical aspects of the way of salvation, induce Dattātreyā to develop and intensify his teachings. He explains that the means of liberation depend on the degree of spiritual maturity attained by different types of men; however, the most effective means is the passionate longing for liberation. In reality, liberating knowledge is not something that can be achieved, but is instead always there, in so far as it is the ever self-revealed pure consciousness.<sup>21</sup> On the other hand, bondage is simply belief, held by the finite mind, in the reality of bondage.<sup>22</sup> Coming back to Paraśurāma's perplexity before the variety of behaviours of the liberated, Dattātreyā maintains that for those who belong to the highest category of *jīvanmukta*-s, the awareness of the true Self is compatible with fully participating in social life because, as a matter of fact, these wise men act as if they were not acting.<sup>23</sup>

This brief survey of the main ideas set out in the *jk* of the TR shows that the literary device of the dialogue – the dramatic character of which is highlighted by the existential urge and the subtlety of Paraśurāma's objections – together with that of the philosophic tale – which introduces theoretical matters to resolve the doubts of the various characters and to relieve their sufferings – appear as appropriate stylistic choices, functional to the transmission of the doctrine of the TR in the form of lively and accessible teaching.

20. For this episode, see TR, *jk*, 15-17.

21. See *ibid.*, 19, 9: *jñānaṃ kvacin naiva sādhyam siddhatvāt tu svabhāvataḥ / caitanyam eva vijñānaṃ tat sadā svaprakāśakam // 9 //*.

22. See *ibid.*, 18, 124ab: *eṣa eva mahābandho bandhasatyatvaniścayaḥ / 124ab*.

23. See *ibid.*, 21, 105c: *tatkriyā nīṣkriyasyoktā*.



*The Stotra-s: Gems of Poetical Theology / Theological Poetry*

The main doctrinal notions discussed in the *jk* can also be traced in the *mk*, particularly in the hymns of praise (*stotra*) by which the Goddess’ mythical narrative is punctuated. These *stotra*-s often mark the peaks of the narration and, on account of the richness of their language and the variety of their prosody, represent the most lyrical parts of this section of the work. Their poetical expressions are pervaded by devotional fervour, in accordance with the spirit of the whole *mk*, in which the celebration of the majesty of the Goddess aims to inspire the devotion by which may be obtained divine grace and, thereby, salvific knowledge.

In the hymns however, the tribute to the benevolence of the Goddess and the praise of the beauteousness and charm of her outward appearance are interspersed by the enumeration of the metaphysical attributes of Tripurā, identified with the Supreme Consciousness. In such a way both the devotional *élan* of the *mk* and the gnostic and esoteric perspective of the *jk* harmonize well with one another in the poetical theology, or theological poetry, of the *stotra*-s.

Referring once again to Steiner’s essay, and with regard to this literary genre, he observes that, from Lucretius, and even before, «the paradigm of the philosophic poem» is that «of a seamless fit between aesthetic articulation and systematic cognitive content [...]».<sup>24</sup>

Accordingly, to quote just few examples – i.e. a few stanzas taken from some of the hymns specifically dedicated to Tripurā<sup>25</sup> – the doctrine of the spiritual mirror, elaborated in the *jk*, is expressed as follows: ‘Your wonderful appearance, [all] exteriority suppressed, is like a mirror [that contains] the totality of this [world]. This is your great being, your victorious *śakti*, which accomplishes what is difficult to be accomplished [77]’.<sup>26</sup> Moreover, in a hymn that is called a bud of knowledge (*jñānakālikāstotra*), one reads: ‘[You are] she in whose body appears, like a painting on canvas, the manifold series of *tattva*-s from Śiva to earth; [in the same way] the sky with the moon and the stars appears in the water. You alone, the Supreme one, you are everything [20]’.<sup>27</sup> The playful cosmic activity of the Goddess is extolled in this way: ‘Thus you, [acting] under the impulse of your free will, call into existence the vast divine play [of the manifestation of the world] in the mirror of

24. Steiner 2011, 26.

25. In the *mk* there are also *stotra*-s dedicated to other goddesses who, in any case, are considered as particular manifestations of the Supreme Goddess Tripurā.

26. TR, *mk*, 51, 77: *naiṣṭhāyam etad darpaṇasadyaḥ śaṃ bāhyanirodhe py aticitraṃ te / vijayaty etat tava durghaṭanāghaṭanāśaktir mahatīśattā // 77 //*

27. *Ibid.*, 30, 20: *śivādikṣitiprāntatattvāvalir yā vicitrā yadye śarīre vibhāti / paṭe citrakalpā jale sendutārānabhoṇat parā sā tvam evā śi sarvā // 20 //*

your own self [and,] contemplating this work of yours, rejoice incessantly. O Goddess, homage to you! [80].<sup>28</sup>

In harmony with the devotional spirit permeating the *mk*, the theology of grace (*anugraha*) conveys the idea that the Goddess, in order to enable human beings to have the salvific experience of her presence, shows her favour and, out of her gracious disposition, reveals herself in forms in which she can be meditated and worshipped. Thus, in the first *stotra* of the *mk*, which the “author” of the work dedicated to the goddess Bālāmbikā (the Young Girl-Mother), one reads: ‘[...] in this world there might be nothing that is distinct from your form. Since you are the Self of all things, you shine forth always, the immensity of space being your body; [yet] under the impulse of compassion you manifest yourself to your devotees in this way, with a body limited by hands, feet, and so on [68].’<sup>29</sup> Furthermore: ‘Without name, form and activity, your only form being nothing but consciousness, yet you [take] form, name and activity in order to [bestow] grace upon beings [57].’<sup>30</sup> The eulogy by all the gods reads: ‘May there be the destruction and birth of countless universes thanks to the closing and opening of the eyes of she whose body is the greatest *śakti*! O supreme Śivā, what wonder [is produced by the fact that] you, endowed with the power of the great *māyā*, take manifold corporeal forms in order to accord the fruits of [their] desires to the beings who have resorted to you [for refuge]? [120].’<sup>31</sup> Finally, the praise of the seductive, corporeal appearance of the Goddess, endowed with her symbolical attributes, is as follows: ‘Once again we here bow down before [your] playful, charming form which, red saffron-hued, curved under the weight of your breasts, adorned with the digit of the moon’s disc, bears the goad, the bow, the arrows and the noose [83].’<sup>32</sup>

These few stanzas may already show how the *stotra*-s of the TR provide a good instance of the paradox of what Steiner calls the autonomous unison between phi-

28. *Ibid.*, 51, 80: *svātmādarśe pravitalilāṃ bhāvayasīttham svātantryāt tvam / dṛṣṭvā kalpītam etat svīyaṃ mandasy anīṣaṃ devi namaste // 80 //*

29. *Ibid.*, 1, 68: *atas toadrūpān no pṛthag iha bhavet kiñcid api vā sadā sarvātmatvād vilasi mahākāśavapuṣā / tathābhūtāyās te parimitakarāṅghryādivapuṣā vilāso bhakteṣu prabhavati kṛpāyantraṇavaśāt // 68 //*

30. *Ibid.*, 9, 57: *nāmākṛtyikriyābhīnā samvinmātraikarūpiṇī / anugrahāya lokānām rūpaṃ nāma kriyā ’pi te // 57 //*

31. *Ibid.*, 10, 120: *nīmeṣonmesābhīyām aḡaṇitavidbhātraṇḍavilayodbhavau syātām yasyāḥ parataramahāśaktivapuṣaḥ / mahāmāyāśakteḥ śritajanāsamihāphalavidbau kiyaḥcitraṇ nānāvidhātānu dhṛtis te paraśive // 120 //*

32. *Ibid.*, 51, 83: *kuṅkumaṣoṇaṃ gurukucanamaṃ candrakalāḍhyaṃ sulalitarūpaṃ / sṃśāracāpān pāśaṃ bibhrad vāyam iha bhūyaḥ praṇamāmas tat // 83 //*

osophy and poetry,<sup>33</sup> or what Heidegger called «das dichtende Denken, die denkende Dichtung» (‘thought as poetry, poetry as thought’).<sup>34</sup>

*The Śrīcakra as Abode of Tripurā in the Island of Jewels*

A last but by no means least representative case, showing how the author(s) of the TR dealt with a prominent element of the Śrīvidyā tradition by incorporating it in a literary context, is provided by the depiction of the Śrīcakra. The authoritative scriptures of the tradition – as exemplified by such a seminal source as the *Yoginīhrdaya* (‘The Heart of the Yoginī’) – describe the Śrīcakra in its abstract, geometric elements, and focus their attention on its function as a support for the meditative, yogic, ritual practices of the adept. In the TR instead, even if the complex symbolic implications of the constituent parts of the *yantra* are not overlooked, the Śrīcakra is represented as the royal residence of the Goddess Tripurā, from which she rules over the worlds.

The narrative context is the story of Lalitā (herself a form of Tripurā)<sup>35</sup> and of her victory over the demon Bhaṇḍa.<sup>36</sup> Requested by the gods to take a visible form in order to be worshipped, Tripurā consents to take up residence in a city built for her by Viśvakarman on the summit of mount Meru; this city, called Śrīpura, will be a replica<sup>37</sup> of her original abode. Thus Brahmā instructs Viśvakarman how to build Śrīpura, giving him a detailed description of the original abode of the Goddess in the Island of Jewels. This island is set in the ocean of nectar, and its shores are lined with forests of wishing trees. The abode of the Goddess is girdled by a series of ramparts enclosing regions inhabited by a variety of deities. Inside these wondrous enclosures there is a lotus garden and at its heart stands the palace made of the gems that grant all desires (*cintāmaṇigrha*); there, on her throne, Tripurā sits on the left thigh of her spouse Kāmeśvara. Tripurā is attended by the goddesses forming her retinue and, to award them appropriate dwelling places, she creates the so-called *śaktīcakra*,<sup>38</sup> which is an image of the universe;<sup>39</sup> there, the abodes of the *śakti*-s are allotted according to the pattern of the Śrīcakra.<sup>40</sup> Thus guided by Brahmā, Vi-

33. See Steiner 2011, 214.

34. See *ibid.*, 198.

35. See TR, *mk*, 47, 30c: *lalitā tripurāmūrtir* [...].

36. This long sub-tale, which is narrated to Agastya by Hayagrīva, occupies the last part of the *mk* (chapters 47-78).

37. *Pratikṛti* in TR, *mk*, 53, 70cd, or *pratibimba*, in *ibid.*, 78, 19.

38. See TR, *mk*, 55, 79.

39. See *ibid.*, 56, 4ab: [...] *jagaccakrapratirūpam* [...].

40. For the whole treatment of the Island of Jewels and the Śrīcakra, see *ibid.*, 53-58.

śvakarman eventually builds Śrīpura, a city complying in every way with the model offered by the Śrīcakra, and after her victory over the demon Bhaṇḍa, the triumphant Lalitā is enthroned therein.

Hence the Śrīcakra appears in the TR as the pattern according to which, first the residence of Tripurā on the Island of Jewels, and then the capital city of Lalitā are constructed. In such a way this major component of the Śrīvidyā tradition, in its transposition from its original ritual sphere to a mythical context, is somehow translated into a narrative element, without however losing its essential feature of image of the world and embodiment of the divine energy.

## References

### *Primary Sources*

- TĀ = (Abhinavagupta, *Tantrāloka*) Abhinavagupta, *Tantrāloka*, With Commentary *Viveka* of Jayaratha, ed. by Mukund Ram, Madhusudan Kaul, Kashmir Series of Texts and Studies, Srinagar–Bombay 1918-1938, 12 vols.
- TR, jk 1965 = (*Tripurārahasya, Jñānakhaṇḍa*) Gopinath Kaviraj (ed.), *Tripurārahasyam (Jñānakhaṇḍa)*, With Commentary *Tātparyadīpikā* of Śrīnivāsa, vol. 15, Sarasvatī Bhavana Granthamālā, Varanasi 1965.
- TR, mk 1932 = (*Tripurārahasya, Māhātmyakhaṇḍa*) Mukunda Lāla Śāstri (ed.), *The Tripurārahasya (Māhātmyakhaṇḍa)*, Intr. and Contents of Each Chapter by Nārāyan Śāstri Khiste, The Kashi Sanskrit Series N° 92, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Benares 1932.

### *Secondary Sources and Translations*

- Goudriaan–Gupta 1981 = Teun Goudriaan, Sanjukta Gupta, *Hindu Tantric and Śākta Literature*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1981.
- Hulin 1979 = Michel Hulin (transl.), *Tripurārahasya (Jñānakhaṇḍa) / La Doctrine Secrète de la Déesse Tripurā (Section de la Connaissance)*, Fayard, Paris 1979.
- Rao–Das = T. B. Lakshmana Rao, E. K. Das (eds. and transls.), *Śrī Tripurārahasyam Māhātmyakhaṇḍam*, Sanskrit Text with English Transl., Śrī Kailsamanidweepa Trust, Bengaluru 2011.
- Steiner 2011 = George Steiner, *The Poetry of Thought. From Hellenism to Celan*, A New Directions Book, New York 2011.



# Cultural Elaborations of Eternal Polarities: Travels of Heroes, Ascetics and Lovers in Early Modern Hindi Narratives

*Giorgio Milanetti*

## *1. Introduction: Searching for Embedded Continuities Through the Lenses of the Polarity Principle*

In this essay I argue that the use of the polarity principle as a heuristic tool can reveal embedded or structural continuities throughout the history of Indian civilization. To substantiate this hypothesis, I analyse how the polarity constituted by elements such as movement, nomadism, mobility, and homelessness, on the one hand, and immobility, settlement, domesticity, and stationariness, on the other, has been culturally elaborated and, more specifically, variously translated in narrative terms. More than in the details of the specific narrations, however, I am interested in a semiotic analysis of the texts on the basis of the above-described methodological approach. While the focus is primarily on early modern literatures in North Indian languages, a few references are also made to Vedic, Epic and Buddhist contexts, which can offer evidence for the persistence of the mentioned polarity in a diachronic perspective.

The first scholar who systematically applied the polarity principle to human sciences was the American philosopher Morris R. Cohen.<sup>1</sup> Observing that «the empirical facts are generally resultants of opposing and yet inseparable tendencies like the north and south poles», he warned against

the universal tendency to simplify situations and to analyze them in terms of only one of such contrary tendencies. This principle of polarity is a maxim of intellectual search, like the principle of causality, against the abuse of which it may serve as a help. If the principle of causality makes us search for operating causes, the principle of polarity makes us search for that which prevents them from producing greater effects than they do. [...] Philosophically it may be generalized as the principle, not of the identity, but of the necessary copresence and mutual dependence of opposite determinations.<sup>2</sup>

1. Cohen 1982; Cohen 1977.

2. Cohen 1977, 74-75.

On the basis of the authority of Cohen, who decisively contributed to the development of a modern philosophy of law, the principle of polarity continued to inspire scholarly works for several decades. In a volume that focused, among other political issues, on the nature of American federalism, H. Eulau, for instance, remarked that

by calling attention to the basic interdependence of opposites and their mutual entailment, the polarity principle sensitizes the observer to the complexity of seemingly paradoxical facts as well as to the possibility of alternative hypotheses. In contrast to dualistic thinking, the polarity principle aids the analyst in avoiding one-sided and easily false formulations.<sup>3</sup>

Interestingly enough, Eulau noted how the principle of polarity works in a conspicuously different way from the principles of the «Hegelian-Marxist» dialectic, since the latter «is uncomfortable with the contradictions immanent in a phenomenon and seeks to absorb or transcend them in their unity», while the polarity principle «stresses the interdependence of the poles in what is a continuous phenomenon; and it does not deny the existence of the poles but *calls for their measurement*».<sup>4</sup>

Arguably, the specialists of Indian philosophy are likely to be at ease with the workings of the principle of polarity. They will not only appreciate its general warning – as Cohen calls it – against «the greatest bane of philosophizing», i.e. «the easy artificial dilemma between unity and plurality, rest and motion, substance and function, actual and ideal, etc.»;<sup>5</sup> but also, more specifically, they might share the vision of a «fundamental polar aspect of Hindu thought» – as it was outlined by Betty Heimann<sup>6</sup> just a few years after the publication of Cohen's landmark work. In her essay, Heimann sees the polarity principle as pervading almost every aspect of Indian philosophy, from «eschatological problems»<sup>7</sup> to «cosmological concepts»:<sup>8</sup> «[e]pistemologically, too, India adheres to her at least double aspect of everything».<sup>9</sup>

Several scholars have subsequently defined perspectives and processes of the polarity principle as a powerfully inspiring heuristic tool. In a speech focused on the theme of word and silence, the Indian-Catalan philosopher Raimon (Raimundo) Panikkar, for instance, has observed that «only a holistic point of view will do

3. Eulau 1986, 234.

4. *Ibid.*, italics added.

5. Cohen 1977, 75.

6. Heimann 1939, 1018.

7. *Ibid.*, 1017.

8. *Ibid.*, 1018.

9. *Ibid.*, 1019.



justice to reality and that any analysis is methodologically inadequate for this kind of apprehension of reality, since the whole is more than just the sum of its parts (so that the integral of the analyzed parts would never yield the real)».<sup>10</sup>

## 2. *Nomadism and Settlement in Early Narratives*

The polarity constituted by nomadism (mobility, homelessness, etc.) on the one hand, and settlement (domesticity, stationariness, etc.) on the other, has been rooted in Indian civilization since its earliest cultural elaborations. In fact, as their narratives show, the Vedic tribes<sup>11</sup> developed their identity by resorting largely to the dynamics that characterize this polarity and the processes that arise therefrom. Their texts regularly describe the local or original inhabitants – with whom they clashed while advancing southward and eastward into the Indian subcontinent – with negative or even derogatory expressions such as «treacherous», «black-skinned», «snub-nosed», «performers of black-magic», etc.<sup>12</sup> Even more importantly, the local inhabitants (and their divine counterparts, the Asuras) are represented as particularly despicable since they «live in *fortified habitations*»,<sup>13</sup> while the Vedic tribes (and their divine counterparts, the Devas) are strictly associated with the values of movement, dynamicity, and open space. Vocabulary adds to the evidence as well: the main Vedic god, Indra, is invoked with the name of ‘destroyer of cities’ (*purandara, purbbhid*) – which also points to the fact that cities are not occupied by the conquerors, but destroyed and returned to open space;<sup>14</sup> the name for ‘place’, ‘region’ (*deśa*) is a derivative of the word for ‘direction’ (*diś*). Thus the picture seems quite clear: mainstream values are those related to movement and nomadism;<sup>15</sup> demons (and local people) build walls that hinder free advance and consequently are to be destroyed; lengthy stays, settlements, stations, circumscribed spaces – all belong to a dimension which is perceived as unavoidable, but is confined to the sphere of the dead, the ancestors, and Yama, the god of Death.<sup>16</sup>

10. Panikkar 1974, 163.

11. I.e. those tribes who «spoke an Indo-European language, which developed into Vedic», and who were «small groups of semi-nomadic peoples» (Staal 1996, 65).

12. Thapar 1971, 410.

13. *Ibid.*, italics added.

14. Angot 2009, 46.

15. In later texts of the Vedic corpus, movement and wandering will be given a moral and spiritual value as well: «Evil is he who stayeth among men / Indra is the comrade of the wanderer / [...] Flower-like the heels of the wanderer, / His body growth and is fruitful; / All his sins disappear, / Slain by the toil of his journeying» (Keith 1998, 302).

16. See e.g. *R̥gveda Samhitā*, X.14.9d (Griffith 1897, 399).

Nonetheless, there are other indications that an ever-evolving dynamic between the two poles was clearly manifest in (and had a great influence on) the Vedic corpus. It is noteworthy, for instance, that the above-mentioned *Ṛgveda Saṃhitā*, while celebrating open space and unhindered movement, also contains clear references to values that are typical of settled communities and an economy based on agriculture.<sup>17</sup> Indeed, several major elements of Vedic civilization may be seen as the tools of a transition to settlement. In this regard, the central role that Vedic religion and philosophy assign to fire should be mentioned; it is not only worshipped as the god Agni, but also placed at the centre of the sacrificial ritual. At the same time, in historical perspective, fire represents a decisive tool in the process of clearing the jungle and turning it into arable land. As Heesterman puts it: «The sacrificial fire cult is tantamount to settling the wild».<sup>18</sup>

### 3. *Trajectories of the Movement-Settlement Polarity in the Ādi-kāvya*

Similar contradictions characterize the narrative contents of the *Rāmāyaṇa*, the ‘first poem’ (*ādi-kāvya*) in Sanskrit literature,<sup>19</sup> whose oldest parts date back to 500 BCE or slightly earlier.<sup>20</sup> Over the last few years I have often written and lectured about the possibility of extracting data of historical value from this text, which appears to be an invaluable document concerning the institution of a “new” urban-agricultural civilization,<sup>21</sup> based on the triple hegemony of plough (or settled) agriculture in economy, monarchy in the political domain, and the *brāhmaṇa* caste in the religio-sacrificial sphere. Again, the movement-settlement polarity represents one of the main drivers of the narrative, as its very title<sup>22</sup> indicates. The dynamic nature of the story is further emphasized by its being presented against the background of a severe dynastic crisis, which tradition places at the turning point between two cosmic eras, *tretā* and *dvāpara yuga*, thus highlighting the element of change and “modernity” that the text introduces. On this basis, the interplay between movement and settlement is mainly expressed through the exile of Rāma and his companions and their advancing amidst densely forested areas of the Indian subcontinent, within the scenario of a «continuum of social and economic forms, moving from hunting and gathering peoples to chiefdoms and [...] the

17. Angot 2009, 76-77.

18. Heesterman 1993, 124.

19. Bhatt-Shah 1960-1975 (quotations from the text refer to this critical edition); Goldman 1984-2017.

20. Brockington 1985, 309-310.

21. Milanetti 2007; 2012a; 2015.

22. It can be translated as ‘Rāma’s advancing’, or ‘Rāma’s journey’ (*Rāma-ayaṇa*).

monarchical state».<sup>23</sup> The long journey takes a dramatic turn when the “devilish” Rāvaṇa abducts Rāma’s spouse Sītā;<sup>24</sup> in order to rescue her, Rāma and his brother Lakṣmaṇa, with a following of local tribal warriors, march towards the southern island of Laṅkā, thus «striking out on an unbeaten path».<sup>25</sup>

As is well known, the story ends with the establishment of Rāma’s prosperous reign (*Rāma-rājya*) in the city of Ayodhyā, yet many elements suggest that the narrative is more complex than the celebration of a hero’s deeds, in that it describes not only the difficulties which Rāma has to overcome before accomplishing his feats, but also the elements of loss that are implicitly contained in the institution of the new civilization. In fact, the poem presents a clear picture of what can be termed as the “dark side” of the prosperity brought about by “modern” agriculture – although the use of the plough was well known to, and already celebrated in, the Vedic scriptures –<sup>26</sup> and, as far as our discussion is concerned, the aftermath of settlement in an urban context.

Indeed, the *Rāmāyaṇa* – inasmuch as it represents a civilizational narrative – could have never had a happy ending. In it, elements of a major crisis become evident immediately after Rāma’s victory over Rāvaṇa, when the triumphant hero repudiates Sītā accusing her of being «a woman who lived in another’s abode»<sup>27</sup> and declaring that he fought Rāvaṇa only for the sake of his family’s honour. Out of despair, and in order to demonstrate her pureness, Sītā throws herself into the fire, which, however, leaves her untouched.<sup>28</sup> In the last book of the poem – which describes ‘further’ (*uttara*) episodes that occurred after Rāma’s enthronement, and is considered a later addition to the central plot – rumours once again arise as to Sītā’s faithfulness. This time Rāma is urged to exile her to Vālmiki’s hermitage, notwithstanding the fact that she is pregnant, and he reluctantly does so. Sītā will return to the king’s court only many years later, when Rāma acknowledges his twin sons’ identity during the celebration of a royal sacrifice. She then «publicly affirms her purity by calling upon the Earth to swallow her in testimony; the Earth embraces Sītā and disappears with her (87-88), while Rāma is left to mourn her loss, using a *golden statue* of hers as a substitute at sacrifices (89)».<sup>29</sup> It is precisely through this

23. Thapar 1989, 10.

24. *Rāmāyaṇa*, III.64.10.

25. *Rāmāyaṇa*, III.65.2, trans. in Pollock 2006, 381.

26. The *Kausikasūtra* of the *Atharvaveda* explicitly identifies *sītā* (the ‘furrow’) with agriculture (*kr̥ṣī*), personifying it as a goddess and praising the overabundant gifts it bestows (*Kausikasūtra*, 106, 6-7, in Bloomfield 1890, 259).

27. *Rāmāyaṇa*, VI.103,19.

28. *Ibid.*, VI.104.

29. Brockington 1985, 8, italics added.

loss, a true human sacrifice, that the deeper meaning of the story – containing a touch of an “a posteriori” consciousness – can finally surface.

On the other hand, the hierarchy of values set forth by the author(s) of the *Rāmāyaṇa* – whom we may identify as the agent(s) or the codifier(s) of “modernity” – does not leave any room for doubt, since it communicates (in a narratological sense)<sup>30</sup> not only the key elements of the new society that was then being created, but also, and more specifically, information about the critical re-evaluation of the old identity-related features, regarding movement, nomadism, etc. In Indian epic, description is tantamount to prescription: the de-legitimization of values pertaining to different (and competing) forms of social organization is narratively achieved by bringing an end to the long and painful “advance” of Rāma and his companions through the wilderness of the Indian subcontinent. From this perspective, the establishment of the divine kingdom of Rāma in the city of Ayodhyā represents a seemingly total reorientation compared to the Vedic celebration of movement, nomadism and wandering. That notwithstanding, from the heuristic perspective of the polarity principle, the dramatic loss of Sītā testifies to the resilience of the opposite force, since it points exactly to the «the interdependence of the poles in what is a continuous phenomenon»,<sup>31</sup> i.e. to the interplay of the forces of movement and settlement in the making of Indian civilization, which – as per the above-quoted conceptualisation – necessarily brings about the *measurement*,<sup>32</sup> or the intrinsic counterbalancing, of the (temporarily) prevailing pole.

#### 4. *Ritualizing the Pole of Movement: Wandering Asceticism and Early Buddhism*

In fact, it is the same principle of the interdependence of the poles – with its related dynamics of measurement and counterbalance – that explains why key-elements of a given culture (seemingly) discarded due to civilizational crises and changes, easily find other ways to surface. Starting from the mid-first millennium BCE, when the oldest nucleus of the *Rāmāyaṇa* was composed, at least two important processes, which are particularly relevant with regard to movement, nomadism and the associated values, were set in motion: on the one hand, wandering, journeying and homelessness underwent a process of spiritualization, becoming a central element of spiritual quest;<sup>33</sup> on the second, the same themes began to be elaborated and cir-

30. See Rigney 1992, 267.

31. Eulau 1986, 234.

32. *Ibid.*

33. See note 15 for verses from the *Aitareya Brāhmaṇa* which attribute a moral and spiritual value to wandering and journeying. The date of composition of the *Aitareya* may well correspond to the period under examination.

culated in literary compositions, both in classical languages and in the vernaculars, sometimes in texts which were only orally transmitted. To summarize, a civilization that has chosen to settle, and to enjoy the prosperity of urban-agricultural institutions, confines the pole of movement (nomadism, homelessness etc.) to restricted and culturally ritualized contexts in order to “metabolize” – within the described dynamic of “measurement” – the values it expresses.

The ascetic codification of the values of movement (etc.) is particularly pertinent to the present discussion, because a central feature of the narrations analyzed below, is that of a king who turns into a wandering ascetic. Such codification represents a key element of Indian spiritual tradition since its earliest days, as is shown by the Śramaṇa tradition, which stands as a paradigm for several later forms of Indian asceticism. Śramaṇas were wandering ascetics, who basically challenged the Brahmanical tradition founded on ritual and sacrifice. Many scholars consider their views as a fundamental, albeit underestimated, contribution to the development of later currents of philosophical thought, both Hindu and non-Hindu, from Buddhism and (especially) Jainism<sup>34</sup> to the *Upaniṣads*.<sup>35</sup> The Buddha himself is sometimes considered both a representative and a reformer of this tradition, whose adepts used to practice a life of toil and effort (*śram*) in order to achieve enlightenment and freedom from the fetters of human condition.

The life of the Buddha – which was largely described and commented upon by Buddhist authors –<sup>36</sup> is particularly instructive in terms of the values it explicitly describes (and prescribes) with regard to the settled life/wandering life polarity, all the more so since the Buddha, just like Rāma, belonged to a royal lineage. His rejection of household life, as we learn from the *Majjhima Nikāya*<sup>37</sup> and other sources, is radical and unambiguous:

Before my enlightenment, while I was still only an unenlightened Bodhisattva, I thought: «Household life is crowded and dusty; life gone forth is wide open. It is not easy, while living in a home, to lead the holy life utterly perfect and pure as a polished shell [...]».

Later, when still young, a black-haired young man endowed with the blessing of youth, in the prime of life, though my mother and father wished otherwise and wept with tearful faces, I shaved off my hair and beard, put on the yellow robe, and went forth from the home life into homelessness.<sup>38</sup>

34. See e.g. Lalwani 1975.

35. See e.g. Pande 1978.

36. See e.g. Cowell 1894.

37. Bhikku Ñanamoli, Bhikku Bodhi 1995.

38. *Ibid.*, 36, 12-13, 335.

This and other similar passages indicate not only that the opposition between the first and the later stages of the Buddha's life can be interpreted as a metaphor for the contrast between a settled and a nomadic existence, but also that, in the perspective of early Buddhism, there is a causal relationship between the condition of homelessness and the very possibility of spiritual quest, since the wandering life is conceived and presented as a prerequisite for spiritual growth. On the other hand, this equation is also evidenced by a number of key elements of the early Buddhist enquiry into human nature.<sup>39</sup>

It can be suggested that *Rāmāyana* and early Buddhism (which are roughly coeval) might well represent two different answers to the same epochal crisis. On the one hand, in fact, the poem – a new identity-related narrative – metabolizes and institutionalizes the shift from old to new values (and hierarchies), describing in political terms, as it does, the constitution of an affluent society in which individuals have a fixed place and an established duty; on the other, the Buddha's teachings emphasize the necessity of a “private” (as opposed to “political”) response to the same critical changes, recommending the repudiation of an individual's former social identity and the integration of external behaviour and inner dynamics. This integration is achieved through what is described as an “itinerary” – from “right view” and “right speech” to “right concentration” – the fullest expression of which can be found in the celebrated Noble Eightfold Path (*āryāṣṭāṅgamārga*).<sup>40</sup> Indeed, Buddhist spirituality is largely built not only on the actual condition of homelessness, but also on metaphors emphasizing its necessity: progressing towards enlightenment means following a path, a road (*mārga*). Once again, we are on the move. The ideal of an orderly domesticity in a settled society is explicitly discarded in favour of the institution of a congregation of wandering monks and nuns who convert and instruct lay disciples, regardless of the social position of the latter (which contributes to explain why Buddhism, and not Hinduism, can be considered a universal religion).

##### 5. *Ritualizing the Pole of Movement: Inner Itineraries in Yoga-Tantra Practices*

A further spiritual elaboration of the movement (etc.)/stationariness (etc.) polarity with a specific bearing on our discussion was produced within the Yoga-Tantra tradition. With its emphasis on male and female energies, Tantra provided Yoga – or Aṣṭāṅga Yoga, as it is termed in the *Yogasūtras*,<sup>41</sup> attributed to the grammari-

39. See e.g. Johansson 1979.

40. Thich Nhat Hahn 1999.

41. *yama-niyamāsana-prāṇāyāma-pratyāhāra-dhāraṇā-dhyāna-samādhayo 'ṣṭāv aṅgāni*

an Patañjali –<sup>42</sup> with a formidable framework for the development of its more dynamic aspects. The systematization of this complex set of concepts and practices is conventionally attributed to Gorakh'nāth, a semi-legendary figure who lived perhaps around the 12<sup>th</sup> century and is credited with the authorship of many major Haṭha-Yoga texts.<sup>43</sup> He and his *guru* Matsyendranāth are traditionally considered the founders of the Nāth Yogī or Kān'phaṭa ('split ears') Yogī order,<sup>44</sup> whose adepts still embody the prototype of Indian ascetics, with regard to the practices and the accessories by which they are characterized.

Several Yoga-Tantra elements may be classified as manifestly related to the pole of movement, advance, etc., among them a series of channels (*nārī*) where energies flow, a set of *cakras*, where channels meet or cross each other, and the process of awakening a sleeping energy called *kuṇḍalinī*, portrayed as a coiled snake lying at the base of the spinal cord.<sup>45</sup> On these foundations, the Haṭha-Yoga tradition proceeded to produce detailed descriptions of spiritual paths and the techniques that stimulate this inner journeying. During its ascent, *kuṇḍalinī*, which is sometimes represented as a female goddess, or Śakti, crosses all the energy centers which are positioned along the central channel one after the other, from the lowest (*mūlādhāra* or *ādhāra*)<sup>46</sup> to the highest one (*sahasrāra*). It is precisely in this sense that this process of progressive exploration and purification of the human psycho-physical complex can be considered a path that ultimately leads to the dissolution of any separation between individual and universal energies – or, in tantric terms, to the mystical union of Śiva and Śakti. This journey and the consequent merging of the two have been variously described in texts of different kinds, but given their non-dialectical nature, their representation has mainly been carried out through symbols or metaphors. In several early modern narratives that circulated in North Indian languages, this process typically took the form of a romance, or, more precisely, of a love story (*premākhyān*), the narrative content of which – coming full circle – was almost invariably expressed via the dramatic description of a journey.

(*Yogasūtra*, 2.29).

42. Woods 1914 for a translation of the text and hypotheses on its dates and authorship.

43. See Banerjea 1962; Muñoz suggests dates as early as the ninth to eleventh century for Gorakh and his *guru* Matsyendra (Muñoz 2011, 113).

44. See Briggs 1989.

45. A list of «Nāth-related texts that deal with haṭha yoga» is in Muñoz 2011, III-112.

46. *Gorakṣaśataka*, 17, from the text as edited by Briggs 1989, 284-304.

6. *Journeys Through Early Modern Narrations: Dāūd's Candāyan*

Taking into account the literary *avatārs* of the pole of movement, homelessness, journeying, etc., what is particularly noteworthy is that many of the major elements of “mobility” that were later developed and reflected in both oral and written literatures were already present in the *Rāmāyaṇa*. The themes of the king who had turned into a wandering ascetic, his adventurous journey(s), his encounters and battles with fierce enemies, the loss of his spouse during the journey and his desolate wandering in search of her, the voyage(s) of a love messenger, the arrival in breathtaking foreign cities, are all “mobility” motifs that have been adopted and adapted, modified and replicated, echoed and alluded to endless times over the centuries and down to the present day. That notwithstanding, it must be observed that many of the major early modern Hindi narratives – particularly Sūfī *premākhyāns* – took the form of *mahākāvya*s, i.e. of classical courtly compositions that are typical of urban (and highly institutionalized) cultures. From a political point of view, this may be due to the fact that classical *kāvya*, with its «common heritage of themes, elements, images, situations, and characters»,<sup>47</sup> and its emphasis on cities as centres of monarchical power,<sup>48</sup> was also particularly suited to conveying Sūfīs’ support for local Islamic dynasties. On the other hand, this apparent contradiction can also be seen as another illustration of the polarity principle, which «(b)y calling attention to the basic interdependence of opposites and their mutual entailment, [...] sensitizes the observer to the complexity of seemingly paradoxical facts as well as to the possibility of alternative hypotheses». <sup>49</sup> In fact, «(t)he polarities we speak about [...] are not mutually exclusive so that they must be *aufgehoben*, but mutually inclusive. They need one another and they cannot be without each other». <sup>50</sup>

In any case, fictional compositions benefit from lingering on dilemmas, all the more so when they are related to civilizational-turned-existential quandaries. Within the context of early modern Hindi narratives, the tensions and the contradictions between the poles of settlement, domesticity (etc.), on the one hand, and movement, homelessness (etc.) on the other, have often represented one of the main elements that underpin the evolution of the story. In this regard, a brief analysis of some of the dynamics related to the two poles follows, with reference to a few selected narratives, two of which represent formal elaborations by Avadhī Sūfī poets of popular folk tales: *Candāyan*, composed by Maulānā Dāūd towards

47. Boccali 2000, 460.

48. *Ibid.*, 460-461. Eulau 1986, 233.

49. Eulau 1986, 233.

50. Panikkar 1974, 163.



the end of the 14<sup>th</sup> century<sup>51</sup> and based on the traditional love story of Lorik and Candā,<sup>52</sup> which was especially popular in the eastern part of northern India and in Chhattisgarh; and Jāyāsī's *Padmāvat*,<sup>53</sup> perhaps the greatest of all Sūfī *premākhyāns*, composed between 1520 and 1540<sup>54</sup> and based on both legendary and historical narrative materials. The third narrative is a set of folk stories variously interpreted and handed down throughout Northern India, from Panjab to Bengal; they deal with the adventurous life of the king-turned-ascetic Gopī Cand.<sup>55</sup>

A few interesting features are common to these narratives, the most prominent of them being the journey that leads the principal characters of the stories towards the eastern borders of the subcontinent, thus replicating the progression described in the Vedic texts and its ritual elaborations.<sup>56</sup> Strong identity-related features characterize the narrative framework of the journey as told in *Candāyan*, a poem that can be considered – like other Sūfī *premākhyāns* – a tool furthering the establishment of an alliance «of the settler-Muslim poets with groups displaying similar sensibilities, usually of a socially disruptive and “anti-Brahmanical” kind».<sup>57</sup> The context within which these poems were composed is distinguished by processes that are comparable to those which I have described with reference to the *Rāmāyaṇa*. In fact, from the middle of the fourteenth century onwards, Muslim immigrants were settling in formerly wild areas of Eastern Doab and Avadh, gradually introducing agriculture<sup>58</sup> and producing a new culture and a new, integrated society. There is an explicit celebration of cultivation, as a few verses from *Tuḥfa i naṣā'ih*, a coeval moral treatise by Yūsuf Gadā,<sup>59</sup> attest:

Eat from your own labor, and from the toil of your hand [...]  
 If you sow a field and it provides a living,  
 Cultivate and you will bear away plentiful fruit.  
 The benefit of this toil is counted in the world,  
 Cultivation benefits a whole world, its profit is not limited.<sup>60</sup>

Through literary works that focused on Indian characters and were based on local folk narratives, Sūfī poets aimed at creating a climate that could facilitate the im-

51. Gupta 1967.

52. Pandey 1979; Pandey 1982.

53. Agravāl 1955; Gupta 1963; Milanetti 1995.

54. Milanetti 1995, 46-47.

55. Grodzins Gold 1993.

56. Angot 2009, 78.

57. Digby 2004, 341.

58. Ludden 1999, 94ff.; see also Milanetti 2006, 22-25.

59. Digby 1984, 91-123.

60. *Ibid.*, 115-116.

migrants' integration in Indian society. *Candāyan*'s hero, Lorik, is a chieftain from the Ahīr (Abhīra) *jāti* – a tribal or ethnic semi-nomadic group mainly involved in cattle raising, which was considered to be living on the margins of mainstream Hindu society and was thus particularly suited to an alliance with the Muslim settlers. (Incidentally, traces of this relationship have even survived in contemporary politics, as shown by the electoral agreement between Yādavs and Muslims that has represented a major feature of the Northern Indian political scene for many years now). Yet what seems to be of particular interest to our discussion is the fact that, once again, a community that has chosen to settle down and to embark on agricultural activities, entrusts the transmission of its new identity-related values to a narrative based on a painful and demanding journey – which, once more, highlights the dynamics of the polarity under discussion.

The two lovers, Lorik and Candā, elope and attempt to reach the region of Kaliṅga (in modern Orissa), where Lorik intends to meet some of his kinsmen. During the journey across the Ganges and through the wilderness of the jungles of northern and eastern India, events take a dramatic turn: Candā dies of a snake-bite, and is revived by a healer's *mantras*, who, however, takes away all Lorik's arms and ornaments as a reward.<sup>61</sup> The next day, Candā once more succumbs to a snake-bite.<sup>62</sup> In utter despair, blaming himself for the fatal accident, Lorik resolves to die on his lover's pyre, until

a Guṇī [another sorcerer-healer] comes along and Lorik implores him to revive Candā [*sic*]. In return, he pledges all his belongings and promises to serve the Guṇī for as long as he lives and also for the next life. Once again Candā is brought back to life, and they continue on their journey.<sup>63</sup>

These dramatic events completely change the direction of the story, which thenceforward «embarks upon the spiritual journey within Lorik's physical journey».<sup>64</sup> The experiences that the Ahīr hero is forced to undergo during the two fateful nights, in fact, represent the different stages (*maqāmat*) of the Sūfī path that leads to the union with the Absolute: from poverty (*faqr*) and repentance (*tawba*) to self-surrender and trust in God (*tawakkul*). Yet Avadhī Sūfī poetry goes even beyond that, as this and other literary works show, since the ultimate goal it envisages for human beings is to live one's life *in* and *for this* world,<sup>65</sup> which also explains why no journey can ever be conclusive. When the couple arrives at their destination,

61. Gupta 1967, stanzas 308-312.

62. *Ibid.*, stanzas 313ff.

63. Hines 1999, 168.

64. *Ibid.*

65. Milanetti 2012b, esp. 234-239.

they look for Lorik's relatives in vain: travels cannot be meant for reaching what you long for, yet you cannot refrain from travelling. Dāūd's text being incomplete, the conclusion of the story is offered by the different popular versions that have been handed down. Most of them relate that after returning home, Lorik resumes his daily life as a chieftain, a husband and a herdsman, soon meeting his death on the battlefield.<sup>66</sup>

### 7. *The Journeys of Kings-Turned-Ascetics: Gopī Cand and Ratan'sen*

The epic legend of Gopī Cand has travelled through India more extensively than Gopī Cand himself. Colonial registries list several communities of Yogīs who used to sing the tale of his deeds, from which they sometimes earned their livelihood, from Bengal to the Bombay Presidency.<sup>67</sup> Many versions of the story have been recorded and translated, from Panjab<sup>68</sup> and Rajasthan<sup>69</sup> to Bihar<sup>70</sup> and Bengal.<sup>71</sup> Yet it is the Rajasthani version that is particularly pertinent to the present discussion, since in it Gopī Cand's journey to Bengal is described in great detail.

Gopī Cand is a king who is obliged by his mother, Queen Manāvātī, to abandon his palace, his riches and his women in order to become a yogi and save his own life. His renunciation is thus imposed on him, which causes him a great deal of sorrow and anguish:

Most of all he weeps at parting from the world and his loved ones in it. Gopī Chand's sorrow arises because he remains internally attached to the glories and pleasures he once enjoyed as a king, even after he has taken on the external signs of a renouncer. Renunciation is not his choice, only his destiny; fate and his mother conspire to make him a yogi against his inclinations and better judgment. Gopī Chand's sorrowful partings are reminiscent of the ones that come to every human being.<sup>72</sup>

As a yogi, Gopī Cand is homeless and bound to wander. Despite his *guru* Jalindar'nāth's harsh disapproval, he resolves to go to Bengal where his sister, Queen Campā De, lives. His arrival there is immediately marred by a dramatic encounter with seven female magicians, who challenge him and transform him into various

66. Gupta, *Bhūmikā*, in Gupta 1967, 32-33.

67. Briggs 1989, 51-56.

68. Temple 1884.

69. Grodzins Gold 1993.

70. Grierson 1878.

71. Grierson 1885.

72. Grodzins Gold 1989, 773.

animal forms. Finally rescued by Jalindar's personal intervention, Gopī can finally meet with his sister; however,

[a]s soon as she saw Gopi Chand's countenance, she wept and weeping she went and at once she threw her arms around Gopi Chand. «O my brother, [...] how did you come to take on yoga, and what caused you to put yogis' earrings in your ears? What is this you have done?». She threw her arms around him and embraced him, and she began to wail. Then she really breathed her last. Really, clinging to his shoulders, Champa De died.<sup>73</sup>

Stories of journeys and the narratives that are composed thereof abound with tales of death. Such is the case with Ratan'sen's hazardous voyage by land and by sea, as told in Jāyasī's magnificent poem *Padmāvat*. Ratan'sen – the Rāj'pūt sovereign of Cittor – blends the different, yet mutually linked characters of a king, a lover, a renouncer, and a warrior in a single persona. He abandons his palace and his wife, Queen Nāg'matī, assuming the guise of a Nāth ascetic, and sets off to reach the faraway island of Siṃhal, where the beautiful princess Padmāvātī lives (stanza 126). Significantly, while bidding farewell to his mother, he mentions Gopī Cand's asceticism: «When he [Gopī] realized that the world did not belong to him, he gave up his kingdom and took refuge in the Kajarī jungle» (130.7). Ratan'sen explicitly describes himself as being already dead: when he finally arrives at the sea coast south of Orissa, he is warned by king Gaj'pati of the danger of crossing the seven oceans. Yet his reply is straightforward: «Death can do nothing to him who is already dead. [...] I have drowned in this ocean [of love]» (143-144). A few verses later, Jāyasī adds: «Only those who die while still living, can be considered true ascetics» (146.9).

When Ratan'sen and his retinue finally reach the island of Siṃhal, he realizes that he won't be able to enter the imposing citadel – «higher than the sky» (161.1) – where the princess resides. He is stuck at the foot of the steep hill, incapable of moving on, his entire journey being in vain. This condition of forced immobility is unbearable to him: overwhelmed with grief and despair, he resolves to die on a pyre – which strongly recalls Lorik's decision. In this regard, it must be observed that although in terms of narrative development Ratan'sen's immobility may logically result in his death, in semiotic terms it testifies instead to the urgency of restoring a dynamic relation between the two poles of movement (etc.) and stationariness (etc.) – which Jāyasī significantly achieves by resorting to Yoga-Tantra. Accordingly, while Ratan'sen is about to light his own pyre, Maheśa, god of the Nāth ascetics, manifests himself and teaches him the way to enter the impenetrable fortress:

73. Grodzins Gold 1993, 262.

It may be conquered only by those who know themselves. Nine gates are inside, and five guards keep watch over it. The tenth gate is a secret access, which is reached by an obscure path through a steep climb. [...] The itinerary starts from the shining and unfathomable lake at the bottom of the stronghold. [...] The tenth gate may be attained only by those who control their minds and their breath. [...] Subdue your breath, be the master of your mind, and if you have to die, kill rather your “ego” (215-216).

The deadly impasse is completely reversed: what has to be annihilated, in fact, is the “ego”, or the *man-ahambhāv* complex,<sup>74</sup> which constitutes the basis of illusion and self-identification. Śiva’s teachings, plainly based on yogic psychic and physical techniques, allow Ratan’sen to put an end to his immobilization and to move into the fortress, which is a yogic metaphor for the human body. Once more, Yoga-Tantra proves to be the experiential dimension within which the dynamics of the movement/stationariness polarity can ideally develop. Indeed, a Nāth-yogī alternates practices of perfect immobility – mind, breath, postures – with «jet-age motion». <sup>75</sup> The «passive, withdrawn, and ascetic position [...] is only one facet of yogic identity. [...] [I]t is repeated innumerable times whenever any yogi, including Gopi Chand, goes anywhere: “[...] A seated yogi’s a stake in the ground, but a yogi once up is a fistful of wind”». <sup>76</sup>

However, as soon as Ratan’sen gets inside the fortress, he is met by the soldiers of King Gandharvasen, Padmāvati’s father, who bring him to the sacrificial pole to put him to death, while he openly declares his love for the beautiful princess and his indifference for his own life. Once more, immobilization – aptly symbolized by the stake – is depicted as conducive to death. This condition is finally overcome by the disclosure of an existential dimension higher than Yoga-Tantra itself – though based on it – and a synthesis is achieved between the different aspects of Ratan’sen’s character. In fact, it is Padmāvati’s love that saves his life, as the sage parrot Hīrāman points out: «Now you are in his body, and he is in yours. Death cannot steal anything from him, not even his shadow, because entering in someone else’s bodily form, that *jogī* has become immortal» (258.7-8). Realizing that love has truly turned Ratan’sen into a Perfect (*siddha*) – thus fulfilling, and bringing an end to, his Yoga-Tantra practice – she sends him a straightforward message: «Give up asceticism, be once again a sovereign. In my heart I set up a throne for you; now you are my king both in this world and in the other one. While living, we’ll enjoy together the pleasures of love; when we shall die, the two of us will be one» (259.4-8).

74. I agree with M. P. Gupta’s interpretation of *āpuhi karu nāṃsā* as *to ap’ne ko (ahāmbhāv) hī naṣṭ kar (mār)* (Gupta 1963, 254).

75. Grodzins Gold 1989, 779.

76. *Ibid.*

A lavish, gleeful wedding is soon celebrated with pomp and joy, and the two spouses, after a vivid dialogue characterized by elaborate tantric references, devote themselves to love and passion (316-321), experiencing fusion in the highest forms of pleasure. Ratan'sen's journey, however, does not end up there: as mentioned above, according to the specific teachings of Avadhī Sūfīs,<sup>77</sup> even when the supreme union is reached, a return to the incumbencies of daily life is unavoidable. The second part of the poem – which, significantly, is partly based on historical accounts – deals with the long-standing conflict between the Rāj'pūt sovereign and Alāuddīn (Ala-ud-din Khalgi), the Islamic emperor of Delhi. When Ratan'sen is finally killed by the poisoned spear of one of his Hindu opponents, Padmāvātī and the first wife Nāg'matī join him on the funeral pyre. Carnage ensues, since all the women throw themselves into the fire, and all the men die in the last battle against the emperor's army (651.8-9). Death is evoked once more in the very last verses of the poem, where Jāyasī, quite unexpectedly, adds some strikingly human words about his own old age and the pitiable condition it brings forth:

For Muhammad, youth has ended, old age has come. His strength and his sight have gone away, weakening his body and wetting his eyes. Teeth have fallen out, emptying his cheeks; voice has disappeared, his words aren't seductive anymore. [...] When youth finishes, you go on living like a dead man. Life is life only when it's united with youth. Later on, when you are in others' hands, it is the end (653.1-7).

In conclusion, all these stories – in keeping with their civilizational-turned-existential character – explicitly teach (and deeply elaborate on the fact) that life, indeed, is made of many deaths, such as those inherent in the acts of parting, ceasing, losing, missing, loving, leaving. Yet if placed in the framework of the movement (etc.)/immobility (etc.) polarity, these stories also show (and perhaps even mainly show) that the many “deaths” experienced in the course of one's life, as well as the last and final departure, are intrinsically part of that polarity. This, in turn, would seem to suggest that the two poles of life and death are not, and cannot be, «mutually exclusive»: instead, «[t]hey need one another and they cannot be without each other».<sup>78</sup> Being part of a polarity, death is in fact intrinsically “measured”, or counterbalanced, by life-giving (or life-restoring) movement. Thus, it is precisely movement that evokes and provides the possibility of an “after-death” – be it one of the deaths experienced while living, or one's actual demise. Life is inherently rooted in movement, which is perhaps what the emphasis on movement, wandering, etc. contained in the above narratives, is ultimately aiming to convey.

77. See note 65.

78. Panikkar 1974, 163.

## References

### *Primary Sources*

#### *Candāyan*

Gupta 1967 = Maulānā Dāūd, *Candāyan*, ed. by Mātā Prasād Gupta, Pramāṇik Prakāśan, Agra 1967.

#### *Goraḁśasātaḁa*

Briggs 1989 = George W. Briggs, *Gorakḁnāth and the Kānḁaḁha Yogīs* (1938), Motilal Banarsidass, Delhi 1989, 284-304.

*Kauśikasūtra* = Maurice Bloomfield, *The Kauśika-sūtra of the Atharva-veda*, «Journal of the American Oriental Society» 14 (1890), I, III, V-VII, IX-LXVI-II, 1-305, 307-373, 375-424.

#### *Padmāvat*

Agravāl 1955 = Malik Muhammad Jāyasī, *Padmāvat*, ed. by Vāsudev Śaraṇ Agravāl, Sāhitya-sadan, Cīr'gāṁv (Jhansi) 1955.

Gupta 1963 = Malik Muhammad Jāyasī, *Padmāvat*, ed. by Mātā Prasād Gupta, Bhārtī Bhaṇḁār, Allahabad 1963.

#### *Rāmāyaṇa*

Bhatt–Shah 1960-1975 = Govindlal Hargovind Bhatt, Umakant Premanand Shah (gen. eds.), *The Vālmīki Rāmāyaṇa. Critically Edited for the First Time*, Oriental Institute, Baroda 1960-1975, 7 vols.

*Yogasūtra* = as edited by Ashok Aklujkar, [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\\_sanskṛ/6\\_sastra/3\\_phil/yoga/yogasutu.htm](http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskṛ/6_sastra/3_phil/yoga/yogasutu.htm) [accessed on line August 2016].

*Secondary Sources and Translations*

- Angot 2009 = Michel Angot, *Land and Location. Errant Gods, Erring Asuras and the Land of Men, Place and Space in Vedic Literature*, in Daniela Berti, Gilles Tarabout (eds.), *Territory, Soil and Society in South Asia*, Manohar, New Delhi 2009, 41-98.
- Banerjea 1962 = Akshaya Kumar Banerjea, *Philosophy of Gorakhnath with Goraksha-Vācana-Sangraha*, Mahant Dig Vijai Nath Trust, Gorakhpur 1962.
- Bhikku Ñanamoli, Bhikku Bodhi 1995 = Bhikku Ñanamoli, Bhikku Bodhi, *The Middle Length Discourses of the Buddha. A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Wisdom Publications, Boston 1995.
- Boccali 2000 = Giuliano Boccali, *La letteratura classica*, in Giuliano Boccali, Stefano Piano, Saverio Sani, *Le letterature dell'India*, UTET, Torino 2000, 385-552.
- Briggs 1989 = George W. Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpaṭha Yogīs (1938)*, Motilal Banarsidass, Delhi 1989.
- Brockington 1985 = John L. Brockington, *Righteous Rāma. The Evolution of an Epic*, Oxford University Press, Delhi 1985.
- Cohen 1977 = Morris R. Cohen, *A Preface to Logic (1944)*, Dover Publications, Mineola (New York) 1977.
- Cohen 1982 = Morris R. Cohen, *Law and the Social Order. Essay in Legal Philosophy (1933)*, Transaction Publishers, Piscataway (New Jersey) 1982.
- Cowell 1894 = Edward Byles Cowell (transl.), *Buddhist Mahāyāna Texts. Part I: The Buddha-karita of Asvaghosha*, Oxford University Press, Oxford 1894.
- Digby 1984 = Simon Digby, *The Tuḥfa i naṣā'iḥ of Yūsuf Gadā: An Ethical Treatise in Verse from the Late-Fourteenth Century Delhi Sultanate*, in Barbara Daly Metcalf (ed.), *Moral Conduct and Authority. The Place of Adab in South Asian Islam*, University of California Press, Oakland (CA) 1984, 91-123.
- Digby 2004 = Simon Digby, *Before Timur Came: Provincialization of the Delhi Sultanate through the Fourteenth Century*, «Journal of the Economic and Social History of the Orient» 47, No. 3 (2004), 298-356.
- Eulau 1986 = Heinz Eulau, *Politics, Self, and Society. A Theme and Variations*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1986.
- Goldman 1984-2017 = Robert P. Goldman (gen. ed.), *The Rāmāyaṇa of Vālmiki. An Epic of Ancient India*, Princeton University Press, Princeton 1984-2017, 7 vols.
- Grierson 1878 = George A. Grierson, *The Song of Manik Chandra*, «Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal» 47 (1878), 135-238.
- Grierson 1885 = George A. Grierson, *The Versions of the Song of Gopi Chand*, «Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal» 54 (1885), 35-55.
- Griffith 1897 = Ralph T. H. Griffith, *The Hymns of the Rig Veda*, vol. II, E. J. La-



- zarus and Co., Benares 1897.
- Grodzins Gold 1989 = Ann Grodzins Gold, *The Once and Future Yogi: Sentiments and Signs in the Tale of a Renouncer-King*, «The Journal of Asian Studies» vol. 48, No. 4 (Nov. 1989), 770-786.
- Grodzins Gold 1993 = Ann Grodzins Gold, *A Carnival of Parting. The Tales of King Bharthari and King Gopi Chand as Sung and Told by Madhu Natisar Nath of Ghatiyali, Rajasthan*, University of California Press, Oakland (CA) 1993, accessed on line August 2016, <http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft3g50o573&chunk.id=doe9846&toc.depth=1&toc.id=doe9846&brand=ucpress>.
- Heesterman 1993 = Jan C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*, The University of Chicago Press, Chicago 1993.
- Heimann 1939 = Betty Heimann, *Plurality, Polarity, and Unity in Hindu Thought: A Doxographical Study*, «Bulletin of the School of Oriental Studies» 9, No. 4 (1939), 1015-1021.
- Hines 1999 = Naseem A. Hines, *The Snake-Bites Episodes in Candāyan: A Journey Within a Journey*, in Alan W. Entwistle, Carol Salomon (eds.), *Studies in Early-Modern Indo-Aryan Languages, Literature and Culture*, Manohar, New Delhi 1999, 167-174.
- Johansson 1979 = Rune E. A. Johansson, *The Dynamic Psychology of Early Buddhism*, Curzon Press, London 1979.
- Keith 1998 = Arthur B. Keith (ed. and trans.), *Rigveda Brahmanas. The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda* (1920), Motilal Banarsidass, Delhi 1998.
- Lalwani 1975 = Kastur Chand Lalwani, *Sramana Bhagavan Mahavira. Life & Doctrine*, Minerva Associates, Calcutta 1975.
- Ludden 1999 = David Ludden, *An Agrarian History of South Asia*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Max Müller 1869 = Friedrich Max Müller (transl.), *Rig-Veda-Sanhita. The Sacred Hymns of the Brahmans*, Trübner, London 1869.
- Milanetti 1995 = Malik Muhammad Jāyasī, *Il poema della donna di loto (Padmāvat)*, trad. di Giorgio Milanetti, Marsilio, Venezia 1995.
- Milanetti 2006 = Giorgio Milanetti, *La diffusione dell'islam in Avadh: il contributo della poesia sūfī (XIV-XVI sec.)*, in Diego Abenante, Elisa Giunchi (eds.), *L'islam in Asia meridionale. Identità, interazioni e contaminazioni*, Franco Angeli, Milano 2006, 15-46.
- Milanetti 2007 = Giorgio Milanetti, *Rāma arava, Rāvaṇa no: note per una storia politica dell'agricoltura stanziale in India, dal Rāma-rājya al Raj*, «Rivista degli Studi Orientali» 78 (2005), 343-362.
- Milanetti 2012a = Giorgio Milanetti, *Tulsidas and the Conversion of the Tribals*.

- Notes for a New Reading of the Ramcharitmanas*, in Sanjukta Das Gupta, Raj Sekhar Basu (eds.), *Narratives from the Margins. Aspects of Adivasi History in India*, Primus Books, Delhi 2012, 17-46.
- Milanetti 2012b = Giorgio Milanetti, *Note per una lettura politica dei poemi sūfi in avadhī*, «Annali» 68 (2008), 209-242.
- Milanetti 2015 = Giorgio Milanetti, *Between Enduring Urban Models and Shifting Cultural Trajectories: Unravelling Narratives on Ayodhyā and Bengaluru*, «Cracow Indological Studies» 17 (2015), 3-28.
- Muñoz 2011 = Adrián Muñoz, *Matsyendra's "Golden Legend". Yogi Tales and Nāth Ideology*, in David N. Lorenzen, Adrián Muñoz (eds.), *Yogi Heroes and Poets. Histories and Legends of the Naths*, State University of New York Press, Albany (New York) 2011, 109-127.
- Pande 1978 = Govind Chandra Pande, *Śramaṇa Tradition. Its History and Contribution to Indian Culture*, Lalbhai Dalpatbhai Institute of Indology, Ahmedabad 1978.
- Pandey 1979 = Śyam Manohar Pandey, *Loka Mahākāvya Loriki*, Sāhitya Bhavan, Allahabad 1979.
- Pandey 1982 = Śyam Manohar Pandey, *The Hindī Oral Epic Canāinī*, Sāhitya Bhavan, Allahabad 1982.
- Panikkar 1974 = Raimundo Panikkar, *Silence of the Word: Non-Dualistic Polarities*, «Cross Currents» 24, No. 2/3 (1974), 154-171.
- Pollock 2006 = Sheldon J. Pollock, *Ramāyana. Book Three, The Forest*, The Clay Sanskrit Library, JJC Foundation–New York University Press, New York–Edinburgh 2006.
- Rigney 1992 = Ann Rigney, *The Point of Stories: On Narrative Communication and Its Cognitive Functions*, «Poetics Today» 13, 2 (1992), 263-283.
- Staal 1996 = Frits Staal, *Ritual and Mantras. Rules Without Meaning*, Motilal Banarsidass, New Delhi 1996.
- Temple 1884 = Richard C. Temple, *The Legends of the Panjāb*, vol. 2, Education Society's Press, Bombay 1884.
- Thapar 1971 = Romila Thapar, *The Image of the Barbarian in Early India*, «Comparative Studies in Society and History» 13 (1971), 408-436.
- Thapar 1989 = Romila Thapar, *Epic and History: Tradition, Dissent and Politics in India*, «Past & Present» 125 (1989), 3-26.
- Thich Nhat Hahn 1999 = Thich Nhat Hahn, *The Heart of the Buddha's Teaching*, Broadway Books, New York 1999.
- Woods 1914 = James Haughton Woods (transl.), *The Yoga System of Patañjali*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1914.

## Fra passioni umane e attrazioni divine: alcune considerazioni sul concetto di *'ishq* nella cultura letteraria urdū

Thomas Dähnhardt

È lecito assumere che non vi sia argomento più trattato nella letteratura mondiale dell'amore. In particolare, la poesia attraverso i secoli e i continenti si è rivelata uno degli strumenti prediletti per esprimere e interpretare la più potente fra le forze che scuotono l'anima degli esseri viventi. Dall'amore è nato il mondo, l'amore muove il mondo e commuove le sue creature; l'amore è universale e individuale, l'amore coinvolge tutti gli esseri, uomini e donne, giovani e anziani, saggi e ignoranti, colti e stolti, santi e profani. L'amore costituisce uno dei segni distintivi della vita, condiziona e libera le forze inerenti a un individuo, lo accompagna dalla nascita alla morte, ne costituisce fonte di gioia e di dolore, di godimento e di sofferenza, di soddisfazioni e di delusioni, di unione e di separazione. Considerando il ruolo determinante che esso occupa nella vita di tutti noi, la libertà offerta dal potere inerente alla parola tramite il canale della poesia rende quest'ultima l'ambito più congeniale per esplorare e contenere l'ampio raggio di argomenti di cui è suscettibile la tematica che verte intorno a questo concetto primordiale.

In India, nei secoli, i poeti del *kāvya* hanno elaborato e perfezionato tecniche narrative, figure retoriche e parametri estetici per descrivere un universo composto di emozioni, di allusioni e di sottili giochi psicologici che sottendono all'amore e si consumano nei rapporti fra le creature che popolano l'Universo: nel mondo degli esseri umani (*mānava-loka*), nel mondo degli dèi (*deva-loka*) e nei mondi intermedi (*bhūvar-loka*, *antar-loka*, ecc.). Come veicolo per i loro componimenti, i *kavi* hanno messo a loro servizio un sanscrito trasformato in raffinato mezzo di espressione linguistica, contribuendo a loro modo allo sviluppo di una sofisticata cultura di corte che contemplava l'amore come perenne fonte di ispirazione, causa di piacere e dispiacere.<sup>1</sup> Successivamente, la tradizione poetica così stabilita presso le corti degli antichi sovrani indiani si è perpetuata e reinventata nei numerosi vernacoli del Subcontinente indiano, arricchendo la cultura letteraria con elementi provenienti sia dalle tradizioni popolari sia dalla sapienza universale dei maestri spirituali. L'impulso dato in questo senso dai poeti vissuti presso le corti *rājput* di Gwalior, Orcha e Jaipur, per citare soltanto alcuni illustri esempi, e l'importanza che questi ebbero

1. Per una suggestiva illustrazione di questo tipo di poesia, si veda Boccali 2002.

per lo sviluppo della letteratura hindī sono ben attestati, così come per molte altre aree linguistiche del Subcontinente.<sup>2</sup> Nella maggior parte dei casi, il rapporto fra i poeti attivi nelle corti con ambienti devozionali di stampo *vaiṣṇava* nelle regioni settentrionali del Braj-deśa e dell'Awadh (il cosiddetto *bhakti andolan*) si rivelarono vitali per infondere un nuovo spirito e una nuova dinamica nella composizione di versi il cui significato profondo era intuibile e intelligibile tramite la capacità di trasposizione dell'amore su diversi piani. In questo processo di vernacularizzazione dei canoni formali ed estetici della letteratura classica si instaura così una continuità diretta con ambienti in cui la coltivazione delle lettere servì allo scopo di coltivare lo spirito, una tendenza caratteristica del clima culturale in Sud Asia.

In un'ottica diversa, ma frutto della stessa mentalità e dello stesso fermento intellettuale, tale tendenza si riscontra anche nei versi dei poeti-intellettuali attivi in seno al *taṣawwuf*, la dimensione esoterica all'interno dell'Islam. Costoro contribuirono in maniera non indifferente a infondere vita alla cosmopolita civiltà indo-islamica che poté svilupparsi e fiorire sotto l'ombrello del patrocinio di sovrani sia musulmani sia hindū, garanti della pace nel loro regno. Questi poeti-sufi, fra cui spiccano figure quali Farīd al-Dīn Mas'ūd 'Ganj-i Shakkār' (1175-1265) nel Panjab,<sup>3</sup> Shaikh Muḥammad Khūb Chishtī (1539-1614) in Gujarat, Sayyid Bandanawāz 'Gīsū Darāz' (1321-1422) a Gulbarga, nel Deccan,<sup>4</sup> e Khwāja Mīr 'Dard' (1721-1785) a Delhi,<sup>5</sup> rimasero perennemente impegnati nel tentativo di raggiungere con il loro messaggio sia il popolo comune (*al-'awāmm*) che l'élite (*al-khawāṣṣ*), utilizzando a questo fine proprio il linguaggio dell'amore e degli amanti.<sup>6</sup> Nesso illustre fra la cultura letteraria di corte e gli ambienti esoterici sufi è costituito da Amīr Khusrau (1253-1325), poeta di corte presso ben sette sovrani del Sultanato di Delhi e discepolo intimo del grande maestro Nizām al-Dīn Awliyā Chishtī (1238-1325).<sup>7</sup> A differenza

2. Per questo argomento, si veda, per esempio, l'ottimo studio di Bush 2011; per una panoramica del clima culturale e religioso nei diversi ambienti culturali e linguistici del Subcontinente, si veda anche McGregor 1992. Per un contributo molto interessante, ma relativamente poco citato, in lingua italiana, si veda anche Milanetti 1988.

3. Per una dettagliata descrizione della vita e del ruolo influente svolto da questo grande poeta sufi, i cui versi in vernacolare furono in parte inclusi nel Gūru Granth Sāhib, il libro-maestro dei Sikh, si veda Nizami 1955.

4. Per informazioni su questo influente maestro affiliato all'ordine della Chishtīyya, si veda Eaton 2012.

5. Per un'estesa descrizione della vita di questo celebre poeta-sufi, dei suoi insegnamenti e della sua opera, si veda Schimmel 1976, 31-126.

6. Questo è il caso soprattutto delle *premākhyān*, romanzi d'amore composte prevalentemente in lingua awadhī, una forma regionale di hindī, da poeti di indubbia matrice sufica, quali Malik Muḥammad Jāyasī, autore del celebre *Padmāvat*, e Manjhan, autore del non meno riuscito *Madhu-mālatī*. Per una versione del primo, si veda Milanetti 1995, mentre il secondo è stato tradotto in lingua inglese da Behl-Weightman 2000.

7. Per la vita e gli insegnamenti di questo grande maestro e di altri affiliati all'ordine della Chi-

dei trattati dottrinali (*risālāt*) e dei testi esegetici i quali (in quanto frutto di una erudizione e mentalità radicate nelle scienze religiose e giuridiche dell'Islam) erano di norma compilati o in arabo o in persiano, gli insegnamenti orali dei maestri sufi successivamente messi per iscritto dai loro discepoli (*malfūzāt*) ci rivelano che questi, oltre a esprimersi in un'altra lingua, ovvero quella della gente del luogo, ritenevano opportuno servirsi in tali occasioni anche di un altro linguaggio. Ed è proprio attraverso i loro versi, che si distinguono per l'impiego di immagini e vocaboli tratti dal circostante ambiente indiano, che traspare un atteggiamento di amore profondo per il mondo e per la gente delle terre in cui essi decisero di insediarsi e di cui fecero parte integrante. Per questo tipo di comunicazione basato sull'assimilazione diretta, maggiore affidamento era fatto alla capacità espressiva e conservativa inerente alla trasmissione orale, che in Sud Asia, dai primordi del tempo, è garante di continuità per perpetuare antiche memorie.<sup>8</sup>

L'operato di questi autorevoli personaggi contribuì a creare e ad alimentare un clima culturale in cui poeti di ogni estrazione parteciparono, acquisendo una sensibilità e una consapevolezza che li rese capaci di infondere alle loro opere uno spirito di sublime introspezione e intuizione. Fra le nuove lingue così generate, un ruolo di spicco spetta senz'altro all'urdū. Durante il secolare regno delle dinastie islamiche in Sud Asia (secoli dal XII al XIX), la lingua composita oggi conosciuta con questo nome si rivelò mezzo versatile e assai flessibile per la comunicazione, sia a fini pratici sia per esigenze di ordine estetico. L'urdū, la cui struttura morfologica e grammaticale è basata sulla variante linguistica dell'hindī originaria di Delhi e delle zone circostanti (*kharī bolī*), come nessun'altra si rivelò capace di assimilare elementi lessicali, stilistici e culturali di diversa provenienza per amalgamarli in un idioma composito in grado di veicolare idee e concetti sorti dall'inesauribile immaginario transculturale dell'India medioevale. Gli intellettuali e letterati che predilessero questa lingua, *in primis* i poeti (*shu'arā*, pl. di *shā'ir*), hanno compilato grossi volumi contenenti versi (*dīwān*) la cui ispirazione deriva direttamente o indirettamente dalla dinamica sprigionata dall'amore negli stati interiori dei loro autori. Coinvolgendo un gran numero di persone al di là dei confini tracciati da appartenenza religiosa ed estrazione sociale, il tema dell'amore ha costituito la linfa vitale non soltanto per trasmettere il gusto (*dhawq*) e il piacere (*shawq*) inerente alla poesia urdū stessa, ma anche per i suoi stessi interpreti, i quali di generazione in

shtiyā si veda l'eccellente monografia di Ernst–Lawrence 2000; per il ruolo di Amīr *Khusrau* fra cultura cortese e cultura sufi, fra cultura letteraria arabo-persiana e indiana, si veda Faruqi 2001, cap. 4: *The Birth of Literary Theory*, 81-108.

8. Indubbiamente, la trasmissione delle conoscenze relative alla scienza esoterica predilige la comunicazione orale da maestro a discepolo in tutte le civiltà, in quanto il potere della parola pronunciata oralmente costituisce l'unico garante per una comprensione basata sull'assimilazione interiore dell'insegnamento impartito.

generazione, da maestro (*ustād*) a discepolo (*shāgird*) hanno affidato ai loro componimenti la propria immaginazione, le proprie emozioni e intuizioni. Due sono i generi letterari (*asnāf-i sukhān*) prediletti dai poeti inclini al tema dell'amore: il *mathnawī*, un componimento lungo ed elaborato in distici (questo il significato del termine) in monorima (*aa bb cc* ecc.), atto a descrizioni complesse e dettagliate, che tematicamente si accosta al romanzo cortese del medioevo europeo, e la *ghazal*, un genere poetico di natura lirica caratterizzato da rigide esigenze di rima e di metro che si distingue per la sua brevità e frammentarietà in quanto ogni singolo verso ne costituisce un'unità indipendente e a sé stante.<sup>9</sup> In virtù delle caratteristiche specifiche, è in quest'ultimo che riscontriamo tipicamente i lampi di genio che hanno ispirato gli autori dei versi per la partecipazione e il diletto dell'udienza.<sup>10</sup>

Per i poeti di lingua urdū, il tema dell'amore (*'ishq*) ha per molti versi costituito l'amalgama<sup>11</sup> in cui infondere le loro idee e i loro pensieri, che si tratti della descrizione di fugaci emozioni e persistenti dolori esistenziali scaturiti da innamoramenti non corrisposti o della trasmissione di sottili cenni pertinenti ai misteri che avvolgono lo spirito (*ishārāt*), di spontanee esternazioni emotive o di sofisticate speculazioni intellettuali. Nonostante il nome urdū suggerisca un legame con gli ambienti marziali dell'accampamento militare (*zabān-i urdū-i mu'allā*),<sup>12</sup> l'urdū (che in epoca pre-moderna era conosciuto più semplicemente come *hindī* o *hindavi*), come parente indiano del persiano da una parte e come erede vernacolare del sanscrito dall'altra, si è rivelato un veicolo straordinariamente adatto a trasmettere messaggi e formulare concetti pertinenti al tema dell'amore. Nei casi più eccellenti, questa innata caratteristica culminò in una vera e propria capacità, operata da chi ne faceva uso, di abbinare e sintetizzare elementi pertinenti al mondo islamico e coltivati in seno alla tradizione arabo-persiana e l'universo della cultura letteraria e

9. Per alcuni aspetti fondamentali di questi due generi letterari, si veda Pritchett 1994, 77-90.

10. È importante tenere presente che la poesia della *ghazal* trae forza e ispirazione dall'ambiente in cui fu creata, ovvero durante assemblee poetiche, conosciute come *mushā'ira*, in occasione delle quali i poeti presenti erano invitati a improvvisare oralmente i propri componimenti intorno a un tema scelto sul momento. L'importanza della parola pronunciata per veicolare la potenza creativa del poeta si riflette nell'espressione usata in hindī-urdū per rendere l'idea di 'comporre versi', *shā'iri kabnā*, ovvero: 'dire versi'.

11. Fra il XVIII e il XIX secolo, il termine *rekhta* era uno dei termini più diffusi fra i poeti di Delhi per indicare proprio questo idioma!

12. Secondo la teoria più accreditata, l'origine del nome *urdū* per indicare la lingua parlata dalla classe educata della capitale Mughal, Delhi (allora conosciuta come Shahjahanabad), deriverebbe dalla contrazione di *zabān-i urdū-i mu'allā*, ovvero lingua dell'accampamento imperiale, intendendo con questa espressione in origine il persiano, per secoli lingua di corte dei Mughal, e soltanto in un secondo momento, probabilmente dai tempi del regno di Shāh 'Ālam II (r. 1759-1806), il vernacolare oggi conosciuto con questo nome. Per un'indagine più articolata a proposito dell'origine del nome *urdū* per questa lingua, si veda Faruqi 2001, cap. 1: *History, Faith, Politics – Origin Myths of Urdū and Hindī*.

spirituale indiana. Contrariamente a quanto sostenuto dagli ideologi della lingua che dominarono il campo nell'epoca degli emergenti nazionalismi,<sup>13</sup> non è troppo ardito sostenere che l'urdū, perlomeno in epoca pre-coloniale, è nato e si è sviluppato dal desiderio di superamento dei conflitti, delle divisioni e delle separazioni: a livello esteriore nel richiamo trasversale per hindū e musulmani di diversa estrazione sociale per esprimere la loro comune identità indiana e a livello interiore nella predilezione per una tematica incentrata sulla piena realizzazione delle potenzialità inerenti all'amore, in particolare dal desiderio estenuante di risolvere i conflitti e i dolori inerenti alla separazione. Per i poeti urdū di ogni estrazione il concetto di *'ishq*, al quale etimologicamente appartiene il significato di 'aderire' e 'essere legato uno all'altro', intende un amore estremo che nasce fra due esseri consapevoli di essere intimamente legati l'uno all'altro, ma i quali per circostanze contingenti sono costretti a rimanere lontani l'uno dall'altro.<sup>14</sup> La dinamica che scaturisce da questa tensione di fondo crea i presupposti per sprigionare e amplificare il potere immaginativo (*quwwat al-khayāl*) dei suoi principali attori, fra cui *in primis* il poeta stesso e, per riflesso, i personaggi descritti nei suoi versi. Comporta, inoltre, l'effetto di liberare le forze sovrumane necessarie per mettere in moto il processo della loro auto-realizzazione. Ed è possibile intendere quanto appena detto sia in senso prettamente terrestre, se vogliamo profano, sia in senso superiore, celeste, in quanto la natura dell'oggetto amato (*ma'shūq*) che l'amante (*'āshiq*) intende raggiungere trascinato dal proprio amore è di natura trascendentale, per l'appunto divina. Ed è questa la ragione per cui uno degli aspetti caratterizzanti della poesia urdū è la perenne ambiguità che sussiste fra una dimensione, o se vogliamo, interpretazione puramente umana dell'amore, caratterizzata da sensazioni ed emozioni contrastanti vissute dal soggetto-amante, e la possibilità di trasporre (o interpretare) questo amore su un piano sopra-umano, di ordine sottile, in cui l'amante umano diventa ricettacolo dell'attrazione (*jadhbā*) avvertita nei confronti dell'oggetto amato che in ultima sintesi non può che essere la divinità suprema, ovvero Allāh stesso.

In un'ottica di questo genere, l'amore umano, spesso tradotto anche come "amore sensuale" in quanto causato dalla percezione sensuale da cui deriva la conoscenza del mondo umano, è considerato come metaforico (*'ishq-i majāzī*) in quanto riflesso distinto ma complementare dell'amore vero o veritiero (*'ishq-i ḥaqīqī*), che non può che appartenere ed essere rivolto alla Realtà ultima, *al-Ḥaqq*.<sup>15</sup> I protagonisti della dinamica universale così polarizzatasi (gli hindū la definirebbero come *śakti*), in grado di muovere e commuovere universi interi, sono da una parte

13. Per questo argomento, vedi, fra le altre, la monografia di Gould 2004.

14. Per come è inteso il concetto di *'ishq* fra le autorità sufi nei primi secoli dell'Islam, vedi anche l'interessante articolo di Lombard 2007.

15. Questo è infatti il termine con cui i sufi si riferiscono alla divinità suprema, Allāh Ta'ālā.



l'amante (*'āshiq*, termine che costituisce il participio attivo derivato dalla stessa radice), e dall'altra l'amato/a (*ma'shūq*, participio passivo derivato dalla stessa radice verbale). La validità e consapevolezza di questa doppia dimensione dell'amore è riassunta in maniera succinta, ma chiara nel famoso e spesso citato verso del poeta dakhanī 'Walī' Aurangābādī (1667-1707):<sup>16</sup>

*Shaghl behtar hai 'ishq bāzī kā,*  
*kyā ḥaqīqī o kyā majāzī kā.*

Di tutte le occupazioni l'amore è la migliore,  
che esso sia spirituale oppure sensuale.

Ciò che li unisce, ma che al contempo li rende consapevoli della loro separazione, è *'ishq*, l'amore avvertito come una forza dinamica, passionale, infatti del tutto simile a ciò che è indicato con il termine *śakti*. Il rapporto stabilito fra i due, in base a un'affinità che potremmo definire primordiale, pone il primo in una situazione periferica, contingente, così affidandogli un ruolo attivo, indirizzato dalla retta intenzione e galvanizzato dalla forza d'attrazione prodottasi in virtù della bellezza inerente all'amato/a. Per contro, l'amato/a rimane fermo, immobile e inamovibile, un punto di riferimento (o polo, *qutb*) fisso, ma remoto e apparentemente irraggiungibile nella misura in cui l'amante si dispera per il difetto del proprio destino (*qismat*).

*Syāhī jaise gir jā'e dam-i tahrīr kāghaz par,*  
*marī qismat men yon taṣvīr hai shab-hā -yi hijrān kī.*

Come una macchia d'inchiostro che si rovescia sul foglio,  
notte di separazione offuscano il dipinto del mio destino.

Mirzā 'Ghālib' (1796-1869)

La differenza fra le due dimensioni definite rispettivamente come "amore metaforico" e "amore veritiero" risiede principalmente nell'intendere il primo come un amore che si svolge sul piano orizzontale fra due essere umani o comunque due creature, attratte l'una all'altra al fine di raggiungere l'unione come somma realizzazione della reciproca attrazione. Nella sua dimensione esclusivamente umana l'amore si articola sul piano orizzontale fra due creature la cui esistenza, in quanto tale, è limitata e contingente e che per proprio questa ragione sono attratte l'una dall'altra al fine di perpetuare questa loro effimera esistenza tramite il frutto concreto del

16. Per uno studio accademico sull'opera di questo poeta e sull'ambiente culturale e politico in cui questi visse e operò, si veda Turbiani 1990.



loro amore, la progenie che perpetuerà il loro nome e la loro forma conferendo/garantendo in questo modo una certa immortalità tramite la discendenza. Per contrasto, l'amore veritiero (o vero amore) non può che spettare all'amato/a e quindi essere proiettato su ciò che trascende i propri angusti limiti dell'individualità. Ed è proprio in virtù di questa ragione che la realtà inerente al vero amato o alla vera amata non può che essere collocata in un mondo (o su un grado di essere) di ordine superiore. Se concepito in questa duplice ottica è possibile sostenere che *'ishq* costituisce il nesso, il possibile punto d'incontro fra Allāh, dal Cui amore è sorto il mondo, e le Sue innumerevoli creature nel mondo. La forza esercitata tramite l'amore nutrito dalle creature si articola in una direzione ascendente, diametralmente opposta a quella in cui si riversa l'amore del Creatore per le Sue creature, in quanto in origine queste ultime sono state generate dall'amore nutrito da Allāh per Se stesso (*ḥubb*) e di cui tutte le generazioni successive, a partire da Adamo, preservano un'antica memoria e una primordiale nostalgia.

*'Ishq men bhī ko'ī anjām hu'ā kartā hai,  
'ishq men yād hai aghāz hī aghāz mujhe.*

Nell'amore mai si potrà raggiungere la destinazione,  
nell'amore è conservata la memoria dei tempi dei primordi.

Ziya Jālandhārī (1923-2013)

Senza volere o potere approfondire l'origine e gli elementi precursori di questa dinamica nella tradizione letteraria araba e persiana in questa sede, riteniamo tuttavia importante sottolineare come essa ben si sposa con l'ottica devozionale alla quale la tradizione hindū attribuisce il termine *bhakti*. Etimologicamente, quest'ultimo termine deriva da una radice verbale sanscrita *bhaj*, il cui significato è quello di 'dividere', 'condividere', 'compartecipare alla stessa natura', quindi 'amare' e 'adorare'. Un altro possibile etimo suggerito fa derivare la parola dalla radice *bhāñj*, che serba in sé il significato di 'spezzare', 'separare', 'dividere', 'suddividere'.<sup>17</sup> In entrambi i casi, le forze inerenti sia al concetto di *bhakti* sia a quello di *'ishq* nascono, si sviluppano e, nella loro perfezione, si consumano fra due entità separate, divise, ma unite da un intimo legame, saremmo tentati di dire di natura primordiale. Questo legame, se inteso in senso verticale, indica il rapporto d'amore fra due esseri posti su due piani gerarchicamente divisi, che nel linguaggio teologico inerente alla visione islamica potremmo definire come il rapporto fra il Creatore (*al-Khāliq*) e la sua creatura (*makhlūq*); un rapporto analogo si articola sul piano orizzontale

17. Si veda Monier-Williams 743, 744; cf. anche Kumar 2010, 107-109, e anche Sirajul Islam 2004, 76-78.

fra *puruṣa* e *prakṛti*, dalla cui unione, secondo la dottrina cosmologica esposta dal *Sāṃkhya darśana*, scaturisce la molteplicità che contraddistingue la manifestazione universale. Trasposto in un linguaggio più vicino all'Occidente, questo rapporto si articola nel rapporto fra Ḥaḍrat Ādam (Adamo), primo uomo e primo profeta in Terra, e sua consorte Ḥawā (Eva), prototipo di tutte le donne.<sup>18</sup> Attraverso il tempo, questa coppia primordiale si perpetua nell'immaginazioni dei popoli e delle generazioni, ottenendo sempre nuova vita nelle coppie di amanti, divine o umane che siano, tanto per rimanere in ambito indiano, da Rādhā e Kṛṣṇa, Sītā e Rāma e Śiva e Pārvatī nella mitologia hindū alle tormentate vicende tramandate nelle tradizioni popolari e romanzesche, da Laylā e Majnūn, a Hīr e Ranjhā, Sassī e Pannhūn tramandate nelle tradizioni popolari regionali del Panjab, del Sindh e del Madhya e del Baghelkhand, a quelle descritte nelle *premākhyān* composte dai sufi nell'Awadh, quali Laur e Chāndā nel Chāndāyana di Maulānā Dā'ūd (XIV secolo), e Rājā Ratan Singh e la principessa Padminī nel Padmāvat di Malik Muḥammad Jāyasī (XVI secolo).

Già il sommo maestro della via dell'amore, Maulānā Jalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273), fonte d'ispirazione per generazioni di adepti al Sufismo e poeti ispirati, in India come altrove, riassume questo concetto in poche, ma concise parole quando descrive con questa eloquente immagine la natura imperitura inerente all'amore, al quale appartiene al contempo la capacità di discriminare ciò che è essenziale da ciò che è contingente, e per questo effimero. Ironicamente, all'amore inerisce, dunque, quella stessa potenza che si sprigiona come calore (*tapas*) prodotto dall'ascesi dei rinuncianti hindū nel corso della ferrea disciplina imposta a loro dalla via della rinuncia e del distacco (*vairāgya-mārga*):<sup>19</sup>

*'Ishq ān sho'la ast ki jon bar farūkh̄t,  
bar ki juz ma'shūq bāshad jumla sūkh̄t.*

18. Secondo quanto afferma lo storico ed esegeta arabo al-Ṭabarī (839-923) nella sua autorevole opera intitolata *Tārīkh al-rusul wa al-muluk* ('Storia dei Profeti e dei Regni') in base a una serie di tradizioni profetiche (*ḥadīth*), Ḥawā sarebbe rimasta gravida di Adamo ben 120 volte, dando alla luce in ciascuna occasione due gemelli; dai 240 figli così nati sarebbero discesi tutti gli altri esseri umani. Per una traduzione in lingua inglese di questa opera, si veda Rowson 1989, 259.

19. A questo proposito basti pensare al famoso episodio mitologico narrato nel *Matsya-Purāna*, secondo il quale il dio Śiva, turbato nella sua asceti da Kāmadeva, dio dell'amore e dei piaceri sensuali, lo brucia con lo sguardo del suo terzo occhio riducendolo a cenere (*Kāma-dahana*). In un certo senso, è possibile interpretare questo apparente rovesciamento di prospettiva come espressione, rispettivamente di un'ottica *vaiṣṇava* e una *śaiva*. Molto suggestivi sono in questo contesto anche i versi del poeta Dāud Aurangābādī, che riprende un'immagine già suggerita dalla poetessa persiana Dukh̄tar-i Sālār nel XIII secolo:

*Ātish-e-'ishq sūn tiri jal jal, dil huā dil huā kabāb kabāb.*

Il mio cuore è come un kebab che brucia nel fuoco del tuo amore.

*‘Ishq* è quella fiamma che una volta accesa,  
brucia tutto quanto con l’eccezione dell’amato.

Compariamo questa immagine, di evidente valenza universale come l’amore stesso di cui il poeta descrive le proprietà essenziali, a quella offertaci da uno dei più acclamati poeti della *ghazal* in lingua urdū, vissuto a Shahjahanabad nel corso del XVIII secolo, per renderci immediatamente conto dell’ampiezza dell’orizzonte culturale e di introspezione intellettuale che distingue la poesia urdū e alcuni dei suoi interpreti:

*Ātish-i ‘ishq ne Rāvan ko jalākar mārā,  
garche Lankā-sā thā us dev kā ghar pānī men.*

Bruciato dal fuoco dell’amore, ridotto a cenere fu Rāvaṇa,  
sebbene la sua dimora immersa fosse nelle profondità dell’acqua.  
Mīr Taqī ‘Mīr’ (1722-1810)

E ancora, anche l’importante poeta-filosofo del XX secolo, Muḥammad Iqbāl (1877-1938), il quale ci colpisce per la sua spiccata tendenza a esprimere concetti frutto di una mentalità moderna tramite il linguaggio convenzionale della poesia tradizionale, riassume in un linguaggio del tutto conforme all’immaginario comune dei poeti radicati nella tradizione della *ghazal* (*mutaḡhazzalīn*):

*‘Ishq o dil o nigāh kā murshid-i awalīn hai ‘ishq,  
‘ishq na ho to sharḥ o dīn but-kadah-yi taṣawwūrāt.*

Somma guida d’intelletto, cuore e introspezione spirituale è l’amore,  
senza l’amore le ingiunzioni della fede altro non sarebbero  
che un tempio di idoli dei propri pensieri!

In questo *shīr*, l’amore è descritto come maestro e guida spirituale (*murshid*), la cui funzione è quella di condurre il neofita dello *‘ishq* a raffinare la vista (*nigāh*) per poter scorgere nel (o attraverso il) cuore i concetti astratti (*taṣawwūrāt*) celanti i misteri inerenti al Dīn, l’Universo sorretto dalla Legge divina. Lunga, faticosa e dolorosa è la via che conduce l’amante al cospetto del suo amato/a. Nei versi della poesia urdū, l’amante, sopraffatto dall’amore che prova per l’amato o l’amata (anche circa il genere di quest’ultimo prevale una voluta ambiguità!), è assorbito in uno stato di oblio di se stesso (*ghaflat*) e di auto-negazione (*be-khudī*) che, se portato all’estremo, culminano nella morte (*mawt*) per crepacuore dell’amante. Disperato e esausto dall’afflizione che tormenta il cuore per l’indifferenza dell’amata/o, non rimane che

porre speranza nella fuga verso la morte, ma ahimè, chi può dire di conoscere il mistero che cela la morte:

*Ab to ghabrāke yeh kabte hain ke mar jā'enge,  
marke bhī chain na pāyā to kidhar jā'enge?*

Turbati dalla vita esclameremo: Morir dovremo certamente!  
Se anche nella morte sollievo non troveremo, dove mai ci recheremo?  
Muḥammad Ibrāhīm Dhawq (1789-1854)

Ma a chi non riconosce che la relatività del concetto che pone la vita e la morte come due esperienze contrastanti, frutto di un'immaginazione erronea ancorata nella dualità che caratterizza la realtà del mondo così come viene recepito da chi non sa amare, il poeta consapevole del valore dell'amore ribatte con parole semplici ma profonde:

*Ḥayāt-i be muḥabbat sar ba sar mawt,  
muḥabbat hai zindagī kā dūsra nām.*

Vita senza amore non è che morte soltanto,  
amore non è che un altro nome per la vita.  
Fīrāq' Gorakhpūrī (1896-1982)

Se per il comune mortale la morte è causa di ansia e timore in quanto pone fine alla propria esistenza individuale alla quale rimane disperatamente attaccato, per l'amante essa diventa una via di fuga dalla miseria della realtà quotidiana che lo costringe a cercare invano il volto del proprio amato nel vicolo in cui questi ha la propria residenza. Così, anche un poeta dalle indubbie inclinazioni mondane quale Mīrzā Asadullāh 'Ghālib' (1796 -1869) suona autentico quando esclama:

*Phir be-khudī men bhūl gayā rah-i kū-i yār,  
jātā wagarna ek din apnī khabar ko main.*

Assorbito ancora nell'oblio smarrito ho la via che conduce al vicolo dell'amato,  
altrimenti un giorno avrei indagato circa il mio stato.

Ma che forse la ricerca dell'amato nel mondo esterno sia destinata a rimanere vana, che anzi ogni vera conoscenza dell'amore debba essere frutto di una introspezione che chiama l'amante ricercatore della verità (*sālik bar ḥaqq*) a riconoscere il Suo

volto nell'intimo del proprio stato interiore, questo sembra chiedersi Mīr quando sospira:

*Be-khudi le ga'ī kabān ham-ko,  
der se intizār hai apnā.*

Dove mi ha mai portato l'auto-negazione,  
da tempo ero in attesa di incontrare me stesso.

Per il sufi che ha intrapreso la via che conduce al cospetto (*qurbat*) del proprio amato, questa culmina nel superamento e nella estinzione della propria individualità (*fanā*) nella realtà superiore dell'oggetto della propria devozione e del proprio amore (*baqā*):

*Fanā hai fanā muqtazā-i muḥabbat  
taqāzā-i ulfat ko ham dekhte hain.*

Requisito per l'amore è l'estinzione nell'estinzione,  
dinnanzi a noi scorgiamo chiara l'esigenza d'amore.  
Ṣāhir Dihlawī (1863-1942)<sup>20</sup>

Per colui il quale ha raggiunto l'estremo limite della vicinanza al proprio amato non sussiste alcuna distinzione fra la propria esistenza e quella dell'amato, anzi anche la distinzione fra vicinanza e lontananza si risolve nel superamento della dualità fra soggetto amante e oggetto amato, la realizzazione dell'amore coincide con la consapevolezza di non essere mai stato separato da Lui dal Cui amore per Se stesso il mondo è stato tratto in esistenza:

*Barābar hai apnā wujūd o 'adam,  
hamāri baqā aur fanā ek hai.*

Indifferenti sono per me esistenza e non-esistenza,  
tutt'uno sono permanenza ed estinzione.

Muḥammad Khān 'Rind' Lakhnawī (1797-1857)

Ma sarebbe erroneo credere che il distacco e l'indifferenza siano invero gli atteggiamenti dell'amante che realizza il proprio Sé per via dell'amore. Una tale visione sarebbe più caratteristica per chi predilige la modalità conoscitiva dettata dalla so-

20. Membro della comunità rinomata dei Paṇḍit Kashmīrī a Delhi, Ṣāhir Dihlawī fu uno dei poeti più rinomati di vena spirituale, abbinando nei suoi versi elementi pertinenti alla spiritualità del Vedānta con quella del Sufismo.

brietà. Per l'amante è impossibile rimanere indifferente e distaccato dalla bellezza che distingue il creato e in cui non può che perennemente riconoscere il riflesso della bellezza dell'amato/a. Il mondo costituisce il palcoscenico in cui è possibile contemplare l'immagine dell'amato/a come un giardino colmo di fiori, la cui naturale bellezza da una parte funge da cornice per l'incontro fra gli amanti e dall'altra rappresenta il riflesso della stessa bellezza (*ḥusn*) che si concretizza nelle sembianze, e più specificamente nel volto, dell'amato/a:

*Jalwā hai usī kā sab gulshan men zamāne ke,  
gul phūl ko hai un ne parda banā rakhā.*

Questo giardino intero altro non è che il riflesso della Sua grazia nascosta, i fiori che vi crescono, sbocciati, altro non sono che maschere che coprono il Suo volto.

Mīr Taqī 'Mīr' (1722-1810)<sup>21</sup>

E il concetto è ribadito in quest'altro verso di Mīr, in cui si fondono in un'immagine di sublime bellezza elementi estetici persiani e indiani che esteriormente si accomunano ai luoghi idealizzati dei profani innamorati per giungere infine a una visione paradisiaca di chi contempla il mondo unicamente attraverso gli occhi dell'amato:

*Calte ho to caman ko calī'e, kahte hain ki bahārān hai,  
pāt hare hain, phūl khile hain, kam kam bād o bārān hai.*

Passeggiamo nel giardino, dicono che sia giunta la primavera, il verde abbonda, i fiori fioriscono, una leggera brezza e una leggera pioggerella rinfrescano l'ambiente.

L'attrazione si esercita *in primis* tramite la bellezza (*ḥusn*), quella bellezza che conduce a riconoscere che la risoluzione del rapporto fra amante e amata/o non può che risiedere in quell'organo che tutte le tradizioni spirituali riconoscono essere la sede del più intimo segreto, laddove se lo specchio del cuore è ripulito dalle macchie che offuscano il suo piano di riflessione è possibile riconoscere la bellezza del volto dell'amata/o:

*Allāh, Allāh, yah kamāl aur irtibāt-i ḥusn-o 'ishq,  
fāṣle hon lākḥ, dil se dil judā hotā nabīn.*

21. Si veda Naim 2002.

Allāh, Allāh, qual perfezione il legame fra amore e bellezza;  
 seppur distanti mille miglia, dai cuori mai rimangon separati!  
 ‘Jigar’ Murādābādī (1890-1960)

Amore e bellezza vanno di pari passo – dopo tutto la bellezza è un attributo divino –, e Allāh stesso rivela la propria essenza tramite l’attributo (*ṣifāt*) che si appaia al nome (*ism*), Colui il Quale è bello e gentile (al-Jamāl). Non sorprende, quindi, che, a prescindere dal piano puramente conoscitivo pertinente a *jñāna* o *‘irfān*, sia proprio sul piano della manifestazione, tangibile nella sua attrattiva, che avvengono gli incontri fra gli amanti. Incontro che, in un’ottica sociale e religiosa, si svolge ugualmente fra le due culture, quella islamica e quella indiana, che i poeti attuano tramite la scelta delle loro immagini. Ma vi è di più: è verosimile ritenere che la stessa forza dinamica inerente all’Islam, che a livello esteriore, fisico, ha posto gli eserciti dei ferventi fedeli aderenti agli insegnamenti del Corano e alla *sunna* del profeta in conflitto con gli ordini religiosi e sociali precedenti, cristiano, zoroastriano, hindū o buddhista che sia, a livello interiore corrisponda alla dinamica che scaturisce dall’amore appassionato (questa la connotazione inerente al termine *‘ishq!*) per raggiungere un profondo senso di pace e di armonia interiore (*sukūn* oppure *itminān*), essendo l’amore e la guerra due lati di un’unica medaglia. Ciò trova il suo corrispondente naturale in India nell’etica *ksatriya* dei *rājput*, per i quali amore e guerra sono intimamente connessi fra di loro e costituiscono elementi fondamentali del loro ethos. Si muore per amore e per onore! Così come in tempi di guerra si combatte sul campo di battaglia (Pers.: *maidān-i jang*, Sanscr.: *yuddha-kṣetra*), in tempi di pace, che in India corrispondono alla stagione delle piogge, si combatte nella camera da letto dell’amata.

È esattamente per questo motivo che i poeti delle diverse tradizioni sono stati naturalmente inclini a scorgere dietro l’apparente velo sentimentale sottostante a chi rimane legato alle lusinghe sensuali del mondo profano la possibilità di esprimere attraverso il linguaggio dell’amore molti fra gli insegnamenti pertinenti alla via di realizzazione spirituale in generale e, più specificamente, alla sua modalità di devozione, bhaktica, per esprimerci in termini hindū oppure, per l’appunto, *‘ishqī*. Basta ricordare l’immenso impatto lasciato dall’opera del grande maestro di lingua persiana, Jalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273), il cui *Mathnawī-i ma‘nawī* è riconosciuto come capolavoro assoluto di questo genere di composizione atto a descrivere gli insegnamenti relativi alla via iniziatica tramite il linguaggio dell’amore,<sup>22</sup> per rendersi conto che la letteratura d’amore è una delle modalità predilette dalle autorità spirituali in seno al *taṣawwuf*, ovvero l’esoterismo in seno all’Islam. Il *mathnawī* di Rūmī è stato modello di ispirazione per poeti sufi in tutto il Subcontinente e

22. Si veda a questo proposito lo studio di Chittick 1984.

continua a essere letto e citato a fini didattici da maestri di tutti gli ordini iniziatici (*turuq*, pl. di *ṭarīqa*) dacché, da un punto di vista macro-cosmico, l'Universo stesso trae la propria origine da *'ishq* (*mahabbā* oppure *ḥubb*) e, trasposto a livello micro-cosmico, l'uomo è stato creato a causa dell'amore.

Nel contesto delle tecniche di realizzazione interiore (*turuq al-wusūl*) usate dagli iniziati alle confraternite regolarmente costituite, il grado di *'ishq-i majāzī* è raggiunto nel rapporto stabilito con il maestro spirituale (*pīr* o *murshid*). Questa tecnica, conosciuta come *taṣawwur al-shaikḥ*, consiste nella visualizzazione focalizzata dell'effigie di quest'ultimo e richiede al discepolo di concentrare tutta la propria attenzione sul viso di questi, e nello specifico su un punto posto sulla fronte di questi, in mezzo alle sopracciglia, dimenticandosi nel processo di ogni altra cosa o realtà circostante. Esattamente come chi cade in preda all'amore non vede altro che l'amato e la sua immagine in tutto ciò che è presente nel mondo, così anche l'iniziato neofita (*murīd*) dimentica tutto e rimane completamente immerso nella visualizzazione del maestro. Questo può avvenire nel caso di una presenza fisica (*sūratī*) di questi oppure anche a livello puramente immaginativo, interiore (*khayālī*), a distanza, così costituendo una tecnica atta a creare un legame sottile (*rābiṭa*) fra le due.

Gradualmente, l'attrazione così generata per via dell'intenso amore coltivato per la guida spirituale, e ulteriormente alimentata dall'assistenza prestata da quest'ultimo, il legame si amplia per estendersi agli altri membri della catena iniziatica (*silsila*), fino a raggiungerne la fonte e origine stessa, inevitabilmente rappresentata da Muḥammad, sigillo della profezia e nesso fra ordine immanente e trascendente.

Esattamente come il profeta dell'Islām, la cui natura veritiera (*ḥaqīqat*) coincide con la prima determinazione dell'amore divino (*ta'ayyun al-ḥubb*), esteriormente attua il messaggio (*risāla*) affidatogli da Allāh sul campo di battaglia attraverso il misinterpretato *jihād*, l'amante descritto del *mathnawī* è un amante eroe, comparabile al *vīra hindū* (infatti, come per il *vīra hindū*, che di norma è *rājput* e quindi *kṣatriya*, anche l'eroe del *mathnawī* dev'essere di stirpe *'ashrafī*), il quale, sospinto dall'amore per l'amata, s'incammina nel lungo e tortuoso percorso per avvicinarsi a lei nella speranza di incontrarla per potersi infine unire a lei. Questo lungo e logorante peregrinare attraverso regioni inospitali e climi avversi è identificabile al *sulūk*, il difficile percorso che a tappe conduce l'iniziato dallo stato profano dell'anima soggetta agli impulsi e istinti (*nafs-i ammāra*) attraverso l'anima biasimata in fase di purgazione (*nafs-i lawāmma*) fino al raggiungimento dello stato dell'anima pacificata (*nafs-i muṭma'inna*) in cui le pene dell'amante vessato sono tramutate nelle virtù dell'eroe realizzato. La gloria di tale stato è raggiungibile per il guerriero "profano" sul campo di battaglia esteriore (*maidān-i jang*) tramite una morte da *shahīd*, in cui il destino si compie nella morte raggiunta combattendo con il nemico "infedele". Il successo della sua impresa dipende dal grado di determina-



zione, di volontà, di coraggio e di forza che gli inerisce, in questo senso la sua è una realizzazione *ḥṣatriya* che, a differenza della realizzazione brahmanica, di natura conoscitiva, trae la sua modalità da un'emozionalità che, se disciplinata e correttamente indirizzata, funge da forza di attrazione (*jadhbā*) indispensabile per assistere l'eroe virtuoso e proteggerlo dal pericolo di smarrire la retta via. Nasce dall'iniziale condizione di *firāq*, una situazione di lontananza e separazione del tutto comparabile allo stato di *virah* ben conosciuto e sofferto dagli amanti indiani sia nella letteratura sanscrita sia in quella dei numerosi vernacoli. La via del guerriero è quella del percorso a tappe (*sulūk*), ogni progresso sul quale presuppone una ferma determinazione e la capacità di usare la determinazione e lo spirito combattivo di un vero guerriero le cui armi non per niente sono taglienti come una spada, atte a recidere la testa agli istinti inferiori che dominano la mente e gli stati sottili dei profani. Realizzare l'amore presuppone essere padrone dell'arte della guerra, il combattente per la causa giusta (*mujāhid*) meriterà il premio, un premio che per un vero guerriero non può che consistere nella conquista di quella dimora della pace (*dār al-salām*) nella quale risiede l'oggetto di ogni desiderio e del suo cuore.

Se tale amore è da intendersi come metaforico (ed è quindi metaforica di una realtà di ordine superiore), ciò implica che la prospettiva assunta è quella discendente che si pone da un punto di vista divino o celeste, assumendo questo ultimo come contemplante la creazione, il mondo creato (*al-khalq*), come riflesso o metafora, espressione di una realtà che in nuce risiede presso il Creatore (*al-Khāliq*), ovvero Allāh stesso. L'estinzione del creato nel suo Creatore implica il superamento dei limiti e delle limitazioni a cui è sottoposto l'individuo (*be-khudī*), il quale cerca la sua redenzione o liberazione proprio in questo superamento dei confini angusti dell'io (*khudī*). Se l'amore da una parte, se realizzato, costituisce fonte di vita nuova, dall'altra, se trasposto su un piano trascendentale, comporta l'auto-negazione, il che equivale allo stato di estinzione dell'io (*fanā*) descritto come obbiettivo della realizzazione spirituale in chiave sufica.

Mantenere l'identità dell'amante anonima e indeterminata per quanto concerne genere, età ecc., ha l'effetto di spersonalizzare il soggetto-protagonista, il che, in una certa ottica, equivale a universalizzarlo, collocando la sua dimora nell'infinito dei mondi celesti. Ed è opportuno tenere presente a questo proposito che nell'ottica di un musulmano, sufi e/o amante che sia, la divinità, ovvero Allāh, è sia apparente, esteriormente presente (*al-zāhir*), ma anche interiormente, invisibilmente presente tramite la dimensione sottile (*al-bāṭin*). L'inclinazione e la predilezione per le insinuazioni sottili (*ishārat*) sono una caratteristica che in Sud Asia accomuna maestri poeti (*ustād*) e autorità delle tradizioni esoteriche (*pīr o shaiḥ*). Essa si esplicita, fra le altre cose, anche nella differenza elaborata fra l'apparente tema trattato (*mazmūn*) nei versi composti e il loro senso o significato nascosto (*ma'ni*), una distinzione piuttosto marcata recepita da gran parte dei poeti urdū,

indipendentemente dalla loro esplicita estrazione suffica o meno. Tale ambiguità rimane perennemente presente in tutta la poesia d'amore urdū e costituisce una delle caratteristiche specifiche volute dai suoi protagonisti. Tale distinzione, secondo lo studioso Shams al-Rahman Faruqi, è teorizzata per la prima volta dal poeta dakhanī Nuṣratī Bījāpūrī (1600-1674), poeta presso la corte di Sulṭān 'Alī 'Ādil Shāh II (r. 1656-1673) a Bijapur, nel suo *mathnawī* epico intitolato *'Alī-nāma*, databile al 1665 d. C.

Lo stato di separazione (*firāq*) costituisce la condizione “normale” degli amanti, dalla quale scaturisce la dinamica del desiderio di unione, del completamento di ciò che per chi è pervaso da *'ishq* rappresenta l'unico possibile senso della propria esistenza (*wujūd*). Come avevamo già detto in precedenza, la diretta conseguenza di questa separazione è il dolore (*dard*), bruciante in quanto generato dall'insoddisfazione che ne deriva, e dall'afflizione del cuore che avverte nel suo intimo l'incompletezza in assenza dell'amato, e l'impossibilità di raggiungere oppure perlomeno avvicinarsi all'oggetto del proprio amore, e può, nel caso estremo, portare alla morte dell'amante. Questa morte è spesso percepita come desiderabile in quanto rappresenta l'unica via di uscita dal dilemma esistenziale posto da un amore che rimane crudelmente non corrisposto, e quindi irrealizzabile, e come tale immaginata come un sollievo dalle sofferenze patite. Questo è il dolore esistenziale di un essere incompleto, irrealizzato, la cui condizione “profana” è vissuta come una separazione, una lontananza, un senso di incompletezza in assenza dell'amato:

*Jab ki pahlū se yār uṭhtā hai,  
dard be-ṭkhtyār uṭhtā hai.*

Quando dal mio fianco si leva il mio amato,  
un dolore incontrollabile trafigge il mio cuore.

Mīr Taqī 'Mīr' (1722-1810)

Per questo, non vi è alternativa se non la morte che pone fine all'agonia e nella quale l'amante riconosce una condizione simile a quella che otterrebbe tramite la realizzazione dell'unione con l'oggetto delle proprie brame. E così si esprime un altro celebre Mīr della città di Delhi, il cui pseudonimo poetico (*takhallus*) è, per l'appunto, 'Dard', lo Khwāja Mīr 'Dard' (1721-1785), rinomata autorità spirituale della *ṭarīqa* Naqshbandiyya Mujaddidiyya nella martoriata capitale Mughal del '700:

*Qatl-i 'āshiq kisī ma'shūq se kuch dūr na thā,  
par tare abad se āge yah dastūr na thā.*

*Rāt majlis men tare ḥusn ke sho'le ke ḥuzūr,  
shama' ke munkh pe jo dekhā to kabīn nūr na thā.*

*Dhīkr merā hi vah kartā thā ṣariḥān lekin,  
main jo pūnchā to kabān khair, yah madh̄kūr na thā.*

*Bāwujūd-i ki pār o bāl na the Ādam ke,  
vahān pahunchā ke firishṭe kā bhī maqdūr na thā.*

*Parawarish-i ḡham ki tare yān tāʾin to kī dekhā,  
koʾi bhī dāḡh thā sīne men ki nāsūr na thā.*

*Muḥtasib āj to mai-khāne men tere hāthon,  
dil na thā koʾi ki shīsbe kī tārah chūr na thā.*

*Dard ke milne se, ae yār, burā kyon mānā?  
Usko kuch aur siwā dīd ke manzūr na thā.*

Uccidere l'amante mai è stato lontano dall'intenzione dell'amato/a, tuttavia, prima di avere incontrato/a te non era costume comune.

Di notte, all'ora dell'incontro, nella bellezza del tuo volto fiammeggiante, tutt'altro scorsi che luce nel volto della candela.

Certo, il mio nome costui/costei menzionava, ma, allorquando gli/le chiesi la sua provenienza risposta non ricevetti alcuna.

Nonostante di ali l'uomo per volare non avesse, arrivare laddove nemmeno gli angeli possono giungere è il suo destino.

Recandomi da te aumentò soltanto l'afflizione, quando ti vidi, ogni ferita lasciata nel mio petto risultò impossibile da guarire.

Come della sentinella nella taverna oggi, toccato dalle tue mani cuore alcuno non vi era che fragile non rimase come vetro.

Perché ritieni che incontrare Dard sia un'idea cattiva?  
Di vedere te soltanto, nient'altro, era il suo fine.

In questa *ghazal* di sette versi, 'Dard' riassume in veste poetica, del tutto fedele alle convenzioni formali dettate dalla tradizione, la dottrina sufica ereditata dagli antenati del suo ordine facente capo a Shaikh Ahmad Sirhindī (1564-1624). È a quest'ultimo che si deve la riformulazione della dottrina esoterica, conosciuta sin dai tempi dello Shaikh al-akbar, Ibn al-'Arabī (1165-1240), come 'unicità dell'esistenza' (*waḥdat al-wujūd*), rinominandola 'unicità della diretta testimonianza' (*waḥdat*

*al-shubhūd*). Nei suoi trattati ‘Dard’ ribadisce questa visione del mondo e dei misteri divini ponendo la visione profetica basata sull’amore per il mondo e le creature come sommo principio su cui si regge l’Universo. Il poeta di Delhi, maestro della parola, sostiene che l’uomo fu creato all’interno del mondo (*al-‘ālam*) dalla potenza divina tramite la parola articolata (*sukhan*), il che equivale a dire che l’intera umanità (*insāniyat*) è contenuta in essa.<sup>23</sup> Ecco che, nella visione trascendentale del poeta che si pone dal punto di vista della scienza interiore (*‘ilm al-bāṭin*), il mistero inerente alla parola viene a coincidere con il mistero divino celato dall’Amato dietro i veli che all’estraneo nascondono il segreto della sua bellezza. Esattamente come per i *kavi* della tradizione sanscrita, i quali si considerarono eredi naturali degli antichi veggenti (*ṛṣi*) per tramite dei quali, ai primordi del tempo, la conoscenza sacra del Veda contenuto nel suono della sillaba AUM assunse la sua veste articolata in guisa delle quattro *samhitā*.

Per molti poeti sufi e i loro semplici devoti nel Subcontinente, il mistero di cui si fa carico l’amore diventa tangibile ed è perfettamente riassunto e diventa tangibile nei versi in *braj-bhāṣā* attribuiti al già citato Amīr *Khusrāu* (1253-1325).<sup>24</sup> Le seguenti parole attribuite a lui sono immortalate ai giorni d’oggi dalla voce del grande cantante di *qawwālī* pakistano Nuṣrat Fataḥ ‘Alī Khān (1948-1997):

*Chāp tilak sab chīnī re mose nainā milāike,*  
*bāt āgam kah denā re mose nainā milāike,*  
*prem bhaṭī kā madhvā pilāike;*  
*matvāli kar līnhī re mose nainā milāike,*  
*gorī gorī bayyā, harī harī chūriyān,*  
*bayyā pakaṣ dhar līnhī re mose nainā milāike*  
*bal bal jā’ūn main tore rang rajwā,*  
*apnī sī rang līnhī re moh se nainā milāike*  
*Khusrāu Nijām bal bal jā’en*  
*mohe suhāgan kīnhī re mose nainā milāike,*

23. Per l’esposizione di questa parte della dottrina, si vedano i trattati *‘Ilm al-kitāb* e *Chahār ri-sālāt*. Per una trattazione accademica degli insegnamenti afferenti alla dottrina esoterica di Mīr ‘Dard’, si veda Akhtar 1971.

24. È interessante notare in questo contesto che Amīr *Khusrāu* è considerato sia dai partigiani dell’hindī sia da quelli dell’urdū come uno dei primi poeti indiani a cui è attribuibile l’uso del vernacolare per comporre dei versi. Bisogna tuttavia tenere presente che molte delle composizioni in hindī/urdū attribuite a questo grande poeta sono di dubbia autenticità, fra cui anche i versi qui citati. Pensando, comunque, che i lettori abbiano acquisito una certa dimestichezza con la mentalità indiana, non abbiamo ritenuto questo un motivo sufficiente per non riportare il brano in questa sede, in quanto riteniamo che l’attribuzione al sommo poeta sia frutto di una mentalità che ragiona per categorie diverse da quelle tipiche dei moderni secondo i quali è necessario ridurre tutto ciò che è creato in ambito umano a una matrice prettamente individuale, in questo modo rendendo palese la loro ignoranza della valenza universalizzante che ne può stare alla base.

*tū milā bhī hai, tū judā bhī hai, terā kyā kahnā,  
tū sanam bhī hai, tū khudā bhī hai, terā kyā kahnā.*<sup>25</sup>

Con un unico sguardo mi hai privato dei miei abiti eleganti, della mia identità,  
con un solo sguardo tu hai detto l'impronunciabile;  
facendomi bere il vino dell'amore,  
con un unico sguardo tuo tu mi hai colmato di ebbrezza;  
i miei polsi chiari adornati dai braccialetti verdi,  
li hai tenuti stretti con un unico sguardo;  
io dono la mia vita a te, oh tu che tingi le mie vesti,  
con un unico sguardo tutta mi hai tinto con i colori tuoi;  
io, Khusrau, mi offro a te, interamente, oh Nizām,  
tu mi hai adottato come tua sposa, con un unico sguardo.  
Tu sei tutt'uno con me, tu sei separato da me, che dire di te!  
Tu sei il mio amante, tu sei Allāh stesso, che dire di te!

25. <https://www.youtube.com/watch?v=LFm7kXjtaRI>; per un'altra versione, più elaborata di questi versi, si ascolti, accompagnata dal sitar, la voce di Ustād Wilāyat Khān: <https://www.youtube.com/watch?t=214&v=4siilbIgPBw>.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

- al-Ṭabarī = ‘Allāma Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh-i Ṭabarī (Ta‘rīkh al-rusul wa’l-muluk)*, Nafis Academy, Karachi 1991.
- ‘Firaq’ = Firaq Gorakhpuri, *Selected Poetry*, ed. by K. C. Kanda, Sterling Paperback, New Delhi 2005.
- ‘Jigar’ Murādābādī = Muḥammad Ziyāuddīn Ansārī, *Jigar Murādābādī*, Sahitya Akademi, New Delhi 1984.
- Khwāja Mīr ‘Dard’ = Mīr Dard Khwāja, *Dīwān*, ed. by Muhammad Habibur Rahman Shirwani, Delhi s.d.
- Mīr Taqī ‘Mīr’ = Mīr Taqī Mīr, *Kulliyāt-i Mīr*, Munshi Nawal Kishor, Lakhnau 1874.
- Mīrzā ‘Ghālib’ = Mīrzā Asadullāh Ghālib, *Dīwān-i Ghālib. Selections*, Urdu Text with English Translation, Star Publications, New Delhi 2008.
- Muḥammad Khān ‘Rind’ Lakhnawī = Sayyid Muḥammad Khān Rind, *Dīwān-i Rind ma‘ruf Guldasta-i ‘ishq*, Matba’ Munshi Nawal Kishore, Lakhnau s.d.

### *Fonti secondarie e traduzioni*

- Akhtar 1971 = Wahid Akhtar, *Khawāja Mīr Dard. Taṣawwuf aur shā‘irī*, Anjuman-taraqqi-e urdū, Aligarh 1971.
- Behl–Weightman 2000 = Aditya Behl, Simon Weightman (transl. and eds.), *Manjhan Madhumalati. An Indian Sufi Romance*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Boccali 2002 = Giuliano Boccali, Daniela Rossella (trad.), *Poesia d’amore indiana. Nuvolo messaggero, Centuria d’amore, Le stanze dell’amor furtivo*, Marsilio, Venezia 2002.
- Bush 2011 = Allison Bush, *Poetry of Kings. The Classical Hindī Literature of Mughal India*, Oxford University Press, Oxford–New York 2011.
- Chittick 1984 = William C. Chittick, *The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi*, SUNY Series in Islamic Spirituality, New York 1984.

- Eaton 2012 = Richard M. Eaton, *GISU-DARĀZ*, in *Encyclopaedia Iranica*, XI/1, 1-3, 2012, accessibile online: <http://www.iranicaonline.org/articles/gisu-daraz>.
- Ernst–Lawrence 2002 = Carl Ernst, Bruce Lawrence, *Sufi Martyrs of Love. The Chishti Order in South Asia and Beyond*, Palgrave Macmillan, New York 2002.
- Faruqi 2001 = Shamsur Rahman Faruqi, *Early Urdū Literary Culture and History*, Oxford University Press, New Delhi 2001.
- Gould 2004 = William Gould, *Hindu Nationalism and the Language of Politics in Late Colonial India*, Cambridge Studies in Indian History and Society Series No. 11, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Kumar 2010 = Samrat Schmiem Kumar, *Bhakti – The Yoga of Love. Trans-Rational Approaches to Peace Studies*, LIT Verlag Münster, Wien–Berlin 2010.
- Lumbard 2007 = Joseph E. B. Lumbard, *From Hubb to 'Ishq: The Development of Love in Early Sufism*, «Journal of Islamic Studies» 18, 3 (2007), 345-385.
- McGregor 1992 = Ronald Stuart McGregor (ed.), *Devotional Literature in South Asia. Current Research, 1985-1988*, University of Cambridge Oriental Publications No. 46, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Milanetti 1988 = Giorgio Milanetti, *Il Divino Amante. La pratica spirituale indiana della via dell'amore*, Ubaldini, Roma 1988.
- Milanetti 1995 = Giorgio Milanetti (trad.), *Il poema della donna di loto*, Marsilio, Venezia 1995.
- Monier-Williams 1986 = Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, New Edition, Greatly Enlarged and Improved (1899), Motilal Banarsidass, Delhi 1986.
- Naim 2002 = Mir Muhammad Taqi Mir, *Zikr-i Mir. The Autobiography of the Eighteenth Century Mughal Poet: Mir*, transl. by C. M. Naim, Oxford University Press, New Delhi 2002.
- Nizami 1955 = Khaliq Ahmad Nizami, *The Life and Times of Shaikh Farid-u'd-din Ganj-i-Shakar*, Aligarh Muslim University, Dept. of History Publications, Aligarh 1955.
- Pritchett 1994 = Frances W. Pritchett, *Nets of Awareness. Urdū Poetry and Its Critics*, University of California Press, Berkeley 1994.
- Rowson 1989 = Everett K. Rowson, *The History of al-Tabari*, State University of New York Press, New York 1989.
- Schimmel 1976 = Annemarie Schimmel, *Pain and Grace. A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth Century Muslim India*, Brill, Leiden 1976.
- Sirajul Islam 2004 = Muhammad Sirajul Islam, *Sufism and Bhakti. A Comparative Study*, The Council for Research and Philosophy, Washington D.C. 2004.
- Turbiani 1990 = Enzo Turbiani, *L'urdū dakhini: il caso letterario di Wali di Aurangabad*, «Rivista degli Studi Orientali» 64, 1-2 (1990), 123-169.





# Il sacrificio della *satī* e la «crisi della presenza»

Bruno Lo Turco

## 1. Introduzione

Sebbene il rito d'immolazione della *satī*, la “moglie virtuosa” che sale sulla pira del marito morto, rappresenti un *tòpos* annoso, se non logoro, dell'etnografia dedicata al subcontinente indiano, crediamo che alcuni concetti centrali dell'etnologia storicistica di Ernesto De Martino siano particolarmente atti a gettare su di esso nuova luce.<sup>1</sup> Nella sezione principale del presente articolo, la terza, sarà appunto proposta un'interpretazione di quel rito rinnovata sulla base della visione di De Martino (1948, 94): interpreteremo l'immolazione della *satī* quale espressione di un «dramma esistenziale», per il quale «la comunità nel suo complesso [...] si apre alla vicenda dell'esserci che si smarrisce e si ritrova». Nella prima sezione saranno invece introdotte le questioni generali, legate alla *satī*, dei poteri magici femminili e della posizione della donna entro la società hindu regolata dal *dharmā*; nella seconda sezione saranno ripercorse sinteticamente le precedenti interpretazioni del rito della *satī*. La quarta e ultima sezione esporrà le conclusioni, additando un possibile ampliamento dell'uso del pensiero di De Martino in campo indologico.

La paura che in innumerevoli culture gli uomini hanno delle donne proviene dal fatto che l'utero e le funzioni riproduttive femminili sembrano rappresentare una minaccia magica. Le donne sono viste non solo come direttamente connesse alla produzione della vita, ma anche alla sua cessazione, come se il primo aspetto implicasse di necessità il secondo. L'utero è percepito come un che di demoniaco, come l'apertura attraverso cui il sacro e il numinoso premono per irrompere nel mondo socializzato e disgregarlo. Non per nulla si crede che il parto produca contaminazione e il sangue mestruale è quasi universalmente avvertito come infausto, se non spaventoso (vd. Shorter 1982, 286 ss.; Magli 2007, 56, 58-59).

1. Progetto centrale di De Martino (1908-1965), una figura d'intellettuale tra le più significative nell'Italia del Novecento fu, appunto, quello della fondazione di un'etnologia storicistica, la quale, in contrasto con i principali indirizzi dell'antropologia culturale dell'epoca, tenesse conto dello storicismo di Benedetto Croce e dell'esistenzialismo di Martin Heidegger.

Il corpo delle donne marca, dunque, il confine tra il mondo socializzato all'esterno e la natura caotica all'interno. Questo confine è attraversato specialmente in due occasioni: l'accoppiamento e il parto (vd. Magli 2007, 45-46). Nel primo caso qualcosa che appartiene all'ordinato mondo esterno entra nell'indistinto mondo interno; nel secondo avviene l'opposto. In ambedue i casi, il contatto tra i due domini contrapposti causa una contaminazione. È appunto l'estrema rilevanza magico-rituale delle due trasgressioni dell'accoppiamento e del parto che impone alla donna le funzioni esclusive di moglie e madre. In altre parole, le donne sono assimilate al loro utero e alla loro capacità di porre le due dimensioni in contatto. Il controllo sulla donna serve, in effetti, a garantire il controllo sull'utero.

Prendendo in esame il punto di vista del diritto tradizionale brahmanico (*dharmasāstra*), la diffidenza verso le donne vi è espressa inequivocabilmente: la MS (9.17) afferma che le donne sono associate per natura a 'ira' (*krodha*), 'disonestà' (*anārjava*), 'malevolenza' (*drohabhāva*). Questa sfiducia riflette precisamente il timore suscitato dall'utero e dalle funzioni riproduttive femminili. La donna mestruta è per gli uomini una fonte d'impurità paragonabile a quella rappresentata da coloro che si trovano totalmente al di fuori della comunità regolata dal *dharma* (MS 5.85). Un rapporto sessuale con tale donna produce un'impurità equivalente a quella del rapporto con un animale (MS 11.174). Ella è evitata in particolare dai brahmani, poiché la purezza rituale è per costoro il valore supremo. Dal punto di vista dei brahmani la donna mestruta costituisce un abominio comparabile a un fuoricasta, a un maiale o a un cane: proprio come questi ella non deve volgere lo sguardo a un brahmano che stia mangiando (MS 3.239), quando, cioè, il pericolo di contaminazione è massimo (vd. Dumont 1980, 52). Il brahmano, dal canto suo, non deve mangiare cibo toccato da quella, proprio come se lo avesse toccato un cane (MS 4.208). Alla donna mestruta non deve neppure rivolgere parola (MS 4.57). Se un brahmano avesse con quella un rapporto sessuale, perderebbe la sua 'sapienza' (*prajñā*), 'splendore' (*tejas*), 'forza' (*bala*), 'visione' (*cakṣus*), 'vitalità' (*āyus*) (MS 4.41): ella ostacola, dunque, l'accesso al trascendente. Secondo la nota narrazione di *Taittirīyasamhitā* 2.5.1 ss., dopo l'uccisione di Viśvarūpa, Indra trasferì un terzo dell'impurità generata dall'omicidio di un brahmano alle donne. Questa impurità prese la forma di sangue mestruale (vd. Leslie 1995, 250-1). Dunque, il sangue mestruale rimanda direttamente al peccato e crimine tra tutti più grave, l'omicidio di un brahmano, ed è pertanto estremamente infausto. Ancora, se un brahmano è testimone di un parto, perde l'accesso allo 'splendore' (*tejas*) (MS 4.44), ossia il suo contatto con il trascendente. La MS (2.213) chiarisce come la stessa 'natura propria' (*svabhāva*) delle donne consista nel 'corrompere' (*dūṣaṇa*) gli uomini, suscitandone i desideri carnali. In altre parole, le donne non potrebbero fare a meno di esercitare la loro sessualità (cf. Stein 1978, 264). Poiché l'ovvio controllore della sessualità di una donna è il marito, ella deve sposarsi il prima possibile – del

resto il fenomeno indiano del matrimonio di ragazze prepuberi (previsto anche da MS 9.94) è proverbiale.

Tutte le classi sociali (*varṇa*) contribuiscono alla configurazione del *dharmā*, l'armonia sociale. Eppure, le donne non sono pienamente integrate in quest'ordine: non è loro permesso compiere quei doveri rituali che strutturano la società. Tale esclusione le pone in una sorta di classe sociale separata, gerarchicamente equivalente a quella dei servi (*śūdra*). Da una parte le donne partecipano del *dharmā*, giacché sono coinvolte nel sacramento (*samskāra*) centrale, il matrimonio (*vivāha*); dall'altra, a causa della loro intrinseca costituzione, sono costanti, potenziali fonti di perversione del *dharmā* stesso. Nessuno, uomo o animale che sia, è nella stessa posizione. Lo status ambivalente della donna la rende più pericolosa dei *caṇḍāla*, i fuoricasta per eccellenza, che sono totalmente al di fuori dell'ordine sociale. Proprio perché le donne partecipano all'ordine sociale, senza arrivare a esserne parte integrale, possono pervertirlo, agendo da dentro. Di conseguenza, la MS (5.147-148; cf. 9.2-3) premette alla sezione sui doveri (*dharmā*) delle donne che esse non devono mai godere d'autonomia (*svatantratā*): la giovane sarà sotto la tutela del padre, l'adulta dipenderà dal marito, la vedova dai figli. In altre parole, una donna non è, per esprimerci col linguaggio della giurisprudenza, soggetto di diritto. Esiste solo come moglie o madre. Va pensata solo in relazione all'uomo, o piuttosto come sua appendice. L'unico fondamentale 'rito di passaggio' (*samskāra*) per una donna è appunto il matrimonio (vd. Gombrich Gupta 2000, 92).

Dunque, le donne sono rappresentate come portatrici di un indissolubile nocciolo di impurità. Finché il marito vive, il matrimonio disattiva questa impurità costituzionale, poiché sotto tutti gli aspetti una moglie diviene l'estensione del marito. E a quest'ultimo i sacramenti (*samskāra*) possono, invece, conferire una piena purezza.

## 2. Le spiegazioni

Lo scopo e il senso del rito dell'immolazione della *satī* sulla pira del marito<sup>2</sup> sono lungi dall'essere compiutamente determinati dagli studiosi: il rito, sia pure ben noto alla letteratura epica – si pensi al celebre episodio di Madrī narrato nell'*Ādi-parvan*<sup>3</sup> –, non sembra possedere un chiaro fondamento mitico, giuridico o rituale.

2. In sanscrito il rito è detto *sahagamana* ('dipartire insieme'), oppure *sahamarāṇa* ('morire insieme'), o anche *anumarāṇa* ('morire al seguito'); nelle fonti moderne, per metonimia, è denominato *satī* o *suttee*.

3. MBh 1.125. Secondo il mito, Pāṇḍu, re di Hastināpura, padre dei Pāṇḍava, marito di Madrī e Kuntī, fu maledetto per aver colpito con una freccia, sia pure involontariamente, il saggio Kindama sotto le mentite spoglie di un cervo. La maledizione condannava Pāṇḍu a cadere morto non appena

Innanzitutto, non gode di un precedente divino: Satī, intesa come dea, non sale sulla pira di suo marito Śiva in alcuna versione del mito.<sup>4</sup> Inoltre, la MS non menziona affatto il rito (cf. Dehejia 1994, 52); di nuovo, esso non è contemplato neppure nella quasi altrettanto autorevole *Yajñyavalkyasmṛti*. Infine, il rito non compare tra i sacramenti o riti di passaggio (*saṃskāra*), né è prescritto dai manuali di rituale. Quando menzionato, è considerato, al più, opzionale (vd. Pandey 1969, 52-53; Leslie 1991, 183; Piretti Santangelo 1991, 131 ss.).

Da un punto di vista etnologico, non è chiaro su quale credenza specifica si basi l'immolazione della *satī*. Secondo alcuni (vd. Courtright 1994, 28) il rito sarebbe spiegato dalla credenza che esista tra i coniugi un vincolo indissolubile, «ontologico». Tuttavia, un vincolo già irriducibile non richiederebbe alcuno specifico intervento: nessuna omissione potrebbe indebolirlo, nessuna azione rafforzarlo. Il ricorso a questo rito sarebbe improbabile, se la *satī* fosse consapevole di non poter ottenere alcunché. Del resto, lo stesso Menski (1998, 79), che sostiene appunto la teoria della credenza in un legame «ontologico», nota che la donna può usare questa stessa nozione per giustificare il suo rifiuto di immolarsi: i coniugi si riuniranno comunque, proprio perché sono già indissolubilmente vincolati.

Una teoria analoga è basata su una presunta convinzione della donna di avere l'obbligo morale di condividere il destino del marito (vd. e.g. Harlan 1994, 86). Tuttavia, perfino Tryambaka (XVII-XVIII sec.), nella sua *Strīdharmapaddhati* ('Guida al dovere delle donne'), pur decisamente favorevole al sacrificio – asserisce che l'auto-immolazione della *satī* oblitera sia i peccati di lei sia quelli del marito –, è costretto ad ammettere che il rito è solo opzionale (*kāmya*). Conferma così, implicitamente, che l'immolazione della *satī* non è imposta da una qualche incontrovertibile necessità, morale o ontologica che sia (cf. Leslie 1991, 183 ss.; 1995, 293-5).

Senza dubbio il sacrificio della *satī* proviene in origine da un tipo di cerimonia in cui coloro che sono legati a una persona morta da una relazione di assoluta dipendenza la seguono nell'aldilà (vd. e.g. Piretti Santangelo 1991, 97; Fisch 2005). L'idea del "following into death" potrebbe essere contemplata almeno negli strati più antichi della tradizione vedica (vd. AS 18.3.1; cf. ṚV 10.18.8-9). Essa implica, com'è ovvio, un cielo – detto genericamente 'mondo del marito' (*patiloka* in AS

avesse cercato di accostarsi alla moglie. In seguito, Pāṇḍu camminando da solo con Madrī in una foresta, obnubilato dalla primavera, cercò di cingerla, nonostante ella cercasse di sottrarsi all'abbraccio per salvarlo. Pāṇḍu morì quindi all'istante. Durante il rito funebre, ambedue le mogli di Pāṇḍu si predisposero a salire sulla pira del marito, ma a Kunṭī fu chiesto di rinunciare in modo che potesse prendersi cura dei figli. Si sacrificò, allora, la sola, incolpevole, Madrī.

4. Satī è figlia di Dakṣa, generato dal pollice destro di Brahmā, e moglie di Śiva. Il mito narra che Dakṣa, predisponendosi a celebrare un sacrificio solenne, insultò Śiva col mancato invito alla cerimonia. Come atto di protesta contro la lite tra padre e marito, Satī si suicidò gettandosi nel fuoco sacrificale. Vd. Courtright 1994, 30-31; Dehejia 1994, 50; Hawley 1994, 14.

cit., *bhartyloka* in MS 5.165) – dove la coppia possa esistere stabilmente. Se però questo tipo di aldilà fosse rimasto il presupposto centrale del rito, bisognerebbe supporre che la *satī* non abbia accettato la nozione di *saṃsāra*. Secondo tale nozione il percorso di ciascuno, uomo o donna, è strettamente individuale (cf. Menski 1998, 80). Le due concezioni, cielo come soggiorno definitivo e *saṃsāra*, apparentemente incompatibili, sono simultaneamente presenti in India almeno dall'epoca della composizione delle *Upaniṣad*.<sup>5</sup> Il sacrificio della *satī* presuppone, dunque, il netto prevalere della credenza in un aldilà stabile su quella nel *saṃsāra*? Sfortunatamente non esiste una produzione etnografica sistematica su questo tema; tuttavia nessun autore è in grado di stabilire una diretta connessione tra una specifica visione escatologica della *satī* e il rito d'immolazione.

Nell'India del *rāj* britannico questo rito ha assunto un significato politico, che ha finito per metterne in ombra gli aspetti tradizionali. L'attribuzione di un implicito valore politico al sacrificio della *satī* probabilmente risale al primo grande riformatore hindu, Ram Mohan Roy (1772-1833). Secondo Roy la riforma religiosa doveva aprire la strada al rinnovamento socio-politico (vd. Marchignoli 2007, 108, 112). Nell'ottica riformatrice il rito era inteso quale tipica espressione di un atteggiamento superstizioso di cui l'India doveva liberarsi, così da tornare a quella pura razionalità della quale si supponeva che i testi vedantici fossero l'espressione. Sulla scia della campagna d'opinione di Roy, nel 1829 Lord Bentinck, Governatore generale dell'India, proibì il *suttee* in tutti i territori sotto il dominio britannico. Tuttavia, ancora prima dell'emanazione del decreto, la riprovazione verso tale forma d'immolazione, considerata espressione d'un sentimento anti-hindu, aveva determinato una reazione contraria, consistente nell'esaltazione del rito con conseguente recrudescenza dello stesso, reazione che è durata sin quasi ai nostri giorni (vd. e.g. Stein 1978, 258 ss.; Hawley 1994, 4-5). Se prendiamo, per esempio, una recente immolazione che suscitò grande scalpore, quella di Roop Kanwar, che ebbe luogo nel settembre 1987 a Deorala, distretto di Sikar, Rajasthan, questa è appunto spiegata da Bose (2000, 29-30) in termini politici: i sottaciuti fini della cerimonia, che ricevette molta pubblicità, sarebbero stati meramente ideologici, il riferimento alla tradizione solo un pretesto. L'immolazione doveva divenire un evento di grande risonanza in grado di suscitare, o perfino creare, attraverso l'allusione al prestigio morale di una presunta eredità condivisa, un'identità di gruppo. Questo processo d'identificazione avrebbe mirato a un controllo autoritaristico del gruppo sociale. In breve, il sacrificio della *satī* è qui interpretato come «ideological manipulation of women». Un'altra spiegazione della reviviscenza del fenomeno durante gli anni

5. Si pensi, tra l'altro, ai riti funebri (*śrāddha*) che implicano l'offerta di polpette di cereali, necessarie affinché il morto possa dotarsi di un corpo col quale andare a dimorare definitivamente nel mondo dei padri (*pitṛloka*). Ancora nell'India odierna tali riti convivono con la credenza nella rinascita.

Ottanta e Novanta del Ventesimo secolo (vd. Courtright 1994, 47) è stata ricercata nei benefici economici derivanti dall'istituzione di un culto locale (vd. Hawley 1994, 8). Sia la famiglia sia la comunità possono realizzare un ampio profitto imponendo la celebrazione del rito. Il sito dell'evento diverrà un luogo di pellegrinaggio, dando perciò un impulso all'economia locale. Un'altra possibile motivazione consiste nell'aspirazione all'ascesa sociale: a quanto sembra, l'immolazione tende a innalzare lo status della famiglia della *satī* (vd. Roy 1987, 43 ss.).

Non è, allora, del tutto infondata la distinzione, proposta da alcuni autori (e.g. Nandy 1994; Menski 1998) tra una *satī* autentica, il cui sacrificio volontario scaturirebbe dalla devozione al marito, e una inautentica. In quest'ultimo caso, l'immolazione sarebbe ingiunta sulla base di convenzioni. Questa distinzione può essere recuperata e modulata come segue: è possibile ipotizzare una differenza tra rito "autentico" e rito la cui celebrazione è imposta alla *satī* dalla famiglia per rispondere a motivazioni politiche, economiche o sociali che siano – fermo restando che nella realtà questi due possono essere stati i due estremi di una serie continua di possibilità intermedie.

### 3. *L'immolazione della satī come «riscatto» dalla «crisi della presenza»*

In che consiste, allora, il rito autentico? È motivato dalla "devozione" della moglie al marito? Se ci interroghiamo sul *fatto* centrale del rito, la donna che è lasciata, o costretta, a bruciare viva, questo non può che colpire per la sua estrema crudeltà. Ora, tipicamente, sono «brutali e crudeli» i riti atti a controllare il potenziale magico dell'utero (Magli 2007, 49). A una percezione di maggior pericolo corrisponde maggior spietatezza: è da ritenere, allora, che il ricorso a un rito così cruento sia richiesto da una grave minaccia.

È opportuno notare, a questo punto, come gli abitanti del villaggio hindu siano dotati di ben due livelli di comprensione e gestione rituale delle crisi: seguendo Hiebert (1983, 129), il primo livello dipende dalle «Hindu explanation traditions», mentre il secondo da una «middle level explanation tradition». Il primo livello è espressione dell'induismo brahmanico, con i suoi sacramenti istituzionali (*samskāra*) sanciti dalle tradizioni giuridiche scritte (*smṛti*); il secondo include culti e pratiche non sanciti da scritture, nei quali intervengono le divinità locali, gli spiriti, la magia e l'astrologia – tra i due livelli, beninteso, non esiste una separazione netta. Al primo livello la motivazione del rito d'immolazione della *satī* non è, come abbiamo visto nella seconda sezione, compiutamente esplicitata: la MS, la raccolta di leggi più autorevole della tradizione brahmanica, neppure ne fa menzione. Dobbiamo pertanto ricorrere a considerazioni incentrate sul secondo livello, del quale si occupa, tipicamente, l'etnologia.

Gioverà, allora, richiamarsi alla concezione di rito demartiniana: il rito è un modello di comportamento che aiuta gli individui – o le comunità (vd. Cases 1973, xxiii) – a superare una «crisi della presenza» determinata da un evento naturale avverso.<sup>6</sup> Il sacrificio della *satī* “autentico” è appunto motivato, in realtà, da una siffatta crisi. L’evento che scatena la crisi è la morte prematura del marito. A seguito di questa, vi è almeno una prima risposta rituale, che si situa in sostanza al primo dei due livelli di cui si diceva: l’*antyeṣṭi*, la cerimonia funebre istituzionale (vd. Pandey 1969, 234). Tuttavia, nella percezione della comunità, questa può non bastare, se il morto lascia, dietro di sé, una moglie, specie se giovane. La moglie, in quanto donna, è ovviamente in contatto con la dimensione che precede la vita; senonché tale dimensione, secondo la concezione del *samsāra*, è la stessa che la segue. Proprio nell’ottica hindu tale dimensione è radicalmente impura, poiché l’*indistinzione* vi regna sovrana. Il meccanismo del *samsāra* è tale che di là da questo mondo i confini tra gruppi sociali si confondono e la classe (*varṇa*) o specie (*jāti*) dell’individuo può cambiare; l’umano può perfino passare a non-umano e viceversa. In questo mondo, d’altro canto, quei confini sono rigidi (vd. Milner 1993). Dunque, la donna è impura perché è innanzitutto sommatamente impura quella dimensione sulla quale ella è aperta. Si crede, allora, che possa degradare l’ordine sociale per contagio, così che questo inizi a scivolare verso il disordine dell’*indistinzione*. Il marito serve da cuscinetto, per così dire. Egli ha il potere di moderare e irreggimentare l’energia infausta che fluisce dalla donna. Il controllo è reso possibile attraverso il *samskāra* del matrimonio, amministrato da un brahmano.

Poiché, come abbiamo visto, l’individualità della donna è obliterata dai poteri dell’utero, ella tende a essere percepita solo come appendice dell’uomo. Dopo la morte di questo e la relativa cerimonia funebre, ella non sarà che un residuo, e come tale irrimediabilmente impuro, di quell’oblazione che è la cremazione del marito (vd. Malamoud 1994, 20, 63-4). I poteri magici della donna sembrano ravvivarsi in particolare se il marito muore, perché è come se questi non lasciasse dietro di sé che un utero – ossia il canale che mette in comunicazione questo mondo socializzato e il mondo dell’*indistinzione* – senza controllo. Ecco perché tale morte innesca una «crisi della presenza» particolarmente acuta. L’immolazione della donna sulla pira del marito impedisce alla donna di divenire una vedova (*vidhavā*) e, dunque, una fonte di energia infausta. Le mestruazioni sono appunto percepite come l’eruzione della materia indifferenziata nel mondo socializzato. Di conseguenza, durante il

6. La «crisi della presenza» è descritta da De Martino (1948) nel celeberrimo *Il mondo magico*. Quella del «mondo magico» è l’epoca storica marcata dalla risposta magica alla «crisi della presenza» dell’uomo nel mondo. In quel mondo la propria presenza individuale non è stabile e garantita, come nel nostro mondo, ma un’acquisizione effimera, da riconfermare costantemente, minacciata da ogni parte dall’incombere del mondo esterno, da un’irruzione della natura bruta capace di cancellare la presenza riassorbendola.



mestruo le donne devono essere segregate. Una *sati*, immolandosi, ha il merito di fermare l'eruzione di materia bruta una volta che le mestruazioni non sono più un male necessario, ossia una volta che il marito è morto ed ella non può più essere un medium riproduttivo (cf. Weinberger-Thomas 1999, 210-3) – la vedova, infatti, a misura che appartiene a una classe alta, non può risposarsi (vd. e.g. Dumont 1980, 56). A proposito della summenzionata “devozione” al marito, intesa come movente del sacrificio, non si può fare a meno di sospettare che in realtà le auto-immolazioni volontarie siano tali solo perché le donne hanno interiorizzato la nozione di essere agenti contaminanti (cf. Thompson 1928, 52). Servendosi di De Martino (1948, 79), il sacrificio della *sati* può essere interpretato come un «riscatto» che si compie «mediante pratiche che esprimono il bisogno di allontanare, separare, decidere l'oggetto che insidia la presenza». Di seguito De Martino chiarisce che «[q]uesto modo del riscatto magico è particolarmente ravvisabile nel complesso di istituti che si riferiscono alla morte e al trattamento del cadavere».

La riduzione della donna alle funzioni riproduttive, dettata dalla sua identificazione con l'utero, ne oblitera l'individualità, privandola, anche nell'auto-percezione, di un *karman* personale. Ecco, dunque, che la questione, menzionata nella seconda parte, della specifica credenza sull'aldilà della donna che decide di sacrificarsi, rimane, nella realtà del sacrificio, ininfluenza.

Esistono qui due canali verso il sacro, verso ciò che Rudolph Otto avrebbe definito anche come *ganz anderes*: le donne e i brahmani. Tuttavia, i due canali conducono, in realtà, a due differenti tipi d'alterità. I brahmani sono gli araldi del Veda, l'invisibile struttura attorno alla quale il mondo deve essere di continuo ordinato; il loro compito è, in termini demartiniani, di «garantire la presenza». Le donne rappresentano, invece, l'opposto della trascendenza, ossia la materia, la *prakṛti*, che allo stesso tempo è energia, *śakti* (vd. e.g. Gombrich Gupta 2000, 95). Quest'ultima è di per sé indifferenziata, caratterizzata da assenza di ordine, struttura o gerarchia, l'«oltre» pericoloso delle cose e degli eventi» (De Martino 1948, 118), ciò che i brahmani temono più di tutto. Dunque, «nessun rito accompagnato da versi vedici è destinato alle donne [...] poiché le donne sono falsità» (MS 9.18).

#### 4. Conclusioni

Come esposto in precedenza, le motivazioni dell'immolazione della *sati* non sono chiaramente ricavabili dal mito, dalla religione o dal diritto tradizionale; e dunque le vere cause devono essere portate alla luce. Le spiegazioni di tipo socio-politico o economico, anche se parzialmente valide in casi specifici, tendono a trascurare la protagonista del rito, ossia la donna. Ella è l'elemento unificante in tutti i riti d'immolazione della *sati*. Sostenere che la donna abbia un ruolo secondario nel



rito, come quando questo è spiegato solo attraverso fattori politici ecc., sembra un effetto dello stesso morbo psicogenetico maschile (vd. Gilmore 2001, 219-20) che impone l'immolazione.

Una volta ipotizzato che la sopravvivenza di una moglie al marito può, in certi casi, suscitare «una crisi della presenza», nella moglie stessa, nella famiglia o nella comunità, se ne può indurre che la sua soluzione più radicale, il sacrificio della *satī*, sia una tecnica facente parte di un «sistema di guarentigie o di compromessi per riscattarsi dal rischio di non esserci» (De Martino 1948, 167). Più specificamente, possiamo supporre che nel mondo brahmanico, in generale, tale rischio sia generato direttamente dall'impurità rituale, nei termini in cui è stata descritta da Dumont (1980), mentre il «sistema di guarentigie» coincida con le tecniche di conservazione della purità e dunque, in primo luogo, con l'organizzazione gerarchica. Questa teoria, che permetterebbe di conciliare e rinnovare le visioni di De Martino e Dumont, merita a nostro parere di essere approfondita in futuro, a dispetto di alcune apparenti difficoltà: per esempio, l'apparente incompatibilità tra l'analisi demartiniana, che è storicistico-etnologica, dunque rivolta a società prive di scrittura, e quella di Dumont, che è strutturale e socio-antropologica, rivolta a una società letterata, come quella hindu. Tuttavia, crediamo che da ciò che si è detto fin qui risulti anche come, in relazione alla società hindu, sia possibile e legittimo tanto uno studio socio-antropologico rivolto a ciò che abbiamo definito “primo livello” quanto uno studio etnologico diretto al “secondo livello”, e che i due vadano integrati. D'altronde, si è mostrato come i risultati delle analisi condotte sui due livelli convergano, come nel caso della *satī*: il sacrificio non è prescritto dai codici (*smṛti*), situati al primo livello, ma questi, con il loro sospetto verso la donna, delineano buona parte della *Weltanschauung* implicata dal sacrificio stesso, che si realizza, appunto, al secondo livello. Un altro esempio eccellente di convergenza è quello fornito dal sistema delle caste (*jāti*) che, a differenza di quello delle classi (*varṇa*), non è descritto né prescritto dai codici: esso si realizza, nondimeno, nella prassi, apparendo come una concretizzazione della nozione di purità che da quei testi traspare.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

- AS = (*Atharvavedasamhitā*) Chatia Orlandi (a c. di), *Gli inni dell'Atharvaveda. Śaunaka*, Giardini editori, Pisa 1991.
- MBh = (*Mahābhārata*) Vishnu S. Sukthankar *et alii* (eds.), *The Mahābhārata* (Critical Edition), Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1933–1966, 19 vols.
- MS = (*Manusmṛti*) Jagdish Lal Shastri (ed.), *Manusmṛti with the Sanskrit Commentary Manvartha-Muktāvalī of Kulluka Bhaṭṭa*, Motilal Banarsidass, Delhi 1983.
- ṚV = (*Ṛgvedasamhitā*) Theodor Aufrecht (hrsg. von), *Die Hymnen des Ṛgveda*, A. Marcus, Bonn 1877<sup>2</sup>.

### *Fonti secondarie*

- Bose 2000 = Mandakranta Bose, *Sati. The Event and the Ideology*, in Ead. (ed.), *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval, and Modern India*, Oxford University Press, New York 2000, 21-32.
- Cases 1973 = Cesare Cases, *Introduzione* in Ernesto De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1973), Bollati Boringhieri, Torino 1997, vii-lii.
- Courtright 1994 = Paul B. Courtright, *The Iconographies of Sati*, in John S. Hawley (ed.), *Sati, the Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*, Oxford University Press, New York 1994, 27-49.
- Dehejia 1994 = Vidhya Dehejia, *A Broader Landscape*, in John S. Hawley (ed.), *Sati, the Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*, Oxford University Press, New York 1994, 49-53.
- De Martino 1948 = Ernesto De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- Dumont 1980 = Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its*

- Implications*, Complete Revised English Edition, University of Chicago Press, Chicago 1980.
- Fisch 2005 = Jörg Fisch, *Dying for the Dead. Sati in Universal Context*, «Journal of World History» 16, 3 (2005), 293-325.
- Gilmore 2001 = David D. Gilmore, *Misogyny. The Male Malady*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2001.
- Gombrich Gupta 2000 = Sanjukta Gombrich Gupta, *The Goddess, Women and Their Ritual in Hinduism*, in Mandakranta Bose (ed.), *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval, and Modern India*, Oxford University Press, New York 2000, 87-106.
- Harlan 1994 = Lindsey Harlan, *Perfection and Devotion. Sati Tradition in Rajasthan*, in John S. Hawley (ed.), *Sati, the Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*, Oxford University Press, New York 1994, 79-91.
- Hawley 1994 = John S. Hawley, *Introduction*, in Id. (ed.), *Sati, the Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*, Oxford University Press, New York 1994, 3-26.
- Hiebert 1983 = Paul G. Hiebert, *Karma and Other Explanation Traditions in a South Indian Village*, in Charles F. Keyes, E. Valentine Daniel (eds.), *Karma. An Anthropological Inquiry*, University of California Press, Berkeley 1983, 119-130.
- Leslie 1991 = Julia Leslie, *Suttee or Sati. Victim or Victor?*, in Ead. (ed.), *Roles and Rituals for Hindu Women*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford 1991, 175-191.
- Leslie 1995 = Tryambakayajvan, *The Perfect Wife. Strīdharmapaddhati*, transl. by Julia Leslie, Penguin, New Delhi 1995.
- Magli 2007 = Ida Magli, *Il mulino di Ofelia*, BUR, Milano 2007.
- Malamoud 1994 = Charles Malamoud, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, a c. di Antonella Comba, Adelphi, Milano 1994.
- Marchignoli 2007 = Saverio Marchignoli, *Paradigme de la réforme et discours méta-religieux dans l'hindouisme moderne*, in Pier Cesare Bori, Muḥammad al-Ḥaddād, Alberto Melloni (éd. par), *Réformes. Comprendre et comparer les religions*, LIT, Berlin 2007, 107-123.
- Menski 1998 = Werner Menski, *Sati: A Review Article*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 61, 1 (1998), 74-81.
- Milner 1993 = Murray Milner Jr., *Hindu Eschatology and the Indian Caste System. An Example of Structural Reversal*, «The Journal of Asian Studies» 52, 2 (1993), 298-319.
- Nandy 1994 = Ashis Nandy, *Sati as Profit Versus Sati as a Spectacle. The Public Debate on Roop Kanwar's Death*, in John S. Hawley (ed.), *Sati, the Blessing and the Curse. The Burning of Wives in India*, Oxford University Press, New

- York 1994, 131-149.
- Pandey 1969 = Rajbali Pandey, *Hindu Saṃskāras. Socio-religious Study of the Hindu Sacraments*, Motilal Banarsidass, Delhi 1969.
- Piretti Santangelo 1991 = Laura Piretti Santangelo, *Satī. Una tragedia indiana*, CLUEB, Bologna 1991.
- Roy 1987 = Benoy Bhusan Roy, *Socioeconomic Impact of Sati in Bengal and the Role of Raja Rammohun Roy*, Naya Prokash, Calcutta 1987.
- Shorter 1982 = Edward Shorter, *A History of Women's Bodies*, Basic Books, New York 1982.
- Stein 1978 = Dorothy K. Stein, *Women to Burn. Suttee as a Normative Institution*, «Signs» 4, 2 (1978), 253-268.
- Thompson 1928 = Edward Thompson, *Suttee. A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of Widow-Burning*, G. Allen & Unwin, London 1928.
- Weinberger-Thomas 1999 = Catherine Weinberger-Thomas, *Ashes of Immortality. Widow-Burning in India*, University of Chicago Press, Chicago 1999.

# Jñānavāpī tra etnografia e storia. Note di ricerca su un pozzo al centro dei pellegrinaggi locali di Varanasi

Vera Lazzaretti

## *Introduzione: un incontro etnografico*

È vecchio; ha gli occhi anneriti e di un colore indefinibile, come quello degli occhi dei neonati. Scende le scale traballando e si accomoda sulla panca di legno assumendo una postura formale e solenne. Gli tocco i piedi ed esprimo qualcosa nella sua lingua, a mo' di presentazione. Kedarnath Vyas è per me, al momento del nostro primo incontro, che qui ho iniziato a descrivere attingendo alle mie note etnografiche,<sup>1</sup> una personalità di fama diffusa a Varanasi. Membro di una famiglia di brahmani locali<sup>2</sup> che detiene diritto ereditario sui rituali di *saṅkalpa*<sup>3</sup> e sull'area di Jñānavāpī – luogo in cui tali rituali vengono celebrati – egli è stato negli anni passati consultato da molti studiosi che si sono occupati di geografia sacra e di pellegrinaggi in questa città<sup>4</sup> e, come accennerò, la sua autorità di specialista rituale è ampiamente riconosciuta dai vari promotori dei circuiti locali. Già prima del nostro incontro so di lui che si orienta nella trama di vicoli senza esitazione, alla ricerca della collocazione di forme divine che lui stesso, come altri, ha descritto e schedato in moderne glorificazioni che raccolgono nomi, glorie, miti e indirizzi della ricca popolazione divina di Varanasi.<sup>5</sup> Quando lo incontro è ancora tutto questo: il ba-

1. Nell'aprile 2012 sono entrata in contatto con Kedarnath Vyas al termine della mia ricerca sul campo a Varanasi per il dottorato di ricerca presso l'Università degli Studi di Torino. Negli anni successivi, durante un periodo di ricerca indipendente, e in particolare nei mesi di gennaio-maggio 2015, ho effettuato e registrato una serie di dialoghi con lui, avvenuti durante i nostri incontri nella casa di Vyas, presso Jñānavāpī. Le registrazioni, le note raccolte e l'esperienza di campo di questi anni a Varanasi forniscono il materiale etnografico della ricerca. Dal giugno 2015 l'attività di ricerca è stata finanziata per due anni dall'Università degli Studi di Milano e, in parte, da una borsa DAAD.

2. I Vyas di Jñānavāpī si considerano discendenti di Veda Vyāsa; il ramo della famiglia che assume il titolo di Vyas ritiene di appartenere al *gotra* Parāśara e il loro cognome, ormai desueto, era Upadhya. L'attuale erede della tradizione familiare è Kedarnath Vyas che tuttavia, come i suoi fratelli, ha adottato il titolo di Vyas dal nonno materno Baijanath Vyas, in mancanza di un erede maschio diretto.

3. Il termine *saṅkalpa* si riferisce alle formule iniziali e, nel caso dei pellegrinaggi, anche finali pronunciate dall'officiante e dalle persone coinvolte in un rituale. In termini più generali, *saṅkalpa* indica un promessa o un giuramento. Per uno studio su alcune tipologie di *saṅkalpa* si veda Michaels 2005.

4. Si vedano per esempio Gutschow 2006, Gengnagel 2005 e Gengnagel 2011.

5. Kedarnath Vyas è autore di una delle più complete guide o glorificazioni moderne locali che

gaglio di dèi, e soprattutto dei luoghi; le liste di nomi divini, il tempo adeguato, i gesti da compiere e le formule da pronunciare quando si comincia un pellegrinaggio nella città; e l'aura pesante dell'autorità addosso. Kedarnath Vyas è anche, più visibilmente oggi, quello che alcuni descriverebbero come un uomo vecchio e in declino il cui ruolo, costruito e rinsaldato nel tempo, è oggi messo in discussione da nuove logiche, diverse concezioni dello spazio, altri progetti promossi da una nuova forma di autorità che, in parte, come accennerò, gestisce l'area a ridosso della proprietà dei Vyas.

Principio da qui; da colui che è stato negli ultimi anni, ed è tuttora, centro, voce narrante, informante,<sup>6</sup> soggetto e oggetto di ricerca, presso cui converge una serie di percorsi di studio di cui vorrei fornire in questa sede una trama generale, al fine di presentare i vari temi di indagine, i possibili sviluppi di una ricerca incentrata su Jñānavāpī.

Il pozzo, definito correntemente *vāpī*, *kūpa* o *tīrtha*, è situato al centro della vita religiosa di Varanasi, difatti poco distante dal noto tempio di Kāśī Viśvanātha, principale destinazione dei pellegrini che visitano la città, e in un'area dalla storia travagliata che è oggi un ampio complesso multi-religioso e, come accennerò, al centro di numerose rivendicazioni. Poco distante dal tempio sorge, infatti, anche la storica moschea Gyān Vāpī che, presumibilmente, prende il nome dal vicino pozzo, e il cui edificio è più antico dell'attuale Viśvanātha. Tra i due santuari principali, ovvero il tempio e la moschea, è situato, come una sorta di confine, il padiglione che ospita il pozzo e alcune divinità minori; Jñānavāpī è uno spazio di mezzo che, seppure molto ampio, sembra passare inosservato, o è spesso direttamente assimilato al complesso di Viśvanātha, sia nelle disamine degli studiosi, sia nei percorsi dei pellegrini.

La ricerca in corso si occupa invece delle peculiarità di questo spazio periferico, eppure centrale che, seppure indipendente e utilizzato per funzioni rituali specifiche, nel corso del tempo è entrato in relazione, scambiando proprietà e simbo-

illustra ben 56 circuiti di pellegrinaggio da compiersi nel territorio cittadino (Vyas 1987). Un altro esempio di questo genere è per esempio Sukul (1978).

6. L'antropologia in lingua inglese utilizza il termine *informant* per denotare i soggetti con cui i ricercatori dialogano e costruiscono le loro monografie etnografiche, e lo distingue chiaramente da *informer*, informatore della polizia. Numerosi riflessioni etiche e politiche sulla figura dell'informatore hanno gettato luce sull'ambiguità del rapporto etnografico e sulle dinamiche dell'incontro interpersonale come fonte e luogo della conoscenza antropologica. Alla luce di queste riflessioni, gli informatori sono stati denominati anche co-autori o esperti locali. In italiano, non troviamo la stessa distinzione tra *informer* e *informant* e in questo caso abbiamo adottato questa forma al fine di sottolineare la partecipazione attiva del soggetto informante nella costituzione della realtà e della storia che nell'incontro etnografico si va formando, attraverso un processo di negoziazione, traduzione, dialogo delle differenze. Su questi temi si vedano in particolare Crapanzano (1995), Gallini-Satta 2007 e De Lauri-Achilli 2008.

logie, e si è scontrato con le altre porzioni di spazio dell'area, e con le autorità che le gestiscono. Nelle seguenti pagine mostrerò i vari percorsi di ricerca che confluiscono a Jñānavāpī. Essi includono: lo studio della formazione e i mutamenti contemporanei dei pellegrinaggi locali urbani; l'indagine sui luoghi d'acqua minori nel paesaggio urbano e le pratiche rituali connesse all'elemento acqua; la ricerca sulla costruzione di ruoli e *agency* rituali specifiche, rappresentate nel nostro caso dalla famiglia Vyas; e la valutazione circa i vari progetti di trasformazione dello spazio e del patrimonio culturale e religioso dell'area in questione e promossi da autorità secolari. Per di più, un altro tema d'indagine sottende le varie tematiche qui elencate, e riguarda la metodologia "mista" adottata. La ricerca in corso, che molto deve alla relazione profonda e duratura tra chi scrive e Kedarnath Vyas, si prefigge infatti anche di valutare il peso dell'incontro etnografico e riflettere sul ruolo dell'etnografia, pratica che sta alla base del progetto cognitivo dell'antropologia, nello studio delle dinamiche religiose del subcontinente e della storia dei luoghi sacri.

#### *I pellegrinaggi locali: variazioni testuali e tentativi di sistematizzazione*

Uno dei temi di indagine, direi il principale o perlomeno quello che mi ha condotto a interessarmi a Jñānavāpī, riguarda il ruolo che l'area ricopre nella pratica dei pellegrinaggi urbani. Tale tipologia, o livello locale di pellegrinaggio, in genere poco considerato dalla letteratura accademica sulla *tīrthayātrā* nelle tradizioni hindū, ma oggetto di grande attenzione da parte di studiosi e autori di compendi locali, indica una serie di circumambulazioni o circuiti (*pradakṣiṇā*, *parikramā*, *yātrā*) attraverso determinate tappe-santuari, i cui nomi sono raccolti in liste o sequenze (*sucīpatra*), e che sono situati all'interno del perimetro urbano.<sup>7</sup> Il più noto esempio di questa tipologia di pellegrinaggi a Varanasi è la Pañcakrośīyātrā; il percorso delle cinque leghe che delimita il perimetro sacro del *kāśīkṣetra* è nondimeno diffuso anche in altre città del subcontinente e rappresenta una sorta di archetipo della circumambulazione dell'universo, cui sottende la logica di corrispondenza tra microcosmo umano e macrocosmo divino. La letteratura elogiativa incentrata su Varanasi,<sup>8</sup> così come i moderni *māhātmya* per i pellegrini descrivono, tuttavia, una più ampia serie di possibili circuiti presso le manifestazioni locali che compongono gruppi specifici o classi divine panindiane, poi replicate in manifestazioni locali sul suolo cittadino; alcuni circuiti locali sono, per esempio, quello dei dodici *jyotir-*

7. Alcune riflessioni sulla terminologia e un tentativo di definizione dei vari movimenti nello spazio sono presenti in Horstmann 2008.

8. Lo studio più completo sullo sviluppo cronologico dei *māhātmya* dedicati a Varanasi si trova in Bakker-Isaacson 2004, 19-82.

*linga*, dei cinquantasei *vināyaka*, degli otto *bhairava*, delle nove *durgā* e delle nove *gaurī*, e così via.

Come accade per la Pañcakrośīyātrā, di cui si ha la prima descrizione testuale relativamente tardi nel *Kāśīrabhasya* (KR) del XVI secolo,<sup>9</sup> ma il cui percorso formale e la canonizzazione del numero simbolico delle sue tappe in 108 luoghi vengono sistematizzati ancora più tardi e, in parte, cristallizzati solo nel XIX secolo,<sup>10</sup> i pellegrinaggi locali e le loro liste attraversano nei secoli un processo di evoluzione ancora poco compreso, di cui parte di questa ricerca si sta occupando. Per capire la complessità del fenomeno e l'arricchimento, piuttosto che la selezione, in gioco nell'evoluzione delle liste divine, basta pensare che dai tredici gruppi-circuiti espressamente definiti *yātrā* nel capitolo finale del *Kāśīkhaṇḍa* (KKh 100) – il più esaustivo *māhātmya* dedicato alla città composto attorno ai secoli XIII-XIV –<sup>11</sup> si giunge a raccoglierne fino a 56 nelle moderne glorificazioni del secolo scorso.<sup>12</sup> Non è chiaro, anzi è improbabile, che le liste delle collocazioni dei vari templi-tappe dei circuiti abbiano davvero coinciso con effettivi pellegrinaggi praticati fin da subito.<sup>13</sup> Tuttavia, i luoghi, le direzioni e gli orientamenti delle divinità nella geografia urbana di Varanasi, e persino i gruppi divini, di cui troviamo traccia fin dal VII secolo nel primo *Vārāṇasīmāhātmya*,<sup>14</sup> sono infine stati fissati in collocazioni geografiche specifiche e in indirizzi veri e propri dai primi anni del XX secolo,<sup>15</sup> poi revisionati

9. La prima glorificazione della città a dedicare una parte al pellegrinaggio delle cinque leghe è l'appendice del *Brahmavaivartapurāṇa*, il *Kāśīrabhasya*. I capitoli 9-11 del *Kāśīrabhasya* descrivono regole e vie della Pañcakrośīyātrā. L'intera descrizione è riportata nel *Tristhalīsetu* di Nārāyaṇa Bhaṭṭa. Il compendio, composto intorno alla metà del XVI secolo è quindi il *terminus ad quem* per datare la prima descrizione del noto circuito. Si veda Gengnagel 2011, 36-39.

10. Nel materiale analizzato da Gengnagel (2011) si evince che è nelle liste e nei compendi dei secoli XVIII e XIX che la struttura più nota del pellegrinaggio si è progressivamente cristallizzata, grazie anche alla produzione di mappe pittoriche e a stampa che riproducono visivamente il circuito. Il dibattito che nella seconda metà del XIX secolo si occupa di definire la "corretta" strada della Pañcakrośīyātrā e la "corretta" identificazione delle varie tappe è ricostruito dallo studioso (*ibid.*, 55-72) e testimonia il fatto che regole e pratiche spaziali connesse al circuito erano e, presumibilmente sono, sotto costante revisione e negoziazione. L'idea di un'unica corretta procedura, dettata dai testi, è tuttavia profondamente in contraddizione con il materiale presentato dai testi stessi: il *Kāśīrabhasya*, per esempio, introduce, oltre alle regole, anche una serie di eccezioni sulla durata, e sulle vie da intraprendere nella pratica della Pañcakrośīyātrā (comunicazione personale con Gengnagel, aprile 2016).

11. Il KKh è una sezione dello *Skandapurāṇa* di cento capitoli dedicata alla descrizione di Kāśī. Sulla datazione si veda Bakker 1996. Più recentemente Smith 2007a e 2007b ha proposto una diversa datazione del testo.

12. Si veda Vyās 1987.

13. Altrove ho abbozzato alcune ipotesi sullo sviluppo diversificato di alcune liste e dei relativi pellegrinaggi; si veda Lazzaretti 2013.

14. Il primo gruppo compare nel cosiddetto *Skandapurāṇa* originale ed è analizzato in Bakker 1996 e 2008.

15. Un passo fondamentale in questa direzione è stata la pubblicazione dell'edizione del KKh di



in seguito, e tuttora dibattuti.<sup>16</sup> Il rapporto di – immaginiamo – influenza, dialogo e conseguente progressivo mutamento che coinvolge il materiale raccolto nelle liste testuali, nei luoghi fisici e nella pratica dei circuiti rimane, tuttavia, piuttosto opaco. Sono in parte l'uso delle liste nella pratica odierna, la memorizzazione e la recitazione delle sequenze a mo' di pellegrinaggio mentale e, ancora, la capacità di orientamento e di «immaginazione geografica» (Feldhaus 2003) connessa a questi elenchi di nomi divini e osservabile, per esempio, nell'esperienza etnografica con specialisti rituali come Kedarnath Vyas a poter svelare, credo, alcune dinamiche di questo processo evolutivo connesso ai pellegrinaggi locali.

Per quanto riguarda Jñānavāpī, sappiamo che l'area circostante il pozzo costituisce, secondo una tradizione ben affermata, il luogo in cui i pellegrini devono pronunciare il *saṅkalpa* all'inizio del circuito e dove devono fare ritorno per completare l'azione rituale. Dalle indicazioni testuali, in particolare quelle del KR che descrivono le sequenze iniziali per la Pañcakrośīyātrā,<sup>17</sup> tale pratica rituale sembra essersi sviluppata fino a diventare una sorta di schema rituale per tutti i pellegrinaggi urbani, come dimostrato dall'ancora diffusa notorietà di tale norma tra i promotori e praticanti di pellegrinaggi locali.<sup>18</sup> Attraverso numerosi dialoghi con gli attuali praticanti e le maggiori organizzazioni che si occupano di predisporre e promuovere i circuiti locali oggi, la partecipazione ad alcuni circuiti locali e la ricerca etnografica con e sui Vyas, lo studio in corso indaga il percorso che ha portato all'imporsi dell'area di Jñānavāpī come sfera rituale centrale e connessa al *saṅkalpa*; ci si interroga anche sulla natura dell'autorità della famiglia Vyas in connessione al luogo e ai rituali, autorità che risulta essere nota e accettata da tutti i praticanti, nonostante l'introduzione di alcune variazioni nella pratica, dovute alla situazione particolare e controversa di Jñānavāpī, cui si accenna oltre. Tali variazioni, e il determinarsi di nuove consuetudini rituali che deviano dalla precedente tradizione<sup>19</sup> sono altresì oggetto di indagine e si inseriscono nel dibattito circa la dinamicità del rituale e il ruolo dell'errore e dell'eccezione nel consolidarsi di nuove norme,<sup>20</sup> cui la ricerca in corso contribuisce.

Nārāyaṇapati Tripāthī del 1908 che contiene una sezione apposita, dedicata alla raccolta dei circuiti, e che fornisce gli indirizzi delle varie tappe. La sezione *Kāśīyātrā* circolò molto probabilmente anche autonomamente, contribuendo alla diffusione di un certo tipo di localizzazione delle varie divinità.

16. Si veda per esempio la diversificazione della collocazione e della sequenza delle tappe della Dvadaśajyotirliṅgayātrā in Lazzaretti 2013.

17. KR 10.7cd-9.

18. Tra i gruppi che tuttora si occupano della pratica dei circuiti locali spiccano la Kāśī Pradakṣiṇa Darśan Yātrā Samiti, il gruppo Śrī Karapātri Svāmi Smṛti Kāśī Pañcakrośīyātrā e quello guidato da Vishvanath Narayan Palande.

19. Sul dibattito circa la correttezza della pratica si vedano Gengnagel 2005 e 2011 e Lazzaretti 2015.

20. Si vedano per esempio i lavori di Michaels–Mishra 2010 e Hüsken 2007.

*Jñānavāpī: da luogo d'acqua a spazio rituale*

Che cosa sappiamo effettivamente della storia dello spazio occupato da Jñānavāpī? E della relazione di tale pozzo con le forme divine principali della città, ovvero Avimukta e Viśvanātha, che proprio nell'area a ridosso di Jñānavāpī si sono susseguite? Nonostante i numerosi studi sullo sviluppo della geografia sacra di Varanasi,<sup>21</sup> le varie ipotesi sulle possibili collocazioni “originarie” di alcuni santuari, – questione di cui tuttora si dibatte non senza violenza – e le vicende di distruzione e ricostruzione, i vari luoghi d'acqua non sembrano aver ricevuto altrettanta attenzione quanto quella rivolta a santuari specifici. Il dato è piuttosto sorprendente se si pensa che l'elemento acqua costituisce il fondamento necessario per la santificazione dei luoghi, come ben illustra il termine *tīrtha* – tuttora utilizzato localmente per riferirsi *in primis* ai luoghi d'acqua, e poi all'eventuale santuario o all'area circostante –<sup>22</sup> e soprattutto per il fatto che proprio nella geografia di Varanasi i luoghi d'acqua hanno avuto un ruolo fondamentale. Infatti, oltre alla pervasività dell'acqua riscontrabile nel simbiotico rapporto della città con la Gaṅgā, i luoghi d'acqua minori, ossia *kuṇḍa*, *pokharā*, *tālāba*, *vāpī*, *kūpa* e *kuām*, sono importanti punti di riferimento geografici e simbolici, la cui collocazione segnala la presenza di porzioni di spazio occupate e venerate fin da epoca più antica.<sup>23</sup>

I luoghi d'acqua minori hanno però ricevuto scarsa attenzione da parte degli studiosi: finora mancano studi dedicati a luoghi d'acqua specifici e sul ruolo dei luoghi d'acqua nella stratificazione della geografia sacra urbana. La ricerca in corso, invece, si propone in parte di colmare questa lacuna dedicandosi allo studio dell'evoluzione non tanto di un santuario, ma di un pozzo sacro e intende così fornire uno stimolo per l'arricchimento della storia di Varanasi, e di altri centri sacri, attraverso la prospettiva dell'acqua.<sup>24</sup> Jñānavāpī è trattata principalmente come un luogo d'acqua; la sua storia frammentaria, di cui non possiamo qui fornire un quadro completo, ci dice che la vasca era probabilmente connessa alla prima divinità

21. Per esempio i contributi di Eck 1983, Bakker 1996 e Bakker–Isaacson 2004.

22. Un esempio lampante in tal senso è dato proprio dalle liste di *tīrtha* – ovvero di vasche, pozzi e bacini naturali o artificiali – che gli studiosi locali forniscono insieme alle liste dei gruppi divini che guidano i pellegrinaggi locali; per esempio Sukul (1978) e Vyas (1987).

23. Lo studio di geografia urbana di Singh (1955) evidenzia per esempio come i primi insediamenti nel territorio abbiano seguito in parte la ben drenata cresta accanto al fiume che collega grossomodo i due affluenti e che proteggeva dalle inondazioni stagionali, e dall'altra abbiano sfruttato la presenza interna di laghi e bacini d'acqua naturali per procurarsi acqua da bere e per l'irrigazione, luoghi presso cui i primi santuari presumibilmente sorsero. L'unico santuario di Varanasi menzionato dal *Tīrthayātrāparvan* è, poi, Vṛṣadhvaja, collocato presso la vasca Kapiladhārā (MBh 3.82.69).

24. Per un approfondimento sulla letteratura esistente su vari aspetti dell'elemento acqua a Varanasi, una breve storia del paesaggio d'acqua urbano e una teorizzazione della prospettiva dell'acqua si rimanda a Lazzaretti 2017.

maggiore della città, ovvero Avimukta,<sup>25</sup> e che in seguito fu assimilata dalla nuova gerarchia divina instaurata dal KKh e incentrata su Viśveśvara.<sup>26</sup> Una sua evoluzione materiale è invece rintracciabile confrontando i resoconti di viaggio precedenti l'epoca coloniale, i dati circa la ristrutturazione dello spazio circostante il pozzo e le narrazioni di Vyas: quella che probabilmente era una vasca a gradini, accessibile direttamente dai devoti e presumibilmente anche dai fedeli musulmani della vicina moschea, si evolve nei primi decenni del XIX secolo in padiglione ornato e spazio rituale per i pellegrini hindū col favore dell'amministrazione coloniale e del patrocinio di patroni regionali già attivi in città.<sup>27</sup> Sempre in questo periodo molti altri luoghi d'acqua della città furono oggetto di ristrutturazione e ridimensionamento: per esempio, i laghi Mandākinī e Matsyodarī vennero ridotti a luoghi d'acqua più contenuti, e i canali (*nālā*) interrati per dar spazio a nuove strade.<sup>28</sup> L'esempio di Jñānavāpī mostra che l'evoluzione dei luoghi d'acqua minori è molto differenziata e costituisce un campo d'indagine proficuo.

*Trasformazioni rituali e autorità in contrasto: Jñānavāpī oggi*

Il pozzo, come accennato, occupa una zona molto controversa della città; è infatti al centro di un'area altamente sensibile, tra il tempio di Viśvanātha e la moschea Gyān Vāpī. La complessa situazione deriva in parte dalla storia travagliata del tempio di Viśvanātha, la cui attuale versione è stata costruita nell'area a sud di Jñānavāpī solo alla fine del XVIII secolo dai sovrani Marāṭha di Indore, dopo numerosi tentativi di ricostruzione e richieste per la demolizione della vicina moschea.<sup>29</sup> Secondo una diffusa narrazione, infatti, una versione precedente di Viśvanātha occupava lo spazio della moschea, prima della sua distruzione a opera di Aurangzeb.<sup>30</sup> Le rivendi-

25. Il *Tīrthavivekanakāṇḍa* di Lakṣmīdara, compendio che raccoglie materiale puranico precedente, cita un *Liṅgapurāṇa* in cui si descrive Avimukta. A sud del luogo è collocata una vasca che molto probabilmente coincide con Jñānavāpī (*Devasya dakṣiṇe bhāge vāpī tiṣṭhati śobhanā*, TVK, 109-110).

26. Sul rapporto tra queste due maggiori forme divine e sulle origini di Viśvanātha si è molto dibattuto. Le varie posizioni sono ben riassunte da Smith (2007b, 97-98) che presenta altresì una nuova datazione del KKh e un'interpretazione differente circa le sue origini e il suo rapporto con Avimukta.

27. I dettagli di questa fase si trovano in Lazzaretti 2017.

28. Singh 1955, Medhasananda 2002

29. Moticandra 1985, 229-230 e Desai 2007, 1-9 e specialmente n. 6.

30. Questa narrazione è avvalorata da molti studiosi che, tuttavia, non citano precise fonti storiche che supportino tale affermazione; per esempio Eck (1983) o Bakker (1996) che rimanda a Eck. Sembra che Aurangzeb abbia effettivamente voluto la distruzione di Viśvanātha, non tanto per intolleranza religiosa ma piuttosto per strategia politica (Sinha 1974, 65; Asher 1992, 254; Eaton 2001, 74-75); tuttavia, mancano dati certi sulla costruzione della moschea e, per di più, una seria valutazione

cazioni dei Marāṭha sono state abbracciate in tempi più recenti da forze estremiste hindū che, anche fomentate dal “successo” ottenuto con la distruzione della Babri Masjid di Ayodhya nel 1992, puntano alla “liberazione” del complesso a Varanasi dalla presenza musulmana; per questo, l’intera area è sotto un sistema di sicurezza che dovrebbe più che altro proteggere la moschea da eventuali attacchi di forze estremiste hindū, ma che di fatto la isola; per di più, l’attuale gestione dell’area ha numerose conseguenze sull’utilizzo degli spazi nella vita quotidiana e anche sulla pratica dei pellegrinaggi urbani.<sup>31</sup> Senza addentrarsi nelle numerose problematiche socio-religiose e politiche che convergono nello spazio di Jñānavāpī, occorre tuttavia accennare al fatto che l’area è anche sede di diverse e spesso contrastanti autorità e forme di gestione. Come accennato, l’intero complesso è controllato dalle forze governative di sicurezza, la cui gestione ha trasformato uno spazio che era anche civico – il sistema di sicurezza interessa infatti anche una serie di vie con negozi e abitazioni, e porzioni di territorio cittadino – in un complesso ora *solo* religioso, che ha come fulcro il tempio di Kāśī Viśvanātha. Le varie porzioni dell’area sono poi gestite da enti e personalità diverse: il tempio è gestito da un *trust* governativo, il Kāśī Viśvanātha Nyāsa, dal 1983, quando il governo regionale dell’Uttar Pradesh acquisì, non senza opposizione, la gestione del tempio dalla famiglia Tripathi;<sup>32</sup> l’area di Jñānavāpī è tuttora gestita direttamente dalla famiglia Vyas che si proclama proprietaria del terreno che separa il tempio dalla moschea; quest’ultima, invece, è gestita dal *mufī-e-śahar* e *imām* Abdul Batin Nomani. L’area è quindi teatro di un importante dibattito tra diverse autorità, secolari e religiose; esse supportano visioni spesso contrastanti sulla gestione e, in fondo, sulla natura di uno spazio multi-religioso. La ricerca in corso mira a documentare non tanto il contrasto tra le due comunità religiose, tema piuttosto manifesto e cui spesso si riduce la complessa situazione dell’area, ma piuttosto si propone di indagare anche le dispute più sottili e interne, che sono localmente le più significative. Queste dispute si verificano tra diverse visioni e gestioni dello spazio hindū: è osservando i numerosi tentativi di acquisizione dell’area di Jñānavāpī da parte del *trust* governativo che già gestisce il tempio, e analizzando i progetti del *trust*, supportati o contrastati da altre forze politiche, che si può ricostruire la visione che un’autorità presumibilmente secolare promuove per il futuro di tale complesso religioso. Visione che, come ho sostenuto

di narrazioni alternative, come per esempio quella sostenuta dalla comunità islamica (comunicazione personale con Abdul Batin Nomani, marzo 2013 e corrispondenza con Nita Kumar, dicembre 2015) non è stata effettuata.

31. Per una trattazione completa sulle transizioni dell’area in questione si rimanda a Lazzaretti 2015.

32. Si veda *The Uttar Pradesh Sri Kashi Vishwanath Temple Act, 1983* (Act 29 of 1983), consultabile sul sito: <http://www.lawsofindia.org/statelaw/1624/TheUttarPradeshSriKashiVishwanathTempleAct1983.html>.

altrove, contrasta con quella invece rappresentata dalle famiglie di specialisti locali, creando nuove e inaspettate alleanze.<sup>33</sup>

La ricerca è poi focalizzata sulla visione che Kedarnath Vyas ha dello spazio in questione e del proprio ruolo al suo interno, e si occupa di ricostruire le modalità tramite le quali egli ha tessuto, costruito e trasmesso nel tempo il legame tra uomini e luogo. L'affermazione di tale legame e il suo riconoscimento sono parte di un processo lento e complesso di autenticazione di un'autorità – quella della famiglia Vyas – che sembra essere prettamente locale, appositamente progettata per Jñānavāpī e funzionale per i servizi rituali qui prescritti. Tale processo di affermazione, che ha l'obiettivo di definire il luogo, renderlo specifico, fonderne le qualità, le funzioni, e ancorarlo ai *suo*i specialisti rituali, è interpretabile come una sorta di “produzione della località”, ovvero ciò che Appadurai definisce come una serie di pratiche volte a materializzare, mantenere e ribadire la connessione tra luoghi e soggetti; connessione che, evidentemente, se necessita di così vasta e diversificata attenzione, è intrinsecamente *fragile*.<sup>34</sup> L'indagine etnografica ci permette di concentrarsi sul soggetto Kedarnath Vyas, sulla sua biografia e sul rapporto tra individualità e produzione della località; pertanto si intende far luce sulla particolare visione che egli promuove dello spazio sacro, e che per esempio contrasta con quella promossa dal *trust* e da altre forze politiche regionali e nazionali.

La vicenda di un luogo come quello in questione e della sua costituzione come spazio sacro, che è fondamentalmente un luogo d'acqua, emerge nel corso della ricerca come una storia per forza frammentaria, fatta di documenti e *tracce* emerse anche attraverso la lettura in contropelo (Ginzburg 2006, 10-12) di varie fonti e narrazioni. Di conseguenza, l'etnografia risulta essere mezzo necessario per compensare e completare l'indagine storica; è per la sua possibilità di parlarci direttamente delle modalità attraverso le quali gli attori sociali trattano e mediano il passato, negoziando le tensioni tra vari tipi di esperienze e narrazioni, storiche o di finzione, e le discrepanze tra diversi piani del tempo (Stewart 2016, 8) a farne uno strumento prezioso, non solo per capire il presente, ma anche per informare l'interpretazione del passato. La ricerca in corso, mettendo riflessivamente sotto indagine la propria pratica, vuole anche discutere l'ipotesi che le strategie di narrazione e definizione del ruolo rituale emerse nell'incontro etnografico con Vyas possano suggerire spunti interessanti sulle modalità di evoluzione dei luoghi e degli attori sociali anche nel passato.

33. Si rimanda a Lazzaretti 2015.

34. Appadurai 2001.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

- KKh = Ganesh Vasudeo Tagare (transl.), *Kāśīkhaṇḍa (Skandapurāṇa)*, Motilal Banarsidass, Delhi 1996.
- KR = Jagdīs Nārāyaṇ Dūbe (ed.), *Kāśīrahasya, Ādarśa Prakāśan Mandir, Vārāṇasī* 1984.
- MBh = J. A. B. van Buitenen (transl.), *The Mahābhārata*, Vol. II, 2. *The Book of the Assembly Hall*, 3. *The Book of the Forest*, University of Chicago Press, Chicago 1973.
- Sukul 1978 = Kubernath Sukul, *Vārāṇasī Vaibhava*, Bihār Rāṣṭrabhāṣā Pariṣad, Paṭna 1978.
- Tripāthi 1991 = Śrī Nārāyaṇapati Tripāthī (ed.), *Kāśīyātrā* (1908), Sampūrṇānand Sanskrit University, Vārāṇasī 1991.
- TVK = K. V. Rangaswami Aiyangar (ed.), *Tīrthavivecanakāṇḍa, Bhaṭṭaśrīlakṣmī-dharaviracite Kṛtyakalpatarau aṣṭamo bhāgaḥ*, Gaekwad's Oriental Series 98, Baroda 1942.
- Vyas 1987 = Kedarnath Vyas, *Pañcakrośātmaka jyotirlinga kāśīmāhātmya evaṃ kāśī kā prācīna itihāsa*, Khandelavala Press, Vārāṇasī 1987.

### *Fonti secondarie*

- Appadurai 2001 = Arjun Appadurai, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione* (1996), Meltemi, Roma 2001.
- Asher 1992 = Catherine B. Asher, *Architecture of Mughal India*, in AA.VV., *The New Cambridge History of India*, vol. I, 4, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Bakker 1996 = Hans Bakker, *Construction and Reconstruction of Sacred Space in Vārāṇasī*, «Numen» 43, 1 (1996), 32-55.
- Bakker 2008 = Hans Bakker, *The Avimuktakṣetra in Vārāṇasī. Its Origins and Early Development*, in Martin Gaenszle, Jörg Gengnagel (eds.), *Visualizing*

- Space in Banaras. Images, Maps and the Practice of Representation*, Oxford University Press, New Delhi 2008, 23-40.
- Bakker–Isaacson 2004 = Hans Bakker, Harunga Isaacson, *A Sketch of the Religious History of Vārāṇasī up to the Islamic Conquest and the New Beginning*, in Id., *The Skandapurāṇa. Volume IIA (Adhyāyas 26-31.14). The Vārāṇasī Cycle*, Egbert Forsten, Gröningen 2004, 19-82.
- Bayly 1992 = Christian A. Bayly, *Rulers, Townmen and Bazaars. North Indian Society in the Age of the British Expansion, 1770-1870* (1983), Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Crapanzano 1995 = Vincent Crapanzano, *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Meltemi, Roma 1995.
- Dalmia 1997 = Vasudha Dalmia, *The Nationalization of Hindu Traditions. Bharatendu Harischandra and Nineteenth-Century Banaras*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- Darian 1978 = Steven Darian, *The Ganges in Myth and History*, University Press of Hawaii, Honolulu 1978.
- Dehejia 2009 = Vidya Dehejia, *The Body Adorned. Dissolving Boundaries Between Sacred and Profane in India's Art*, Columbia University Press, New York 2009.
- De Lauri–Achilli 2008 = Antonio De Lauri, Luigi Achilli (a c. di), *Pratiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi, Roma 2008.
- Desai 2007 = Madhuri Desai, *Resurrecting Banaras. Urban Spaces, Architecture and Religious Boundaries*, PhD dissertation, University of California, Berkeley 2007.
- Desai 2012 = Madhuri Desai, *City of Negotiations. Urban Space and Narrative in Banaras*, in Michael S. Dodson (ed.), *Banaras. Urban Forms and Cultural Histories*, Routledge, New Delhi–New York–London 2012, 17-41.
- Dodson 2012 = Michael S. Dodson (ed.), *Banaras. Urban Forms and Cultural Histories*, Routledge, New Delhi–New York–London 2012.
- Eaton 2001 = Richard M. Eaton, *Temple Desecration and Indo-Muslim States*, «Frontline» (2001), 70-77.
- Eck 1981 = Diana L. Eck, *India's Tirthas. "Crossings" in Sacred Geography*, «History of Religions» XX, 4 (1981), 323-344.
- Eck 1983 = Diana L. Eck, *Banāras. City of Light*, Penguin Books, London 1983.
- Feldhaus 2003 = Anne Feldhaus, *Connected Places. Region, Pilgrimage and Geographic Imagination in India*, Palgrave Macmillan, New York 2003.
- Freitag 1989 = Sandra B. Freitag (ed.), *Culture and Power in Banaras. Community, Performance and Environment, 1800-1980*, University of California Press, Berkeley 1989.
- Freitag 2008 = Sandra B. Freitag, *Visualizing Cities by Modern Citizens: Banaras Compared to Jaipur and Lucknow*, in Martin Gaenzle, Jörg Gengnagel (eds.), *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps and the Practice of Representation*



- (2006), Oxford University Press, New Delhi 2008, 233-254.
- Gaenzle–Gengnagel 2008 = Martin Gaenzle, Jörg Gengnagel (eds.), *Visualizing Space in Banaras. Images, Maps and the Practice of Representation* (2006), Oxford University Press, New Delhi 2008.
- Gallini–Satta 2007 = Clara Gallini, Gino Satta (eds.), *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, Meltemi, Roma 2007.
- Gengnagel 2005 = Jörg Gengnagel, *Kāśīkhaṇḍokta. On Texts and Processions in Varanasi*, in Jörg Gengnagel, Ute Hüskén, Srilata Raman (eds.), *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*, Harrassowitz, Wiesbaden 2005, 65-89.
- Gengnagel 2011 = Jörg Gengnagel, *Visualized Texts. Sacred Spaces, Spatial Texts and the Religious Cartography of Banaras*, Harrassowitz, Wiesbaden 2011.
- Ginzburg 2006 = Carlo Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano 2006.
- Gutschow 2006 = Niels Gutschow, *Benares. The Sacred Landscape of Vārānāsī*, Axel Menges, Stuttgart–London 2006.
- Horstmann 2008 = Monika Horstmann, *An Indian Sacred Journey*, in Jörg Gengnagel, Monika Horstmann, Gerald Schwedler (eds.), *Prozessionen, Wallfahrten, Aufmärsche. Bewegung zwischen Religion und Politik in Europa und Asien seit dem Mittelalter*, Böhlau, Köln 2008, 336-360.
- Hüskén 2007 = Ute Hüskén (ed.), *When Rituals Go Wrong. Mistakes, Failure and the Dynamics of Ritual*, Brill, Leiden–Boston 2007.
- Jain-Neubauer 1981 = Jutta Jain-Neubauer, *The Step-Wells of Gujarat*, Abhinav Publications, New Delhi 1981.
- Lazzaretti 2013 = Vera Lazzaretti, *Banaras Jyotirlingas: Constitution and Transformations of a Transposed Divine Group and Its Pilgrimage*, «Kervan. International Journal of Afro-Asian Studies» 17 (2013), 1-20.
- Lazzaretti 2015 = Vera Lazzaretti, *Tradition Versus Urban Public Bureaucracy? Reshaping Pilgrimage Routes and Religious Heritage Around Contested Places*, in Yamini Narayanan (ed.), *Religion and Urbanism. Reconceptualizing “Sustainable Cities” for South Asia*, Routledge, New Delhi–New York–London 2015.
- Lazzaretti 2017 = Vera Lazzaretti, *Waterscapes in Transition: Past and Present Reshape of Sacred Water Places in Banaras*, in Ravi Baghel, Joe Hill, Lea Stepan (eds.), *Water, Knowledge and the Environment in Asia. Epistemologies, Practices and Locales*, Routledge, New Delhi–New York–London 2017, 230-245.
- Medhasananda 2002 = Swami Medhasananda, *Varanasi at the Crossroads*, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Kolkata 2002, 2 vols.
- Michaels 2005 = Axel Michaels, *Samkalpa: The Beginning of a Ritual*, in Jörg Gengnagel, Ute Hüskén, Srilata Raman (eds.), *Words and Deeds. Hindu and Buddhist Rituals in South Asia*, Harrassowitz, Wiesbaden 2005, 45-63.



- Michaels–Mishra 2010 = Axel Michaels, Anand Mishra (eds.), *Grammar and Morphology of Ritual*, Harrassowitz, Wiesbaden 2010.
- Moticandra 1985 = Moticandra, *Kāśī kā itihās* (1962), Viśvavidyālaya Prakāśan, Varanasi 1985.
- Singh 1955 = Reginald Lal Singh, *Banaras. A Study in Urban Geography*, Nand Kishore & Bro, Banaras 1955.
- Sinha 1974 = Surendranath Sinha, *Subah of Allahabad Under the Great Mughals, 1580-1707*, Jamia Millia Islamia, New Delhi 1974.
- Smith 2007a = Travis L. Smith, *The Sacred Centre and Its Peripheries. Śaivism and the Vārāṇasī Sthala-Purāṇas*, PhD dissertation, Columbia University 2007.
- Smith 2007b = Travis L. Smith, *Re-newing the Ancient: The Kāśīkhaṇḍa and Śaiva Vārāṇasī*, «Acta Orientalia Vlnensia» 8, 1 (2007), 83-108.
- Stewart 2016 = Charles Stewart, *Historicity and Anthropology*, «Annual Review of Anthropology» 45 (2016), 79-94.



## *Cakra*. Proposte di rilettura nell'ambito della didattica dello yoga

*Marilia Albanese*

L'ambito dello yoga, tanto ampio e diversificato, ha da un paio di secoli a questa parte grandemente affascinato l'Occidente, che nelle antiche discipline yogiche ha trovato una ricchissima fonte di ispirazione.

Le tante multiformi interpretazioni – stimolo per ricerche metafisiche e spirituali, mezzo di trasformazione e consapevolezza, cammino iniziatico ed esoterico, manuale di pratiche per il benessere psicofisico, rimedio miracoloso e altro ancora – sono giustificate dal lunghissimo dipanarsi dello yoga in scuole e correnti differenti, talvolta quasi antitetiche. Purtroppo le conoscenze superficiali e le forzature interpretative ne hanno determinato anche le svalutazioni.

È quanto avvenuto in merito ai *cakra*, di cui tanto si parla – basta un'occhiata in Internet per rendersene conto –, per attivare o inibire i quali si propongono esenze, candele, musiche, cosmetici, manipolazioni, massaggi e altro ancora. Questo uso disinvolto di simboli che nella cultura d'origine hanno una collocazione sacrale sconcerata, soprattutto quando alimenta scempiaggini da rotocalchi spacciate come verità.

Tuttavia, di fronte alla ricchezza iconografica di tali importantissimi elementi del percorso yogico, alcuni studiosi ne hanno proposto rivisitazioni che, senza troppo snaturarli, offrono spunti di riflessione e utilizzo per una rilettura dei *cakra* nel mondo occidentale. È il caso di Carl Gustav Jung: a seguito delle sei conferenze su *Lo yoga, e in particolare il significato dei cakra* promosse dall'indologo Wilhelm Hauer presso il Club psicologico di Zurigo dal 3 all'8 ottobre 1932, Jung dedicò quattro interventi all'interpretazione psicologica del Kuṇḍalinī-yoga.<sup>1</sup> È uno dei primi e più interessanti tentativi di “traduzione” del simbolismo dei *cakra*, anche se la mancanza di maggiori informazioni sulla loro iconografia abbia talvolta indotto Jung ad affermazioni lontane dal significato originario indiano.

1. Perez 2004.

*I riferimenti ai cakra nei corsi di formazione*

Nelle scuole di formazione per insegnanti di yoga<sup>2</sup> che nel loro iter quadriennale includono come docenti, accanto agli istruttori della disciplina fisica, anche medici, psicologi e indologi, l'argomento *cakra* deve necessariamente essere trattato. S'impone però, visto la finalità dei corsi, una modalità didattica che, partendo da letture filologicamente accurate, possa offrire stimoli per interpretazioni più consone al contesto occidentale e alle esigenze di un insegnante di yoga.

Considerando che il percorso yogico mappato dai *cakra* sia un'esplorazione del mondo psichico in vista del suo controllo e del suo potenziamento, i rimandi alle interpretazioni psicologiche di Jung e le proposte di ulteriori possibili declinazioni del complesso simbolismo sono le linee guida delle lezioni sui *cakra* all'interno di molte scuole di formazione in Lombardia, Emilia Romagna e Liguria.

Dato che gli allievi provengono da ambiti diversi di studio e non è quindi scontata la conoscenza della lingua inglese, si sono scelti supporti bibliografici in lingua italiana. Seguendo la versione più diffusa all'interno del mondo yogico occidentale che prende in considerazione sette *cakra*, il testo guida è stato la descrizione contenuta nel *Ṣaṭcakranirūpaṇa*, 'La definizione dei sei *cakra*', una sezione dello *Śrītatvacintāmaṇi* del bengalese Pūrṇānanda Giri del XVI sec.,<sup>3</sup> aggiungendo rimandi alle cosiddette *Upaniṣad* dello yoga e ad alcuni testi tantrici reperibili in italiano.

Le difficoltà di "traduzione" del simbolismo dei *cakra* sono comunque notevoli e già si profilano nel come rendere il vocabolo, data la molteplicità dei significati di *cakra* nella lingua sanscrita. Tra i tanti, 'cerchio' e 'ruota' sembrano i più adatti a spiegare agli allievi due delle principali funzioni dei *cakra*: circoscrivere, concentrare e focalizzare il *prāṇa*, l'energia sottile che pervade l'essere umano, e ridistribuirlo funzionando come vortici conduttori e trasformatori.

Il discorso sull'energia presuppone i rimandi al Tantrismo e alla fisiologia sottile dello Haṭha-yoga, poiché è indispensabile la contestualizzazione nell'ambito più allargato della cultura indiana. Infatti, pur riconoscendo all'insegnante di yoga la possibilità di reinterpretarne alcuni aspetti in maniera personale, proponendo una pratica che a questi si riferisca, è fondamentale conoscere il retroterra autoctono. Le rivisitazioni sono non solo possibili ma auspicabili, a patto che si espliciti onestamente quello che viene dall'India e quello che invece è elaborazione dell'insegnante di yoga.

2. Ci riferiamo qui alle scuole riconosciute dalla YANI (Yoga, Associazione Nazionale Insegnanti), la più grande associazione di categoria italiana, che prevedono un percorso di quattro anni con un minimo di insegnamento di 500 ore.

3. Reperibile in italiano in Avalon 1980.

### La “mappa” del corpo sottile

Il risveglio e l’ascesa della vibrantissima *kuṇḍalinī* consistono, dunque, nella reintegrazione progressiva dei diversi livelli che si riassorbono gli uni negli altri quasi come steli che scivolano l’uno nell’altro, o come matrisoke, l’una racchiusa nell’altra. A ogni tappa del riassorbimento ciascuna cosa si riduce a un punto (il *bindu*) dal quale si irradiano realtà sempre più vaste a mano a mano che la *kuṇḍalinī* sale di centro in centro attraverso l’asse mediano (*suṣumṇā*).<sup>4</sup>

Secondo la visione dello Haṭha-yoga, un’elaborazione dello yoga sviluppatasi a partire dal X/XI sec.,<sup>5</sup> l’energia vitale scorre in una miriade di canali energetici,<sup>6</sup> *nāḍī*, irrorando e animando il corpo, e fra questi tre sono particolarmente significativi: *idā*, *piṅgalā* e *suṣumṇā*.

*Idā* sfocia nella narice sinistra ed è sede del *prāṇa*, che qui sta per ‘soffio ascendente’. Associata alla Śakti, la divina energia femminile, alla luna e all’ovulo, evoca funzioni generative e conservative: è fredda, di colore giallo chiaro ed è simboleggiata da Gaṅgā, il sacro fiume Gange.

*Piṅgalā*, che ospita l’*apāna*, il ‘soffio discendente’, sfocia nella narice destra, è associata al Puruṣa, lo Spirito, al sole e allo sperma. Ardente, di colore rosso, ha connotazioni maschili e funzione distruttiva ed è misticamente assimilata alla Yamunā, l’odierno fiume Jumna.

*Suṣumṇā* ascende lungo la colonna vertebrale fino all’*ājñācakra*, il sesto *cakra*. Costituita da tre ulteriori canali interni, la *vajriṇī*, la *citrinī* e la *brahmanāḍī*, è il luogo ove lo *yogin* deve fare confluire da *idā* e *piṅgalā* i soffi *prāṇa* e *apāna*. Assimilata al fuoco, è rappresentata dal fiume Sarasvatī, in un simbolismo fluviale che ribadisce il processo di unificazione sotteso alla pratica dello Haṭha-yoga: come Gaṅgā, Yamunā e Sarasvatī si incontrano nella città sacra di Prayāg costituendo la *trivenī*, la ‘triplice confluenza’, così le tre *nāḍī*, dopo essere state unite in *mūlādhāra*, il *cakra* della base, confluiscono di nuovo nell’*ājñācakra*. Da qui *idā* e *piṅgalā* sfociano nella narice sinistra e destra<sup>7</sup> e *suṣumṇā* prosegue la sua ascesa verso il *sahasrāracakra*.

4. Silburn 1983, 32.

5. L’esposizione più sistematica e ampia della dottrina Haṭha-yoga avviene tra il XV e il XVI sec. in opere quali la *Haṭhayogapradīpikā*, la *Gheraṇḍasambhitā* e la *Śivasambhitā*. La *Haṭhayogapradīpikā*, ‘La Lucerna dello Haṭha-yoga’, si ritiene sia stata composta tra il XIV sec. e il XVI da Svātmārāma. La *Gheraṇḍasambhitā*, insegnamento orale trasmesso dallo *yogin* Gheraṇḍa al discepolo Caṇḍakāpālī, è datata al XVII sec. o ai primi del XVIII. La *Śivasambhitā*, di autore ignoto e di datazione imprecisabile, ma comunque più tarda delle precedenti, presenta un’impastazione più filosofica ed è esposta nella tradizionale forma dialogica tantrica tra Śiva e la sua consorte Pārvatī.

6. Circuiti dei flussi energetici: Silburn 1997, I, 54.

7. *Idā* e *piṅgalā* scorrono ai lati della *suṣumṇā*, ma cambiano direzione e si incrociano a determi-

Il processo di confluenza è impedito da una forza ostruente che chiude l'imbocco della *sūṣumṇā* e che viene rappresentata come una divinità femminile in parte serpentina: Kuṇḍalinī, 'Colei che è attorcigliata', un aspetto della Śakti, la divina energia vibrante cui si deve la manifestazione dell'universo. La Dea è immaginata dormiente nel *mūlādhāra* e il suo sonno allude allo stato d'inerzia e d'ignoranza in cui versa l'essere umano, che si muove passivo e sonnambulo in un mondo di sogno, prigioniero del limite e della relatività, *māyā*. Dimentico della sua vera essenza, perso negli allettamenti svianti della materia, trascina una vita che non lo vede protagonista.

Ma quando, intuendo l'inganno, si mette alla ricerca di altri orizzonti, se salda è la fede, puro il cuore, costante la disciplina e illuminato il maestro che lo guida, allora la Dea – simbolo delle potenzialità latenti nell'uomo – si sveglia e inizia il percorso ascensionale che la porterà a ricongiungersi a Śiva, suo sposo, nel *cakra* più alto: il *sahasrāra*.

Il numero e la descrizione dei *cakra* variano notevolmente: in ambito buddhista sono quattro e si collocano nella regione dell'ombelico, del cuore, della gola e nella sommità del cranio o, secondo un'altra interpretazione, subito al di sopra. La tradizione hindu corrente aggiunge ai già citati dalla fisiologia sottile buddhista un centro nella zona coccigea, un altro in quella genitale e un terzo tra le sopracciglia, postulando dunque sei *cakra* distribuiti lungo la colonna vertebrale e un settimo collocato alla sommità del capo.

L'iconografia dei *cakra* è molto complessa: definiti anche *padma*, 'loto', sono rappresentati come dei fiori sbocciati. Il loto, simbolo in Asia di grande potenza evocativa come lo è la rosa nel misticismo occidentale, allude al cammino di realizzazione spirituale dell'essere umano: affonda le radici nel fango dello stagno, metafora del coinvolgimento mondano e delle passioni; distende le foglie sul pelo dell'acqua, allusione alla ricerca d'affrancamento; schiude la corolla verso il cielo seguendo il corso del sole, attingendo luce spirituale. Nella sua ascesa il loto passa da un elemento all'altro così come la coscienza, nel suo difficile cammino di consapevolezza, si eleva dall'inconscio al conscio.

Se evidente è il valore positivo dell'aria e della luce che favoriscono lo sbocciare, una rivisitazione moderna e occidentale del simbolo vede riduttivo considerare il fango solo in termini negativi. Esso è anche humus, nutrimento delle radici, così come l'inconscio – cui il fondo dello stagno rimanda – è il luogo di forze sì oscure e pericolose ma che, opportunamente reintegrate, possono trasformarsi in spinte ascensionali.

nate altezze di questa. Tale assunto non è accettato da tutte le scuole yoga: alcune, infatti, sostengono che i due canali da *mūlādhāra* si dipartono e procedono ai lati di *sūṣumṇā* per incontrarsi solo in *ājñācakra*.

Ogni *cakra* è dunque rappresentato con un diverso numero di petali e con colori differenti. Sui cinquanta petali dei sei *cakra* che precedono l'ultimo, considerato trascendere la dimensione materica, sono tracciate con un preciso ordine, cioè dalle consonanti alle vocali, le cinquanta lettere dell'alfabeto sanscrito: aggregandosi, esse generano il linguaggio e permettono la denominazione di tutte le cose, portandole così all'essere.

Ma la lettera più importante compare nel pericarpo di ogni *cakra*: è il *bīja-mantra*, "frequenza" sonora sottile della Śakti, l'energia divina onnipervadente e vibrante, che ha portato alla condensazione dei cinque elementi cosmici – terra, acqua, fuoco, aria e spazio etereo – ciascuno associato con i primi cinque *cakra*. Ogni elemento è simboleggiato da uno *yantra*, figura geometrica che ne costituisce la forma grafica essenziale, ed è collegato con un organo di senso e uno di azione con un sistema di pentadi mutuato dal Sāṃkhya.<sup>8</sup>

La trama dell'Essere si manifesta nel simbolismo dei *cakra* come *nāmarūpa*, essenza e forma: se le lettere e i *bījamantra* sono il *nāma*, l'essenza sonora e gli *yantra* il *rūpa*, la forma sottile, le immagini divine e le loro cavalcature rappresentano le diverse ipostasi del mondo e i principi consci che governano la manifestazione universale. Ogni *bījamantra* e l'elemento corrispondente sono quindi raffigurati da una divinità. Non solo: il *bījamantra* è nasalizzato e nel *candrabindu*, il puntino che mette in vibrazione la sillaba trasformandola da lettera morta a suono vitale, è contenuta un'ulteriore immagine divina, con i suoi attributi dettagliati. Ultima e fondamentale apparizione nei *cakra* è la Śakti stessa, che assume di volta in volta fattezze differenti.

*Mūlādhāra*, il *cakra* della base o della 'radice', è posto nella zona sacro-coccigea, ha quattro petali scarlatti e il suo *yantra* è un quadrato di colore giallo dorato, simbolo dell'elemento terra cui *mūlādhāra* si ricollega.

*Svādhiṣṭhāna*, quello che è 'collocato nel proprio posto', si trova alla base dell'organo genitale.<sup>9</sup> È un loto di colore vermiglio con sei petali, entro cui è raffigurato un bianco cerchio, nel quale vi è una falce lunare inscritta tra due ninfee, in un evidente rimando all'elemento governato dal *cakra* e cioè l'acqua.

*Maṇipūra*, la 'città della gemma', collocato nella zona dell'ombelico, si presenta come un loto con dieci petali dal colore bluastro delle nubi della pioggia e la sua connessione con il fuoco è sancita da uno *yantra* triangolare rosso fiammeggiante con il vertice verso il basso.

8. Il Sāṃkhya è uno dei sei *darśana* tradizionali hindu. Nei corsi d'introduzione alla cultura indiana presso le scuole di formazione per insegnanti di yoga si utilizza come testo base per l'approccio alle concezioni del Sāṃkhya la traduzione in italiano delle *Sāṃkhyakārikā*, le 'Strofe del Sāṃkhya', di Īśvaraḥṣṇa, ascritte al IV/V sec. d. C.

9. Il percorso dello Haṭha-yoga è rivolto agli uomini, come evidente dalla terminologia: in questo caso, dunque, l'organo sessuale è il pene.

*Anāhata*, sede del ‘suono ottenuto senza percussione’, si apre nel cuore come un loto di colore vermiglio<sup>10</sup> con dodici petali: il suo *yantra* grigio fumo costituito da due triangoli che si intersecano formando una stella a sei punte rimanda all’elemento aria.

*Viśuddha*, il ‘purissimo’, è un loto con sedici petali di colore porpora scuro, localizzato nella gola, e il suo elemento è lo spazio etereo, rappresentato da un cerchio bianco come la luna piena.

*Ājñā*, ‘ove si realizza il comando’, ha sede tra le sopracciglia, nella posizione del terzo occhio, è visualizzato come un loto con due petali di colore lunare bianco splendente e come *yantra* ha un triangolo con il vertice verso il basso.

*Sahasrāra*, il loto ‘a mille petali’, collocato nel mezzo del cervello oppure subito sotto o subito sopra la calotta cranica a seconda delle differenti tradizioni, è di colore bianco e ha luminosi filamenti; all’interno rifulge la luna piena con inscritto il triangolo che alberga il Grande Vuoto, origine e dissoluzione di ogni cosa. Qui risiede Paramaśiva, “luogo” dell’identificazione dell’anima individuale con l’Anima universale, dell’uomo con Dio e rimando al *guru* terreno.

Tra i simboli che compaiono nei *cakra*, uno dei più intriganti è il *liṅgayoni*, cifra dell’unione del maschile e del femminile, di Śiva e della Śakti: il *liṅga* simboleggia il Principio primo senza attributi e statico; la *yoni* è la matrice del molteplice, il ricettacolo di tutte le potenzialità ed esprime il Principio primo dinamico, l’energia cinetica in espansione. Il *liṅgayoni* compare in tre *cakra*, a differenti livelli dell’ascesa di Kuṇḍalinī, permettendo di interpretare tale dato come una diversa e più ampia presa di coscienza del rapporto con la dualità e del suo superamento, mano a mano che si sale. Rivedendo il simbolismo dei *cakra* in termini psicologici, si potrebbe considerare Śiva e Śakti vicini al concetto junghiano di Animus e Anima.

### Kāma: dall’istinto all’ispirazione

Col pronunciare la parola *kāma* si compie soltanto l’esplicito trapasso dalla visione cosmica in visione psichica. Il poeta finora, disegnando tutto in dimensioni cosmiche, forse non ha piena consapevolezza del suo parlare simbolico: ora invece il velo si squarcia, e quel che compare è il cuore umano: “il *kāma* – che fu il primo effluvio del *manas* (la mente)”.<sup>11</sup>

10. Le discrepanze in merito ai colori dei *cakra* che si rilevano in alcuni testi moderni sono dovute alle difficoltà di tradurre con certezza i termini sanscriti e alle diverse visualizzazioni avute in sede di meditazione dagli autori.

11. Falk 1986, 29.



L'affascinante figura della Kuṇḍalinī può essere riletta come simbolo dell'enorme biopotenziale racchiuso nel profondo della psiche, un'energia che solo in parte viene fruita consapevolmente perché sepolta nell'inconscio. Oscura e pericolosa, la Śakti "precipitata" nel molteplice e in esso dormiente, avvolta su se stessa nel *cakra mūlādhāra*, deve essere ridestata e fatta ascendere in un percorso di progressiva consapevolezza delle forze e dei poteri insiti nell'essere umano.

Il simbolismo del sonno, collegato allo stato di *avidyā*, nescienza, causato da *māyā*, la lettura distorta e limitata del mondo, offre lo spunto per considerare quanto la nostra percezione sia condizionata dalla mente inquinata e come il terzo occhio di Śiva possa essere inteso non tanto come visione trascendente, quanto come osservazione penetrante ma non giudicante, modalità importante per l'insegnante di yoga nel rapporto con i suoi allievi.

Lungi dall'essere percorso nozionistico, il richiamo al ricchissimo simbolismo indiano è un prezioso supporto per promuovere il confronto con gli allievi e indurli a rielaborazioni personali che rendano più vivo e partecipato lo scambio didattico.

Tornando alla Kuṇḍalinī, il suo procedere ascensionale può essere inteso a livello psicologico come una discesa nell'inconscio per acquisire consapevolezza e utilizzare proficuamente le forze oscure. In tale lettura le proiezioni terribili della Śakti nei tre *cakra* collocati sotto il diaframma<sup>12</sup> rimandano ai molteplici aspetti dell'Ombra junghiana e rappresentano le parti scisse e ostili della psiche che devono essere reintegrate, trasformandole in alleate.<sup>13</sup>

Ciò che muove e commuove l'essere umano, sotto i cieli indiani come sotto i nostri, è il desiderio e partendo da tale ovvia considerazione si è scelto di impostare il corso sui *cakra* quale lettura delle varie declinazioni di questa forza incoercibile: il *kāma*.

Un elemento in particolare autorizza a procedere in tal senso e cioè il fatto che in *mūlādhāra* Kuṇḍalinī dorme racchiusa in un triangolo pervaso dal *kandarpa-vāyu*, il vento di Kandarpa – altro nome del dio Kāma –, che è ben più che passione sessuale: è il motore primo, il desiderio che brucia e trasforma, proprio come Eros nella tradizione occidentale.

Nei sette *cakra* la forza del *kāma* si esplica sotto diversa forma: pulsione istintuale in *mūlādhāra*; spinta sessuale in *svādhiṣṭhāna*; emozione in *maṇipūra*; sentimento in *anāhata*; aspirazione in *viśuddha*; ispirazione in *ājñā*, realizzazione in *sahasrāra*. Aumentando di livello in livello la consapevolezza e l'impegno, si effonde l'entusiasmo, quell'impregnazione divina che muove e fa ascendere e che magistralmente è simboleggiata dall'effervescente Kuṇḍalinī.

12. Ḍākinī, Rākinī, Lākinī.

13. Anche il passaggio attraverso gli Inferi, fondamentale nei processi occidentali d'iniziazione e rigenerazione, prevede l'incontro con i "demoni" della propria psiche.

Proponendo nuovamente un'interpretazione psicologica, l'ascesa ovvero l'espandersi della coscienza lungo il percorso dei *cakra* può essere letta come un processo di progressiva individuazione. *Mūlādhāra*, legato alla terra, madre oscura di tutto ciò che vive, custodisce semi ancora indifferenziati che attendono di realizzare le potenzialità in essi racchiuse; questo stato allude all'inconscio collettivo.<sup>14</sup> In *svādhiṣṭhāna*, acquatico grembo che nutre e protegge, il seme si trasforma in embrione, assumendo identità maschile o femminile (il *cakra* è collocato nella zona genitale): è questa la sede dell'inconscio personale. L'embrione come individuo consapevole delle proprie emozioni germoglia in *maṇipūra* grazie all'azione del fuoco, in un primo processo d'individuazione fortemente egocentrata. Nel *cakra* seguente, *anāhata* situato nel cuore, l'incontro con l'altro espande la coscienza e si effonde nei sentimenti, rendendo il singolo consapevole che la propria originalità vitale s'inscrive nella più ampia famiglia universale. Entrando nello spazio eterico di *viśuddha*, è ormai tempo di frutti: l'individuo consolida la propria personalità esprimendo se stesso e realizzando i propri talenti. È il momento della massima espansione e il *cakra* si apre in sedici petali.

Andando oltre, il cammino riporta all'essenza dello Haṭha-yoga e alla sua tensione verso l'unione: in *ājñā*, il loto che più sopra si schiude, non vi sono che due petali. Śiva e Śakti, Animus e Anima si ritrovano e si riconoscono Uno.

Continuando a proporre una lettura psicologica della simbologia dei *cakra* in termini di processo d'individuazione, l'ascesa di Kuṇḍalinī potrebbe simboleggiare l'elaborazione e la trasformazione delle modalità relazionali intra e interpersonali, ovvero con la parte polare di sé – l'Animus o l'Anima – e con gli altri che incarnano il "tu". Sostiene tale interpretazione la raffigurazione del *liṅga* presente nei triangoli-*yoni* di tre *cakra*: *mūlādhāra*, *anāhata* e *ājñā*. Lo *svayambhūliṅga* in *mūlādhāra* alluderebbe a una relazione incosciente o "addormentata" (vedi Kuṇḍalinī dormiente), ove le polarità si confondono e dove non vi è né disidentificazione, né individuazione, ma solo una percezione parziale di essere un "io". In *anāhata*, il cui *yantra* è una stella a sei punte costituita dall'incontro di due triangoli equilateri, uno con il vertice verso il basso e uno con il vertice verso l'alto, il *bāṇaliṅga* rappresenterebbe l'incontro e l'accoglienza: interiormente con le parti apparentemente aliene della propria psiche, e nei rapporti interpersonali con la realtà del "tu" dell'altro, presupposto perché nasca la coscienza del "noi" e sbocchi una relazione armonica ed equilibrata. Nell'*itaraliṅga* di *ājñā* avverrebbe un ulteriore passaggio: non più "io", non più "tu", non più "noi", bensì l'oltre, la reintegrazione nella coscienza universale.

14. Una certa affinità di significato con l'inconscio collettivo junghiano può essere rilevata nel concetto di *ālaya-vijñāna*, la 'coscienza deposito', postulato dalla scuola Yogācāra o Vijñānavāda del buddhismo Mahāyāna.

In quanto all'ultimo *cakra*, *sahasrāra*, luogo del vuoto e del silenzio e meta di trascendenza, si è scelto di non includerlo nel corso, convinti, come recita la tradizione indiana, che a esso si addica il tacere.

*Mūlādhāra: scaletta di lavoro*

Il *cakra* della base, *ādhāra*, e della radice, *mūla*, è uno dei più complessi dal punto di vista iconografico. All'interno dei quattro petali scarlatti, lo *yantra* quadrato di colore giallo dorato, simbolo dell'elemento terra, rimanda all'equilibrio e alla stabilità, potendo tale figura geometrica appoggiare indifferentemente su ciascuno dei suoi lati.<sup>15</sup> Il percorso di ascesa inizia dalle fondamenta del proprio essere, dal riconoscimento della dimensione materica e del legame profondo con la terra, in un atteggiamento di riconoscenza e venerazione – umiltà – per l'humus che ci nutre. Tale lettura offre la possibilità di includere nella lezione rimandi agli *Yogasūtra* e in particolare al primo *yama*, *ahiṃsā*, e induce riflessioni sui vari campi di applicazione dell'innocenza, vuoi nell'ambito della purificazione mentale, vuoi nelle modalità relazionali, vuoi – visto che il rimando parte da *mūlādhāra* e dalla terra – nelle responsabilità ecologiche che il percorso yoga risignificato nel presente non può eludere.

Il radicamento è il primo passo per fare crescere l'albero dello yoga.

Un'altra figura geometrica s'incontra nel *mūlādhāra*: il triangolo *Kāmarūpa* noto anche come *Traipura*, sede della Dea *Tripurā*, in cui spira il rosso *kandarpa-vāyu*, il soffio di *Kandarpa*, l'Eros "signore degli esseri". Partendo da questa descrizione, il discorso s'incentra, come visto sopra, sul desiderio quale motore dei moti della psiche e delle conseguenti azioni, desiderio che progressivamente si trasformerà e si sublimerà nell'ascesa attraverso i *cakra*. I lati del triangolo sono correlati a *Ichā*, *Jñāna*, *Kriyā*, cioè a Volontà, Conoscenza e Azione. Una proposta di lettura di tale simbolismo verte sulla considerazione che il risultato ottimale in qualsiasi campo viene raggiunto quando il volere fare qualche cosa, il saperlo fare e il metterlo in atto posseggono la stessa forza ed entrano in gioco tutti e tre.

Nel triangolo, che è la *yoni*, è collocato lo *svayambhūliṅga*, forma fallica del dio Śiva, attorno al quale giace attorcigliata tre volte e mezzo *Kuṇḍalinī* dormiente che occlude così il *brahmadvāra*, l'ingresso della *susumnā* collocato nel *liṅga*. Proseguendo nelle proposte d'interpretazione psicologica del simbolo e sottolineando il fatto che *Kuṇḍalinī* sia assopita, l'unione di *liṅga* e *yoni* potrebbe alludere, come precedentemente espresso, alla commistione inconsapevole di maschile e femminile, *ha* e *ṭha*, *Animus* e *Anima*. Se il percorso attraverso i *cakra* viene letto come

15. Le otto lance che circondano il quadrato alludono probabilmente alle direzioni dello spazio.

cammino d'individuazione, ecco la necessità per il futuro individuo di sciogliersi dall'abbraccio materno per riconoscersi come entità separata.

Usando come supporto la raffigurazione simbolica, ci si sofferma con gli allievi sul processo di disidentificazione dai moti perturbanti della psiche, volto a recuperare il distacco sufficiente per agire in maniera consapevole. Anche in questo caso vi è la possibilità di ricollegarsi agli *Yogasūtra*,<sup>16</sup> partendo dal famoso secondo versetto del *Samādhipāda*, il I libro, vera e propria dichiarazione d'intenti: *yogaś cittavṛtтинirodhabh*, 'lo yoga è il metodo che realizza l'inibizione dei turbini del mentale'<sup>17</sup> attraverso una pratica atta a controllare il mondo interiore, cui suggestivamente rimandano le immagini dei *cakra*.

Continuando la lettura e soffermandosi sul *bijamantra*, *laṃ* è la "frequenza" su cui ha vibrato la Śakti per manifestare l'elemento terra e al tempo stesso è l'essenza sonora di Pṛthvī o Dharā, la Dea terra e anche del dio Indra, seduto sul suo *vāhana*: l'elefante Airāvata con sette proboscidi.<sup>18</sup> Il *bijamantra* del *mūlādhāra* è l'unico di tutti i *cakra* a evocare due divinità. Forse i due Dèi di sesso opposto alludono al fatto che alle radici del nostro essere vi sono entrambe le polarità e che il cammino di consapevolezza conduce a prenderne coscienza? L'iconografia del *cakra* offre così la possibilità di riflettere sul rapporto con l'altra parte di genere opposto presente interiormente in ciascuno.

Il *candrabindu* di *laṃ* è abitato da Brahmā, la prima delle tre forme della Trimūrti, il triplice aspetto del Divino. Brahmā, signore dell'origine a quattro volti,<sup>19</sup> qui appare fanciullo, quasi a sancire l'inizio del percorso di individuazione che nel neonato è la consapevolezza del proprio io corporeo. Riferendosi alla condizione di fanciullezza evocata dall'immagine di Brahmā, si rileva quanto i vissuti dei primi momenti di vita siano condizionanti e s'introduce il discorso sulla struttura della psiche secondo la visione degli *Yogasūtra*. Ci si sofferma in particolare sui *saṃskāra*, i complessi inconsci stratificatisi nell'area più profonda della mente, aprendo alla possibilità di confronto con la teoria degli schemi nella moderna psicologia occidentale.<sup>20</sup>

La Śakti qui si manifesta come Dākinī, irata, con le zanne e grondante sangue, che impugna la spada, la lancia, la tazza costituita da una calotta cranica e il

16. Testo fondamentale dello Yogadarśana, la scuola "classica" dello yoga.

17. Traduzione dell'autrice dell'articolo.

18. Le sette proboscidi possono alludere ai sette *cakra* oppure ai sette *dhātu*, i tessuti costituenti il corpo umano secondo la visione della medicina Āyurveda: il chilo, il plasma, il tessuto muscolare, adiposo, osseo/cartilagineo, il midollo osseo, il fluido riproduttivo.

19. I quattro volti di Brahmā alludono alle tante quaterne indiane: le ere cosmiche, i Veda, le caste, gli stadi della vita e i fini da perseguire, gli stati di coscienza, le stazioni del sole, le fasi della luna... e quindi l'immagine si presta a collegamenti con varie aree della cultura indiana.

20. Il concetto è stato introdotto nel 1934 dallo psicologo inglese Frederick Bartlett.

*khaṭvāṅga*, il tridente che inalbera tre teste in diverso stadio di decomposizione. L'immagine terribile, poiché fiera ed ebbra, può evocare il dominio dell'inconscio collettivo e dei bisogni primari: soddisfare la fame e la sete, stare al caldo, essere protetto. Qui il *kāma* è pulsione e istinto di sopravvivenza e, volendo permettersi un collegamento con le emozioni, a dominare sono la rabbia e la paura, che colgono il neonato quando viene al mondo e che rimangono nel fondo della psiche dell'adulto. Il sentire e il reagire che dominano in *mūlādhāra* sono collegati alla *destrudo*, lo stimolo a distruggere gli altri e se stessi.<sup>21</sup>

Dal punto di vista della pratica, abbinare *mūlādhāra* a emozioni quali la paura e la rabbia induce l'insegnante a scegliere posture che, da un lato, favoriscano la consapevolezza del proprio stato e, dall'altro, aiutino al radicamento. A queste si aggiungono tecniche respiratorie ed esercizi di concentrazione atti a realizzare il contenimento emotivo.

Pur consapevoli del processo riduttivo e delle possibili deformazioni e interpretazioni arbitrarie, si sostiene l'utilità del rimando all'ambito simbolico dei *cakra*, convinti che costituisca un affascinante e valido supporto nella didattica dello yoga.

21. Il concetto viene da Freud, che lo identifica come impulso di morte, simbolicamente rappresentato da Thanatos, mentre la *libido*, la pulsione riproduttiva legata a Eros, domina nel *cakra* sovrastante, *svādhiṣṭhāna*.

## Riferimenti bibliografici

- Albanese–Cella–Zanchi 1996 = Marilia Albanese, Gabriella Cella, Fiorenza Zanchi, *I chakra. L'universo in noi*, Xenia, Milano 1996.
- Avalon 1980 = Arthur Avalon, *Il potere del serpente (The Serpent Power. The Secrets of Tantric and Shaktic Yoga, 1919)*, Mediterranee, Roma 1980.
- Bittlinger 2003 = Arnold Bittlinger, *Archetypal Chakras. Meditations and Exercises for Opening Your Chakras* (2001), New Age Books, New Delhi 2003.
- Castelli 1994 = Stefano Castelli, *Il genio e la ballerina. Psicologie e filosofie dell'India*, Editori Riuniti, Roma 1994.
- Falk 1986 = Maryla Falk, *Il mito psicologico nell'India antica* (1939), Adelphi, Milano 1986.
- Fossati 1994 = Stefano Fossati (a c. di), *Insegnamenti sullo yoga (Gheraṇḍa-saṃhitā)*, Promolibri, Torino 1994.
- Magnone 1992 = Patañjali, *Aforismi sullo Yoga (Yogasūtra)*, a c. di Paolo Magnone, Promolibri, Torino 1992.
- Padoux 2011 = André Padoux, *Tantra*, a c. di Raffaele Torella (*Comprendre le tantrisme. Les sources hindoues*, Paris 2010), Einaudi, Torino 2011.
- Perez 2004 = Carl Gustav Jung, *La psicologia del Kundalini-Yoga. Seminario tenuto nel 1932*, a c. di Sonu Shamdasani, edizione italiana a c. di Luciano Perez, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Repetto 1990 = Maria Paola Repetto (a c. di), *Lo yoga rivelato da Śiva (Śiva-saṃhitā)*, Promolibri, Torino 1990.
- Silburn 1997 = Lilian Silburn, *La kuṇḍalinī o L'energia del profondo (La Kuṇḍalinī ou L'énergie du profondeurs*, Paris 1983), Adelphi, Milano 1997.
- Spera 1990 = Svātmārāma, *La Lucerna dello Haṭha-yoga (Haṭhayoga-pradīpikā)*, a c. di Giuseppe Spera, Promolibri, Torino 1990.
- Varenne 1988 = Jean Varenne (a c. di), *Le Upaniṣad dello yoga (Upanishads du Yoga, 1971)*, Oscar Mondadori, Milano 1988.
- White 1997 = John White (ed.), *Kundalini. Evolution and Enlightenment* (1979), HarperCollins Publishers India, New Delhi 1997.

## *Appendice*





# Critical Edition of the *Ghaṭakharparakāvya* Attributed to Tārācandra<sup>1</sup>

Francesco Sferra

## 1. Introductory Remarks

1. The *Ghaṭakharparakāvya* (also *Ghaṭakarparakāvya*) – a short *dūtakāvya* that Abhinavagupta (ca. 975-1025), following oral tradition, ascribes to Kālidāsa<sup>2</sup> (although the author's style seems hardly the same as that of the celebrated poet)<sup>3</sup> – attracted the attention of many traditional scholars. In spite of the more than 30 commentaries found in Sanskrit manuscripts (cf. NCC 6, pp. 268-269), to the best of my knowledge only three of them have been published so far: the anonymous

1. I wish to thank the authorities of the Cambridge University Library, UK, for having allowed me to use two Sanskrit manuscripts preserved in their collection (see below for references), and above all my friend and colleague Vincenzo Vergiani, who has included me as one of the external advisors in the cataloging project of the Indian manuscript collection kept there (2012-2015). I also wish to thank the students of the Sanskrit courses I held at the University of Naples "L'Orientale" during the academic years 2012-2013 and 2015-2016, with whom I read with profit a first draft of this paper, and P. P. Narayanaswami, Daniele Cuneo and Camillo Formigatti for their help in finding some bibliographic sources. Formigatti, in particular, has also been extremely kind in providing me with colour pictures of leaves 33r-36v of the birchbark MS. Stein Or.d. 74 (in Śāradā script), kept in Oxford at the Bodleian Library, which contain the text of the poem with an unpublished *Ghaṭakarparavivṛti*/*Ghaṭakarparavivṛti* (hereafter this codex is referred to with the siglum 'O'; for some information on this multiple text manuscript, see Goodall–Isaacson 2003, LXIX-LXX). Harunaga Isaacson has kindly supplied me with black and white reproductions of an incomplete paper manuscript in Devanāgarī script containing the text of the poem with an unpublished *Ghaṭakharparatippaṇikā*, belonging to the private collection of Mahes Raj Pant (hereafter this manuscript is referred to with the siglum 'P'). Florinda De Simini, Csaba Dezső and H. Isaacson have kindly read the last draft of this paper and provided me with useful suggestions and corrections. I thank them all very much. A special thank-you is also due to Kristen de Joseph for her help in revising the English text.

2. In his *Ghaṭakarparavivṛti*, he writes: *atra kartā mahākaviḥ kālidāsa iti anuśrutam asmābhiḥ* | (ed. p. 20). Jeffrey Masson states, without providing any evidence, 'that Abhinava does not entirely commit himself to this opinion' (Masson 1975, 264, n. 3); Bernard Parlier thinks exactly the opposite: 'Anuśrutam: le mot par lequel Abhinavagupta attribue le Ghaṭakarpara à Kālidāsa, renvoie à une tradition orale. Remarquons qu'il n'implique aucune réserve de sa part' (Parlier 1975, 74).

3. See also Lienhard 1984a, 110-113 and Lienhard 1984b (note that this latter paper for the most part corresponds to the German version of Lienhard 1984a, 110-117). For a comparison between the *Ghaṭakarparakāvya* and Kālidāsa's *Meghadūta* see also Vaudeville 1961.

commentary edited by Georg Martin Dursch along with the *editio princeps* of the text in 1828;<sup>4</sup> the *vivṛti* by Abhinavagupta, edited by Madhusudan Kaul Shastri in 1945; and the *Gūḍhārthadīpikā* by Kuśalamiśra (second half of the seventeenth cent.), edited by Walter Slaje in 1993.<sup>5</sup> Furthermore, there are also some modern commentaries in Sanskrit, such as, for instance, the *Madhurākhyā vyākhyā* by Rāmacaritra Śarman, printed in Mumbai in 1914, and the *Vimalākhyā ṅikā*, which was written by Jatindra Bimal Chaudhuri and published by him in the 1953 volume *The Ghaṭakharpara-yamaka-kāvya*.

1.1. In March 2012, while working in the ambit of the cataloguing project of the Sanskrit manuscripts held at the Cambridge University Library (CUL), I had the opportunity to study and transcribe a modern manuscript labelled Add. 2418 (henceforth ‘C’), in Devanāgarī script on Nepalese paper, containing the *Ghaṭakharparakāvya* and the *Ghaṭakharparaṅikā*, a yet unpublished commentary revised and perhaps composed by a certain Tārācandra.<sup>6</sup> In fact, the *anuṣṭubh* transmitted at the end of the text (as well as at the end of some other codices of the work) suggests that the commentary had only been revised by Tārācandra (cf. also Chaudhuri 1953, 40):

*tārācandrābhidheyena bālavuyutpattihetave ||*  
*ghaṭakharparaṅikāyaṃ saṃśodhya [6r.] prakatīkṛtā ||*

This commentary on the *Ghaṭakharpara* has been published by the one called Tārācandra after a revision (literally ‘after having cleansed [it]’) for the growth of beginners.

This statement contrasts slightly with the copyist’s colophon that follows immediately after, which unequivocally attributes the commentary to Tārācandra:

*iti śrī-tārācandraviracitā ghaṭakharparaṅikā samāptā ||*

4. This commentary was published again anonymously in 1886 in Kolkata (see references below, p. 381). The booklet by Dursch also contains the French translation of the poem published by Antoine-Léonard Chézy in 1823 (Dursch 1828, 52-55).

5. Slaje’s edition (1993, 59-118) also contains the reproduction of the Śāradā codex kept in the Österreichische Nationalbibliothek in Vienna (Cod. Sanskrit 23).

6. In the CUL there is also a modern Nepalese paper manuscript, in Devanāgarī script, containing only the stanzas of the *Ghaṭakharparakāvya* (Add. 2454). Hereafter it is referred to with the siglum ‘C<sup>m</sup>’. This manuscript consists of three leaves, each containing eight lines; the colophon, here transcribed verbatim, runs as follows: *iti śrīkālādāsakṛtāṃ ghaṭakharparakā[3v.]vyayaṃ sampūrṇam || ||* (see also <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-02454/1>, last accessed 6 November 2016).

We can thus imagine that the copyist either carelessly attributed the *ṭikā* to Tārācandra, being aware that he was in fact only the revisor of a text composed by someone else, or that he believed it was indeed Tārācandra's. Nor can we exclude the possibility that Tārācandra had revised his own work (see also Li–Cuneo–Formigatti 2014). At the moment it is not possible to be any more precise. The study of the entire extant manuscript tradition of the *Ghaṭakharparaṭikā* and of the other works attributed to this author (see below) could perhaps help to clarify the situation.

While working on this commentary, initially as material for some reading classes on the *Ghaṭakharparakāvya* in Naples, I obtained access to another manuscript of the same text, also a paper manuscript in Devanāgarī script, kept in Philadelphia at the Library of the University of Pennsylvania and labelled as UPenn MS Coll. 390, Item 1503 (henceforth 'Ph'). Reproductions of this manuscript and a very short description are available online at the following address: [http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/detail.html?id=MEDREN\\_6445865](http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/detail.html?id=MEDREN_6445865) (last accessed 10 April 2016).

The *Ghaṭakharparaṭikā* attributed to Tārācandra, presented here for the first time, has been edited on the basis of these two manuscripts, C and Ph, in order to provide other scholars with material for further research, as well as to celebrate Giuliano Boccali, a teacher and a friend. Unfortunately, for the time being I was unable to collect and collate other manuscripts. Although the text does not contain any particular difficulties, and the evidence provided by C and Ph is likely enough to produce a relatively reliable edition, no doubt could the use of all the other eight extant codices containing the work (cf. NCC 6, p. 269) help us to establish the text more precisely and get a better understanding of its transmission.

2. Unfortunately, we do not have much information on Tārācandra. We know that in addition to his revision and possible composition of the *Ghaṭakharparaṭikā*, he is the author of the *Vidvanmanoharā*, a *ṭikā* on Dharmadāsa's (fl. probably in the sixth cent.) *Vidagdhamukhamaṇḍana*, and of the *Bālavivekinī*, a *ṭikā* on a *chandahśāstra* entitled *Śrutabodha*, of uncertain authorship and date. To the best of my knowledge, none of these commentaries has been published so far.

According to Parashuram Krishna Gode (1953), Tārācandra lived between 1400 and 1650.<sup>7</sup> The only reliable but scant information on his life can be deduced from the first and last stanzas of the *Vidvanmanoharā*, and from the concluding verse of the *Bālavivekinī*. Here we read that he was a *kāyastha* active in the town of Śivarājadhānī (aka Kāśī and Vārāṇasī), and that he was a Kṛṣṇaite. The text of these stanzas is reproduced here with slight changes and a critical apparatus from the tran-

7. See also Hahn 2013-2014, 80.

scription available in the online catalogue of the Nepalese-German Manuscript Cataloguing Project of the manuscripts that are kept in the National Archives of Kathmandu:<sup>8</sup>

*Vidvanmanoharā* – beginning:

*śrīgokuleśapadapadmamadhuvratena*  
*tārābhīdhena kavīnā śivarājadhānyām |*  
*vidvatkulopakṛtaye kriyate sphuṭārthā*  
*ṭikā vidagdhamukhamamḍanasamjñakasya ||*

(MS<sub>1</sub> = NAK 4/167, NGMCP A 373–9, fol. 1v<sub>1-2</sub>; MS<sub>2</sub> = NAK 1/1090, NGMCP A 373–11, fol. 1v<sub>1-2</sub>; MS<sub>3</sub> = NAK 5/6888, NGMCP B 308–10, fol. 1v<sub>1-2</sub>) **pādas ab** *śrīgokuleśapadapadmamadhuvratena tārābhī°* MS<sub>1</sub> MS<sub>3</sub> ] broken in MS<sub>2</sub> **pāda b** *°dhānyām* MS<sub>2</sub> MS<sub>3</sub> ] *°dhānyam* MS<sub>1</sub> **pāda c** *vidvat°* MS<sub>2</sub> MS<sub>3</sub> ] *vidvad°* MS<sub>1</sub> **pāda d** *vidagdhamukhamamḍanasamjñakasya* MS<sub>1</sub> MS<sub>3</sub> ] broken in MS<sub>2</sub>

*Vidvanmanoharā* – end:

*koṣān anekān avalokya ṭikā*  
*kāyasthacūḍāmaṇinā kṛtaiṣā |*  
*tārābhīdhānena satām kavīnām*  
*ācandrasūryam ramatām manāṃsi° ||*

(MS<sub>1</sub>, fol. 35v<sub>2-3</sub>; MS<sub>2</sub>, fol. 59r<sub>9-10</sub>; MS<sub>3</sub>, fol. 65r<sub>8-9</sub>) **pādas ac** *°kā kāyasthacūḍāmaṇinā kṛtaiṣā | tārābhīdhānena satām kavīnām* MS<sub>1</sub> MS<sub>3</sub> ] broken in MS<sub>2</sub> **pāda b** *kāyastha°* MS<sub>3</sub> ] *kāyascha°* MS<sub>1</sub> **pāda c** *tārā°* MS<sub>1</sub> ] *tāmra°* MS<sub>3</sub> **pāda d** *ācandrasūryam* MS<sub>2</sub> MS<sub>3</sub> ] *ācamdratārā* MS<sub>1</sub> ◊ *manāṃsi* MS<sub>2</sub> MS<sub>3</sub> ] *manas tu* MS<sub>1</sub>

*Bālavivekinī* – end:

*śrīgovīṃdaguṇākhyānaṃ chaṃdobhir vividhair iha ||*  
*yat kṛtam tena me kṛṣṇaḥ paramātmā prasīdatām ||<sup>10</sup>*

8. Another manuscript of the *Vidvanmanoharā* is kept in The Adyar Library and Research Centre, Theosophical Society (NCC 8, p. 154, refers to Adyar D. V. 675. MT. 2375).

9. The reading of MS<sub>1</sub> (*manas tu*) is likely a secondary attempt to produce smoother Sanskrit; *manāṃsi* (MS<sub>2</sub> MS<sub>3</sub>) is to be interpreted as an accusative governed by *ramatām*, although the latter is usually intransitive (cf., e.g., *Mahābhārata* 1.32.17c: *dharme me ramatām buddhiḥ*; *Mahābhārata* 15.290.16b: *dharme te ramatām manaḥ*; *Atharvavedasamhitā*, Śaunaka rec. 7.12.4c: *mayi vo ramatām manaḥ*).

10. NAK 4/734, NGMCP B 279–19, fol. 17v<sub>9-10</sub>. For the *Bālavivekinī* NCC 8, p. 154, refers to IM. 5070 inc. In the National Archives of Kathmandu there is also another fragment of this commentary:

3. The short *Ghaṭakharparaṭīkā* is not particularly original – it consists of a simple explanation of the stanzas, with no digressions. The work contains only a few citations from the *Amarakośa*, most of which, incidentally, can also be found in the commentary by Kuśalamiśra, and a few references to the *Pāṇinīyadhātupāṭha*. In spite of this, the text attributed to Tārācandra does not lack significance in the history of the transmission and interpretation of the *Ghaṭakharparakāvya*. One of the reasons is that it presupposes some new variants in the *mūlapāṭha*, as shown in the following table:

	St. Tārācandra's comm.	<i>Editio princeps</i>	Abhinavagupta's <i>vivṛti</i>
1c	<i>nihitaṃ</i>	<i>nihitaṃ</i>	<i>vihataṃ</i>
3b	<i>sukhasevitāram</i>	<i>sukhasevitāram</i>	<i>śukhasevitāram</i>
4b	<i>svanaḍ</i>	<i>svanaḍ</i>	<i>nadaḍ</i>
5d	<i>samudvabati</i>	<i>samudbhavati</i>	<i>vivardhati ca</i>
6d	<i>ucyate</i>	<i>udcyate</i>	<i>udyate</i>
7a	<i>avalambya</i>	<i>avalaṅghya</i>	<i>ativāhya</i>
7c	<i>nirghṛṇena</i>	<i>nirghṛṇena</i>	<i>nirdayena</i>
7d	<i>ha</i>	<i>ha</i>	<i>hi</i>
9c	<i>cātako 'pi</i>	<i>cātako 'pi</i>	<i>cātakaś ca</i>
10a	<i>atibhāti</i>	<i>abhibhāti</i>	<i>abhibhāti</i>
10d	<i>priya mayā</i>	<i>dayitayā</i>	<i>priya mayā</i>
11c	<i>°kṛṣāvasādyate</i>	<i>°kṛṣāpi sādyate</i>	<i>°kṛṣā ca sādyate</i>
12a	<i>kṛpāpi</i>	<i>kṛpāpi</i>	<i>kṣamāpi</i>
12c	<i>'dya</i>	<i>'dya</i>	<i>ca</i>
13c	<i>vahati</i>	<i>vahati</i>	<i>dravati</i>
13c	<i>kaluṣe jale</i>	<i>kaluṣe jale</i>	<i>kaluṣaṃ jalaṃ</i>
15a	<i>navavārikanair</i>	<i>susugandhitayā</i>	<i>susugandhitayā</i>
	<i>virājitānāṃ</i>	<i>vane jitānāṃ</i>	<i>vane jitānāṃ</i>
15b	<i>°vāta°</i>	<i>°vāyū°</i>	<i>°vāta°</i>
15c	<i>niketanānāṃ</i>	<i>niketakānāṃ</i>	<i>niketanānāṃ</i>
15d	<i>ketakānāṃ</i>	<i>ketakānāṃ</i>	<i>ketanānāṃ</i>
16a	<i>sutarāṃ</i>	<i>sutaruṃ</i>	<i>sutaruṃ</i>
17b	<i>te</i>	<i>yan</i>	<i>vo</i>
17c	<i>avahasyate</i>	<i>apahasyate</i>	<i>avahasyate</i>
17d	<i>nīpatitāsmi ati°</i>	<i>nīpatitāsmi su°</i>	<i>praṇīpatāmi ca</i>
18c	<i>kusumanirīkṣaṇe 'pade</i>	<i>kusumanirīkṣaṇe 'pade</i>	<i>puṣpanirīkṣitāpade</i>
19b	<i>°prakaśitaiḥ</i>	<i>°prahāsitaiḥ</i>	<i>°prahāsitaiḥ</i>

20d	<i>meghāgame</i> <i>priyasakbīś ca</i>	<i>meghāgame</i> <i>priyasakbīś ca</i>	<i>meghāgamam</i> <i>priyasakbī śva°</i>
21c	<i>sādhvībhīr evam uditam</i>	<i>svaṃsvāraveṇa kathitam</i>	–
21d	<i>sadanam</i>	<i>sagrham</i>	–
22a	° <i>vanitā°</i>	° <i>vanitā°</i>	° <i>lalanā°</i>
22b	<i>ālabhya</i>	<i>ālambya</i>	<i>ālabhya</i>

The stanzas are commented on in the same sequence that we find in the *editio princeps*. The following table shows the arrangement of the *Ghaṭakharparakāvya* verses according to the commentaries published until now:<sup>11</sup>

Tārācandra <i>editio princeps</i> <sup>13</sup>	Abhinavagupta	Kuśalamiśra	metre <sup>12</sup>
1	15	1	<i>vaitāliya / sundarī</i>
2	16	2	<i>indravajrā</i>
3	17	3	<i>vasantatilakā</i>
4	18	4	<i>vasantamālikā / aupacchandāsaka / mālabhāriṇī</i>
5	19	5	<i>vasantatilakā</i>
6	1	6	<i>rathoddhatā</i>
7	2	7	<i>rathoddhatā</i>
8	3	8	<i>rathoddhatā</i>
9	4	9	<i>rathoddhatā</i>
10	5	10	<i>rathoddhatā</i>
11	6	11	<i>rathoddhatā</i>
12	7	12	<i>rathoddhatā</i>
13	8	13	<i>puṣpitāgrā</i>
14	9	14	<i>vasantatilakā</i>

11. A more comprehensive synoptical table (but with no information regarding the metre) has been published by Chaudhuri (1953, 54-57). A different sequence of the stanzas can be found for instance in O: st. 1-14 (= *editio princeps* stt. 6-19), st. 15-19 (= *editio princeps* stt. 1-5), st. 20 (= *editio princeps* st. 20), st. 21 (= *editio princeps* st. 22).

12. Information regarding the metres used in the *Ghaṭakharparakāvya* can be found in the anonymous commentary published by Dursch in 1828 (and anonymously reprinted in Kolkata in 1886), in O and in Chaudhuri's *ṭikā* (1953), sometimes with slight differences in the names. All the meters used in this poem are described in Hemacandra's *Chandonuśāsana*. See also Dursch 1828, 47-51 and Parlier 1975, 95.

13. The same order occurs in C<sup>m</sup> and P.

–	–	15	<i>rathoddbhatā</i>
15	10	16	<i>vasantamālikā /</i> <i>aupacchandāsaka /</i> <i>mālabhāriṇī</i>
16	11	17	<i>upajāti</i>
17	12	18	<i>drutavilambita</i>
18	13	19	<i>aupacchandāsaka</i>
19	14	20	<i>vaitālīya / sundarī</i>
20	20	22	<i>vasantatilakā</i>
21	–	21	<i>vasantatilakā</i>
22	21	23	<i>vasantatilakā</i>

C and Ph do not contain, and consequently do not comment on, the following *rathoddbhatā* (st. 15 in Kuśalamiśra's recension, st. 9 in Śāntisūri's recension<sup>14</sup> and st. 21 in the edition of Sharma and Sharma):

*kokilābbramarakokakūjite*  
*manmathena sakale jane jite*<sup>15</sup> |  
*nirgato 'si śaṭha māsi mādhave*  
*nopayāsi sayite 'pi*<sup>16</sup> *mādhave* ||<sup>17</sup>

14. Note that in Śāntisūri's commentary, stanzas 18 and 19 are inverted, while stanza 21 is totally absent. See Katre 1948, 195-197.

15. *sakale jane jite* Sharma and Sharma 1975 ] *sakale 'pi kū jite* according to Kuśalamiśra

16. *'pi* Sharma and Sharma 1975 ] *'dya* according to Kuśalamiśra

17. Despite the fact that the first *pāda* of the stanza that is copied in the manuscript is *kokilāsv anavakokakūjite*, the commentary by Kuśalamiśra presupposes the apparently hypermetrical/unmetrical reading *kokilāśvanavamakokakūjite*, exhibiting the pattern S|S|||S|S|S instead of S|S|||S|S|. Kuśalamiśra's commentary is quoted here with slight changes from Slaje's edition (1993, 93, cf. also p. 92, which contains the reproduction of the manuscript used):

he **śaṭha** |  
priyaṃ vakti puro 'nyatra vipriyaṃ kurute bhṛśam |  
yuktyāparādhaçeṣṭas tu śaṭho 'sau kathito budhaiḥ ||<sup>a</sup>  
tvaṃ **mādhave māsi** | vaiśākhē mādhave rādha ity amaraḥ<sup>b</sup> | **nirgato 'si** | akarmakatvāt karmābhāvaḥ | kva sati ? **manmathena** kāmēna **sakale** sampūrṇe **'pi** janair iti śeṣaḥ | **kū** iti pādapūraṇe 'vadhāraṇe vā | **jite** sati |

kūhakāracakārādyāḥ pādapūrṇe prakīrtitāḥ ||

iti dharaṇiḥ<sup>c</sup> | evaṃ kūs ca tathā nūnaṃ hi syād avadhāraṇe khalu iti vaijayanā<sup>d</sup> | **sakale jane jite** ity api pāṭho 'doṣaḥ | kathaṃbhūte mādhave ? **kokileti kokilāsu** (*kokilāsu* MS ] *kokilāsu satīsu* ed.) anyabhṛtāsu satīsu, **anavamaṃ** ślāghyaṃ jīrṇaṃ vā **kokānāṃ** cakravākānāṃ **kūjitaṃ** (*kūjitaṃ* em. Isaacson ] *kūjitaḥ* ed.) śabdo yatra tat tasmīn | athavā – **kokilābhir** hetubhiḥ **su** (*su* em. Slaje ] *deest* in MS) sutarāṃ **anavamaṃ** ślāghyaṃ **kokakūjitaṃ** (*anavamaṃ ślāghyaṃ kokakūjitaṃ* em. Isaacson ] *anavamaślāghyakokakūjite* ed.) yatreti | kokilāśv anavameti (*kokilāśv anavameti* em. Slaje ] *kokilāścanavaveti* MS) pāṭhe **kokilābhir āsu** śighram **anavamaṃ** (*anavamaṃ* em. Isaacson ] *anavama*<sup>e</sup>

## 2. *About the Manuscripts*

1. In C, the stanzas of the poem are embedded in the commentary. Each page of the manuscript is divided into three parts; the central lines contain one or two verses of the poem, which, unavoidably, are not always in strict correspondence with their comments, which are written in the other two writing areas, above and below them. This layout, called *tripāṭha*, is not rare and can also be found in other modern manuscripts of northern Indian origin.<sup>18</sup> A high-quality colour reproduction of C, along with a detailed description authored by Charles Li, Daniele Cuneo and Camillo Formigatti, is available online (<http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-02418/1>) (last accessed 10 April 2016). While I refer the reader to this description for more details on the manuscript, here I will limit my observations to two main remarks.

The first concerns the final colophon, which provides the reader with information about the name of the copyist, the date of the manuscript, and the reasons for its copying:

*saṃvat 1864 śakabḥ 1729 āśvina[6r.]vadi • 3 śanivāsare lipikṛtā aṣṭavaṃśasārasvataśaṃ-  
dajñātīyena brāhmaṇena motirāmeṇa putrasya paṭhanārtham*

The reading °śaṃḍa° is slightly uncertain. Considering that the small oblique sign written above the *akṣara śa*, and which I have rendered as an *anusvāra*, could also be interpreted either as the sign for the vowel *e* (although this vowel is usually written more clearly in this manuscript) or as a stroke used to cancel a previous, barely visible *anusvāra*, it is also possible to read the two *akṣaras* as °śeḍa° (as Li–Cuneo–Formigatti do) or even °śaḍa°. In any case, the reading °śaṃḍa° is probably right since the word *śaṃḍa/śaṇḍa/śaṇḍa* is attested with the meaning of ‘group’ in compounds containing a family name (cf. Pingree 1993, 677). The word °jñātīyena is a synonym of °jātīyena.<sup>19</sup> The text can be tentatively translated as follows:

ed.) **kokakūjitaṃ** yatreti tasmin | **adya** meghāgame | **mādhave** kṛṣṇe śayite sati | tvam **nopayāsi**  
nāgacchasi | māyā lakṣmyā dhavaḥ paṭih **mādhavas** tasmin | indirā lokamātā mā ity amaraḥ<sup>e</sup> | ṣoḍaśa-  
pado ’yam | atrāpi rathoddhatā cchandaḥ ||

<sup>a</sup> Cf. Rudrabhaṭṭa’s *Śṛṅgāratilaka* 1.27, where *pādas* cd run as follows: *jñātāparādhaceṣṭas’ ca kuṭi-  
lo ’sau śatbo yathā* <sup>b</sup> = *Amarakośa* 1.4.16a <sup>c</sup> Cf. *Dharaṇikośa* 157 <sup>d</sup> Untraced in Yādavaprakāśa’s  
*Vaijayantī* <sup>e</sup> = *Amarakośa* 1.1.29a

18. Cf., e.g., codex 3.7.39 of Tucci’s collection (National Library, Rome), which contains the *Pa-  
ramārthastava* by Nāgārjuna and an anonymous commentary.

19. Both *jātīya* and *jñātīya* occur at the end of compounds with the meaning of ‘belonging to’  
(cf. e.g. Fleming 2010, 237, n. 68 and 240, line 7; Sircar 1966, 134, 136, 339).



In order for [his] son to read, the Brāhmaṇa Motīrāma, belonging to the Sārasvata group, [in particular] to [the sub-group of] the Aṣṭavaṃśa, has copied [this manuscript] on Saturday the third, in the dark half of the month of Āśvin [in the Vikrama] year 1864, [in the] Śaka [year] 1729.

The date is verified as Saturday, 3 October 1807 CE.<sup>20</sup>

The second remark concerns a peculiarity of the copyist. He seems to be uncertain about the quality and correctness of his own work or, less likely, of the exemplar he was copying. The line “May good people forgive mistakes [I have] done with [my] hand [i.e., while copying]” is repeated thrice. The first occurrence is embedded in the text of the commentary, the other two written in the margins:<sup>21</sup>

[1v<sub>12</sub> after comm. on st. 2] *karakṣatam* (sic) *aparādham kṣantum arhanti santah* |  
 [2v<sub>bm</sub>] *karakṣtam aparādham kṣantum arhanti santah* =  
 [3r<sub>lm</sub>] *karakatam* (sic) *aparādham kṣantum arhanti santah* ||

At present, we cannot be absolutely certain that these are Motīrāma’s own words, even if it is probable. Statements of this kind are usually found at the end of a manuscript, and their repeated occurrence in the middle of the text is rather odd. It is also possible that these words, which for instance can be found verbatim at the end of the ninth chapter of the *Sūksmāgama* and at the end of the *Sabhāparvan* of the *Mahābhārata*, were present in Motīrāma’s exemplar (maybe written in the margins), which he faithfully copied. We could also speculate that, while copying, he realized that something was not clearly understandable. It is worth noting, however, that at the three points at which this Mālinī *pāda* occurs, the text is actually not particularly problematic, or, to put it differently, no more problematic than in other cases.

The first occurrence of this *pāda* is immediately after the commentary on the second stanza, just before the beginning of the explanation of stanza 3. In this portion of the text, C contains one potential problem: the words *adya adbhunā nīśāmukhāni candravanti śaṣiyuktāni tat*, which occur in the commentary on st. 2. I have emended this phrase to *adya adbhunā nīśāmukhāni na candravanti śaṣiyuktāni na*, based both on the reading of the *mūlapāṭha* (st. 2b: *nīśāmukhāny adya na candravanti*) and on the expected meaning of the sentence: “Now”, at present, “the twilights do not shine by the moonlight”, [i.e.] are not connected with the

20. Another manuscript copied by Motīrāma, a codex of the *Jātakapaddhati* by Keśavaivaṃśa, is kept at the Harvard University Library (MS No. 95 = Poleman 1938, 258, item 5192); cf. Pingree 1981, 64.

21. Fol. 2v contains stanzas 5 to 7 and their commentary, fol. 3r stanzas 8 to 10 and their commentary.

moon', though I must admit that the position of the second *na* at the end of a prose sentence is unusual (*na candravanti na śaśiyuktāni* would be better). The word *tat* is in any case meaningless in this position and is likely a mistake.

2. Ph also contains both the verses and the corresponding commentary. The latter immediately follows the verse to which it refers, so there is no possibility of confusion. At the end of each verse and of each portion of the commentary, the verse number is placed between two *daṇḍas*. Most of the numbers from fol. 1r to fol. 2v (stt. 1-8) are followed by the syllable *cha*, which is followed in turn by two *daṇḍas* (for instance: || 3 || *cha* ||, fol. 1v<sub>2</sub> and 1v<sub>10</sub>; || 4 || *cha* ||, fol. 1v<sub>11</sub> and fol. 2r<sub>3</sub>). The syllable *cha* is repeated as a line filler after the end of the commentary on verse 2 (fol. 1r, last line) and at the end of the work (fol. 5v<sub>4</sub>). However, starting with the commentary on stanza 10 (fol. 3r), the syllable *cha* is no longer used; the commentaries are always introduced by the word *ṭikā*, followed in turn by two *daṇḍas*, the only exception being the commentary on st. 16 (fol. 4r<sub>13</sub>), which has only the number; starting with stanza 12 (fol. 3v), the verses are introduced by the word *śloka* (without case ending), followed by two *daṇḍas*. There are no appreciable differences in the *ductus*: the change of style between fols. 1r-2v and fols. 3r-5v does not necessarily reflect the work of a different copyist, although we cannot completely rule out this possibility.

The copyist of this manuscript was not particularly accurate. His errors fall into two main categories:

A) Simple mistakes due to orthographical inaccuracy, including haplography and dittography, as well as the omission or substitution of *akṣaras* (consonants or vowels): for instance, *ṣaṣṭha°* for *ṣaṣṭha°* (ad st. 1), *°bhayā* for *°bhayād* (st. 2a), *gacchaṃti* for *gacchaṃti* (ad st. 2), *athāvā* for *athavā* (ad st. 3), *nabhāṃtarikṣaṃ* for *nabhomaṃtarikṣaṃ* (sic for *nabho ṅtarikṣaṃ*, ad st. 3), *nageṣugeṣu* for *nageṣu* (ad st. 4), *paridhira°* for *paridhira°* (ad st. 4), *jaladā* for *jaladāḥ* (st. 5c), *ra* for *rater* (ad st. 5), *ādhare* for *ādhāre* (ad st. 6), *āgatā* for *āgatāḥ* (ad st. 7), *ādate* for *ādatte* (ad st. 8), *ki* for *kiṃ* (ad st. 8), *va* for *tava* (ad st. 8), *nilā°* for *nilā°* (ad st. 10), *kalāpina* for *kalāpinaḥ* (st. 11a), *bhavaṃtiṃ* for *bhavaṃti* (ad st. 11), *°patitālā°* for *°patitāla°* (st. 12b), *jahyā* for *jahyāṃ* (ad st. 14), *°mivāsā°* for *°nivāsā°* (st. 16b), *vanāṃ* for *vanānāṃ* (st. 16c), *bhaṃvataṃ* for *bhavaṃtaṃ* (ad st. 16), *śirovanamṭāsmi* for *śirovanatāsmi* (st. 17a), *vtava* for *tava* (ad st. 17), *vitāsmi* for *vinatāsmi* (st. 18a), *pado* for *pade* (sic for *°pade*, st. 18c), *tipā°* for *priyā°* (st. 20d), *sādhvirir* for *sādhvībhīr* (st. 21c) and *mena* for *yena* (st. 22c).

B) Metatheses (these are usually corrected later): for instance, *cinitaṃ* for *nicitaṃ* (fol. 1r, ad st. 1), *saran* for *rasan* (fol. 1v, ad st. 3), *svanabhodaṃdhara°* for *svanadaṃbhodhara°* (fol. 2r, ad st. 4), *yadito* for *dayito* (fol. 2v, ad st. 7), *thaṃka* for *kathaṃ* (fol. 2v, ad st. 7), *ghanacasi* for *na gachasi* (sic for *na gachasi*, fol. 2v<sub>12</sub>,

*ad st. 8*), *kapālāni* for *kalāpāni* (fol. 3r<sub>13</sub>, *ad st. 11*), *hasa* for *saha* (fol. 3v<sub>5</sub>, *ad st. 12*), *laja* for *jala* (fol. 4r<sub>8</sub>, *ad st. 15*) and *anuktāra* for *anuraktā* (fol. 5v<sub>1</sub>, *ad st. 22*).

A third kind of mistake is not necessarily the fault of the copyist, since it might reflect – more plausibly than in the previous instances – problems in the exemplar he used. This is the case of the omissions, which include: a) the absence of some expected words in the commentary (just to quote two examples: *mayūrāḥ* after *śikhino*, *ad st. 2*, and *kṣiptaṃ* after *ārpitaṃ*, *ad st. 4*);<sup>22</sup> b) the absence of the explanation of some words of the *mūlapāṭha* (e.g. the commentary on the compound *gambhīramegharasitavyathitā* in st. 14c which, while present in C, is completely absent here); and also c) the complete absence of the commentary on stanza 21 (some words that, according to C, would form part of the commentary on this stanza in Ph are considered to be the *avataraṇikā* to st. 22).

Compared to C, Ph, which attributes the work to a *kavi* called Ghaṭakharpara, presents a much simpler colophon: *iti śrīghaṭakharparakavinā viracitaṃ ghaṭakharparakāvyaṃ samāptaṃ || śrīkālābhairavāya namaḥ || śrīrāmamaṇḍrāya namaḥ || śrībīṇḍuvamādhavāya namaḥ || cha || cha || cha || cha || cha || cha || cha || cha || cha ||*

The manuscript is undated, but a codicological and paleographic investigation confirms that it was produced in northern India between 1700 and 1850, as is also suggested in the above-mentioned online description.

### 3. Editorial Policy

1. Despite the fact that the work contained in C and Ph is clearly the same, the collation of these two manuscripts shows that during its transmission, the text underwent changes to the extent that some sentences were entirely reformulated. The differences between C and Ph are indeed remarkable in many places, especially in the second half of the work, starting with stanza nine.<sup>23</sup> While this is not a rare situation in *kāvya* commentarial literature, it could have stemmed from various reasons. We could assume, for example, that one exemplar in the line of transmission of C or Ph was damaged, especially in the second part, and therefore hardly

22. It is worth noting that this kind of omission occurs also in C, but more rarely; for instance, *āśritā* for *sevītāśritā* (*ad st. 3*), *kalāpīnaḥ* for *kalāpīnaḥ śikhīnaḥ* (*ad st. 11*) and *kṛpāpi* for *kṛpāpi dayāpi* (*ad st. 12*). It is possible that in these cases Ph has preserved the original reading, even though according to the policy adopted here (see below § 3) these readings have not been accepted in the main text.

23. The differences with C are sometimes so strong that one could even suspect that some sentences are conflated from another commentary (cf. e.g. the gloss *tulyāḥ kurvanti*, *ad st. 20*), or that one could produce a different, independent commentary using Ph (cf. the comm. *ad stt. 17 and 19*).

legible, and that someone had intended to fill the gaps. This hypothesis cannot be ruled out entirely, although perhaps it is not appropriate to extend it to all cases, especially since the filling of lacunas is not a common behaviour among copyists, who, in the case of illegible *akṣaras* or broken parts of manuscripts, usually tend to leave blank spaces. The differences between C and Ph – sometimes small, other times more significant – are found throughout the work, in virtually every sentence. These differences, which involve simple omissions, the use of synonyms and even the rewording of entire sentences, often heavily affect the number of syllables. This suggests that changes in the wording are in most cases intentional, and have probably not been produced with the aim of filling small gaps or ‘restoring’ a readable text, much less the original one. Rather, it would seem that this brief commentary was conceived and used as a simple tool for reading the poem, a very basic instrument for didactic purposes, the authorship of which was not considered very rigidly. It was therefore regarded as a fluid text that could have been changed with a certain nonchalance, adhering (from the perspective of those who made the changes) to the spirit rather than the letter of the text.

There are several instances in which one word is rendered with a synonym or an equivalent expression: for example, 1) the verb *nadanti* (st. 2c) is explained with *vādam kurvaṃti* in C and with *śabdaṃti* in Ph; 2) sometimes the interrogative *kathaṃ* in C appears as *kiṃ* in Ph (e.g., *ad st. 3* [*kathambhūta* in C, *kiṃbhūta* in Ph] and *ad st. 14*); 3) in Ph the reading *ananto ’parimitaḥ* (em. ] *anato parimitaḥ*) in the commentary on st. 5 has a parallel in C with the equivalent expression *anamto ’parimānaḥ*; 4) in the commentary on st. 12, the word *varṣāsu* of C corresponds to the compound *varṣākāle* of Ph; 5) in the commentary on st. 13, the reading *āgatya na sambhāvayasi* of Ph has a parallel with the words *nāgatya sambhāvayasi* of C; 6) also *ad st. 13*, *api ca* in C corresponds to *kiṃ tu* in Ph; 7) the word *samavekṣya* of st. 19c is explained with *dṛṣtvā* in C and with *avalokya* in Ph.

In many cases C and Ph show, respectively, a more or a slightly more elaborate exegesis, while remaining substantially in agreement. Here are some examples: 1) in the last sentence of the commentary on the first stanza, Ph introduces the *dva-ndva* compound *sūryamṛgāṅkau* (with the wrong reading *suryamṛgāṅkau*) that is absent from C: *tathā ravicandrāv api nopalakṣitau sūryamṛgāṅkau meghair ācchāditatvān na dṛṣtau*, ‘In the same way, “not even the sun and the moon are discerned”, [i.e.] the sun and the deer-marked are not perceived (/[i.e., they] are not seen) since they are concealed by the clouds’; 2) similarly, in the explanation of the compound *navāmbumattāḥ* in st. 2c, Ph introduces the word *mattāḥ*, which is absent from C: *navāmbumattā nūtanajalena mattā* (em. ] *matāḥ*) *hṛṣtāḥ*, ‘“crazy for the fresh water”, [i.e.] crazy for, rejoicing in the new water’; 3) the commentary on the compound *meghāgame* of st. 2d, which in Ph is *meghāgame meghānām āgamas* (em. ] *āgame*) *tasmin varṣākāle*, is shortened in C: *meghāgame ’rthād* (em. ] *rthāt*

1) *varṣākāle*, “when the clouds arrive”, that is to say, during the rainy season; 4) the explanation of st. 10b, which in C is *na kevalam nīlaśaṣpam atibhāty api ca cātakaḥ pakṣivīśeṣaḥ | amalam malarahitaṃ nirmalam iti jāvat | vāri jalam vindati prāpnoti |*, in Ph runs as follows: *na kevalam nīlaśaṣpam bhāty api ca* (em. ] *api cātako pi vāri udakam viṃdati apekṣate* |; 5) in the commentary on st. 12, the words *alakāntāḥ kuṭilakeśāntā yasyāḥ sā* in C, in P are *alakāntā* (em. ] *alakāntā amṭāḥ*) *sā pāṃḍugadapatitālakāntā tayā | kuṭilakeśāṃtayety arthaḥ*; 6) in the commentary on st. 13, Ph preserves the word order of the *mūla* text with the reading *kim iti māṃ* instead of *māṃ kim iti* of C; 7) the words *kusumitāni kuṭajapuspaviśeṣāni yeṣu tāni kusumitakuṭajāni teṣu* in C (*ad st. 13*) correspond to *kusumavaṃtaḥ kuṭajāḥ yeṣu tāni teṣu* in Ph; 8) the commentary on the compound *priyaviyogaśokadāham* (st. 14d), which in C is *priyo vallabhas tasya viyogo virahas tena jātaḥ* (em. ] *jāvaḥ*) *śokas tasya dāham*, is simply *vallabhavirahajātaṃ duḥkham* in Ph; 9) the commentary on st. 14a, which in C is *keṣu satsu mārgeṣu pathiṣu | kathambbhūteṣu vināṣiteṣu vināśam prāpīteṣu | kena meghasalilena meghānām salilam tena*, in Ph is *keṣu satsu mārgeṣu saraṇiṣu meghasalilena vināśam prāpīteṣu satsu*; 10) the reading of st. 15a is *navavārikanair virājītānām* in C and *susugandhatayā virājītānām* in Ph; the commentary in the latter, however, seems to address the reading of C: *virājītānām viśeṣādīptim prāpitānām | kayā susugandhatayā* (em. ] *sasugamṭayā*) | *kaiḥ navavārikanaiḥ*; 11) in C the commentary on the compound *kāmanivāsasarja* in st. 16b is *nivāsa āśrayaḥ | kasya kāmasya | nivāsaḥ sa cāsau sarjaś ca | sarjo vṛkṣaviśeṣaḥ*, and in Ph is *kāmasya nivāsabhūtasarjo nāma kaścid vṛkṣaviśeṣaḥ*.

There are a few cases in which C and Ph give a different interpretation. For instance, the word *vitāram* (st. 3a) is explained as a locative *bahuvrīhi* in C (*vigatās tārās tārakā yatra tat*) and as an ablative *bahuvrīhi* in Ph (*vigatās tārā yasmāt*). Other instances can be seen in the commentary on st. 12d: *anyac ca tvadguṇasmaranam eva pāti tām tajjīvanopāyam ity arthaḥ* (C), *tām eva tu tvadguṇasmaranam pāti nānyo jīvanopāya ity arthaḥ* (Ph); in the commentary on st. 17: *kaiḥ kusumaiḥ* (em. ] *kusumaur*) | *atas taiḥ tava taror mūle* (em. ] *mūlai*) *nīpatitāsmi | ko bhīprāyaḥ – prāvṛṣi viraho duḥsaho bhavati* (C), *yatas te nīpatitāsti* (*sic* for *nīpatitāsmi*) *katham-bhūtasya atiduprasahasya virahinībhir nirīkṣitum āśakyasya | ko rthaḥ – kuṭajāḥ prāvṛṣi duḥsaho bhavātīti* (Ph); and in the commentary on st. 18a: *yathā he taruvara nīpa kadamba te tava sadā sarvadā vinatāsmi praṇatāsmi aham | evaṃ vijñāyate tvayā |* (C), *yathā he taruvara nīpa kadamba tava sarvadā vinatāsmi mayaiṃ vijñāyate |* (Ph).

Both C and Ph contain sentences that are missing in the other manuscript. For instance, the following two short quotations from the *Dhātupāṭha* by Pāṇini are present in C, but absent from Ph: *rada vilekhane* (= *Dhātupāṭha* 1.55), *ad st. 1*, and *dru gatau ity asya dhātoḥ* (cf. *Dhātupāṭha* 1.1095), *ad st. 2*. Ph, in turn, quotes *Amarakośa* 1.4.4a *ad st. 3*: *nīśā nīśīthinī rātrir ity amaraḥ*, and provides the etymol-

ogy of *pannaga* in the commentary on st. 4: *padbhyām na gacchatīte pamnnagāḥ*, which should likely be corrected to *padbhyām na gacchantīti pannagāḥ*; both are missing from C.

In all of the above cases, the variants of C and Ph are equally plausible and one cannot determine in advance which of the two reflects the original version. However, the collation of the manuscripts shows that C is more balanced and complete in general (as seen above, in Ph some terms and st. 21 are not discussed at all). In fact, some readings of C seem to be more consistent with the context; e.g. 1) the reading *ity amarah* instead of *ity arīḥ* (*ad st. 2*) after the quote of *Amarakośa* 2.5.23cd, or 2) the reading *ha iti kaṣṭam* instead of *iti yāvāt* (*ad st. 7*), the latter reading being plausible but the *ha* being present in the *mūla*; 3) the explanation of *śikhigaṇa* in st. 10c, which in C takes the form of the compound *mayūrasamūhaḥ* while the repetition of the word *gaṇa* in the Ph's explanation *mayūragāṇaḥ* is a bit suspicious.

These considerations, and the fact that C generally has a more complete text, led me to choose it as the basis of this edition. Although we cannot rule out that in some cases Ph may contain the original version, and that the reading of C is secondary, the readings of Ph have been adopted only when C is patently or very plausibly incorrect. As usually happens, there are cases in which the two manuscripts each have evident mistakes (typos and transmissional errors); consequently, from time to time I have adopted the most correct reading.

Here are some instances in which Ph offers better readings than C, and we can assume that the text in C is corrupt: *meghaḥ* instead of *megha* (*ad st. 3*); *etat sarvaṃ proṣitapramadayocyate* instead of *etat sarvaṃ proṣitapramadayedam ucyate* (*ad st. 3*), the presence of *idam* being a mistake that probably occurred under the influence of st. 6d; *ca te* instead of *cale* (*ad st. 4*); *atyadbhuta°* instead of *atyudbhūta°* (*ad st. 4*), the first being the reading of the *mūla* text; *chādite* instead of *chadite* (st. 6a), which is *contra metrum*; *sati* instead of *ti* (*ad st. 6*); *haṃtuṃ*, also present in the *mūlapāṭha*, instead of *hetuṃ* (*ad st. 6*); *mārayisyatha* instead of *mārayisyata* (st. 7d); *adya* instead of *atha* (*ad st. 8*); *vadhūḥ* instead of *vadhū* (*ad st. 8*); *san* instead of *sa ca* (*ad st. 9*); *duḥsahenety* instead of *duḥsabatety* (*ad st. 11*); *pratibhānty adya* instead of *pratibhāntīha* (st. 15d), which while metrically plausible is not supported by the commentary in either C or Ph; *visṛjeyaṃ* instead of *visṛjehaṃ* (*ad st. 18*); *upaśobhitāṃ* instead of *avaśobhitāṃ* (st. 19a).

In the following cases, it is C that offers better readings than those of Ph, which are likely corrupt: *garjana°* instead of *gartaddhana°* (*ad st. 2*), *yaḥ* instead of *ta* (*ad st. 3*), *taḍitā* instead of *taḍitaṃ* (*ad st. 4*), *kīḍṛśāni* instead of *yāni* (*ad st. 5*), *avalambya* instead of *avalamḍhya* (st. 7a and comm.), *ca cātako* instead of the unmetrical *tathā ca* (st. 10b), *durdhareṇa* instead of *durdureṇa* (st. 11d and comm.), *adya asmin* instead of *yasmin* (*ad st. 11*), *śīlaṃ* instead of *sālaṃ* (*ad st. 11*), *yathā* instead of *yā* (*ad st. 15*), *yat* instead of *ya* (st. 16a), *yatas* instead of *yas* (*ad st. 18*).



Emendations and conjectures are limited to those cases in which both manuscripts are apparently wrong. One instance has been discussed above (cf. § 1.1). In three cases, the conjecture is the result of the combination of the readings (or part of the readings) of both C and Ph, assuming that at those points both manuscripts transmit a partly corrupted text. For instance: 1) the conjecture *ad st. 5: utkaṅṭhayanty utkaṅṭhitān kurvanti* for *utkaṅṭhitān kurvanti* in C and *utkaṅṭhayamti* in Ph; 2) the conjecture *ad st. 16: netrotsavakāraṇāni sarjapuṣpāṇi bhavantīty arthaḥ* for *netrotsavakāraṇāni bhavantīty arthaḥ* in C and *netrotsavaś cāsi yūnām || netrotsavaṃ karoṣīty arthaḥ || ko rthaḥ || varṣākāle sarjapuṣpāṇi bhavamtīti bhāvaḥ* in Ph; and 3) the conjecture *ad st. 20: sendrāyudhāmbudharagarjitadurdineṣu saśakracāpajaladās tadgarjitāni yeṣu tāni* for *sendrāyudhāmbudharagarjitadurdineṣu saśakracāpajaladas tani* (sic) in C and *sendrāyudho aṃbudharaḥ tadgarjitenā* in Ph. The rationale behind my choices will be clear from the context and by consulting the apparatus.

2. To facilitate the reading of the text, the sandhi, both internal and external, has usually, but not always, been standardized (in the footnotes the text is reproduced as it appears in the manuscripts); the orthography of some words has been normalized (e.g., *pāṃsula* for *pāṃśula* [*ad st. 8*], *durbalā* for *durvalā* [*ad st. 11*], *bāṇā* for *vāṇā* [*ad st. 14*]); the punctuation, which is certainly not authorial and which differs significantly between the two codices, has been silently modified according to the most plausible interpretation. Question marks have been inserted; commas and em rules have sometimes been used. For all the other punctuation marks the traditional *daṇḍas* have been retained. All other changes have been recorded in the footnotes.

Stanzas of the poem have been printed in bold type. Words in bold type in the commentary correspond to *pratikas* or to words of the main text.

To facilitate the consultation of the original manuscripts, references to page numbers – and in case of C, where the commentary can precede the *mūlapāṭha*, also to line numbers – have been placed within square brackets (for C) or parentheses (for Ph). Line numbers are subscript.

A non-annotated translation of the poem, which mirrors the interpretation by Tārācandra, is included at the end of the paper.

4. *Sigla and Symbols Used in the Apparatus*

ac	<i>ante correctionem</i>
	bottom margin
<sup>bm</sup> C	Cambridge (UK), CUL Add. 2418
C <sup>m</sup>	Cambridge (UK), CUL Add. 2454
conj.	conjecture
<i>deest</i>	absent
E	<i>editio princeps</i> (see Dursch 1828)
em.	emendation
	left margin
<sup>lm</sup> O	Oxford, Bodleian Library MS. Stein Or. d. 74.iii [only the most important differences from the <i>mūlapāṭha</i> have been recorded in the apparatus]
P	MS of the <i>Ghāṭakharṣarakāvya</i> and of a <i>Ghāṭakarparaṭippaṇikā</i> belonging to the Mahes[h] Raj Pant family collection, fols. 2-6 [only the most important differences from the <i>mūlapāṭha</i> have been recorded in the apparatus; fol. 1, which contains stt. 1-2, is missing]
<sup>pc</sup>	<i>post correctionem</i>
Ph	Philadelphia, UPenn MS Coll. 390, Item 1503
<sup>ppc</sup>	<i>post post correctionem</i>
<i>r</i>	<i>recto</i>
	right margin
<sup>rm</sup>	upper margin
<sup>um</sup>	
<i>v</i>	<i>verso</i>
vivṛti	Abhinavagupta's <i>vivṛti</i>
(?)	unreadable (usually cancelled) <i>akṣara</i>
[...]	contain foliation (pages and lines) in C
(...)	contain foliation (only pages) in Ph
◇	separates the commentary on different lemmas within the same compound or series of words that are graphically connected



## 5. Text

[1v.] (1r) || śrīgaṇeśāya namaḥ || oṃ

oṃ C ] deest in Ph

[1v.] **nicitaṃ kham upetya nīradaiḥ**  
**priyahīnāhṛdayāvanīradaiḥ |**  
**salilair nihitaṃ rajaḥ kṣitau**  
**ravicandrāv api nopalakṣitau || 1 ||**

**1b** *priyahīnā*<sup>o</sup> C Ph E C<sup>m</sup> ] *priyahīnā*<sup>o</sup> vivṛti (*contra metrum*) ◊ °*radaiḥ* C Ph<sup>pc</sup> E C<sup>m</sup> vivṛti ] °*daiḥ* Ph<sup>ac</sup> **1c** *salilair* C<sup>pc</sup> Ph E C<sup>m</sup> vivṛti ] *salilai* C<sup>ac</sup> ◊ *nihitaṃ* C Ph E C<sup>m</sup> ] *vihataṃ* O vivṛti **1d** *nopalakṣitau* C Ph E vivṛti ] *lakṣitau* C<sup>m</sup>

[1v.] **proṣitapramadayedam ucyaṭa**<sup>a</sup> iti<sup>a</sup> ṣaṣṭhaslokenānvayaḥ<sup>2</sup> | **proṣita-**  
**pramadayā** videśagatabhartṛkayā sa[1v.]khyā agrata **idaṃ** nicitaṃ<sup>3</sup> ityādi va-  
kṣyamāṇaṃ **cocyate** | he **sakhi**<sup>b</sup> | kīdṛśī<sup>4</sup> ? **kundasamānadanti**<sup>c</sup>, kundapuṣpasa-  
mānā<sup>5</sup> dantā yasyāḥ<sup>6</sup> [1v.] sā | tasyāḥ<sup>7</sup> sambodhanam<sup>d</sup> ||

**nicitaṃ**<sup>8</sup> vyāptam ācchannaṃ<sup>9</sup> **kham** ākāśam | kaiḥ ? **nīradaiḥ** | kiṃbhūtaiḥ<sup>10</sup> ?  
**priyahīnāhṛdayāvanīradaiḥ**, pri[1v.]yeṇa vallabhena hīnā rahitā<sup>11</sup> tasyā hṛ-  
dayaṃ cittaṃ tad eva avanī<sup>12</sup> bhūmis tāṃ radanti ye taiḥ | tasyā<sup>13</sup> manovidārakair<sup>14</sup>  
ity arthaḥ | rada vi[1v.]lekhane<sup>15</sup> e | kiṃ kṛtvā nicitaṃ ? **upetyā**gatyā | tathā **salilair**  
jalair **nihitam** sthāpitam | kiṃ tat ? **rajo** dhūliḥ | kasyām ? **kṣitau** bhūmau |  
ta[1v.]thā **ravicandrāv api nopalakṣitau**<sup>16</sup> meghair ācchāditatvān<sup>17</sup> na dṛṣṭau ||  
1 ||

<sup>a</sup>Cf. below st. 6d <sup>b</sup>Cf. below st. 14d <sup>c</sup>Cf. below st. 2d <sup>d</sup>Cf. *Gūḍhārthadīpikā ad*  
st. 2: *he kundasamānadanti | kundānāṃ mukuleneti śeṣaḥ | samānā dantā yasyāḥ*  
*sā | tasyāḥ sambodhanaṃ* (ed. p. 69) <sup>e</sup>*Dhātupāṭha* 1.55; cit. also in *Gūḍhārthadīpi-*  
*kā ad* st. 1 and in the anonymous commentary published by Dursch

<sup>1</sup>iti C<sup>pc</sup> Ph ] in C the reading *ante correctionem* is not easily readable <sup>2</sup>*ṣaṣṭha*<sup>o</sup>  
em. ] *ṣaṣṭā*<sup>o</sup> C Ph <sup>3</sup>*nicitaṃ* C<sup>pc</sup> Ph ] *nicitaṃ* C<sup>ac</sup> <sup>4</sup>*kīdṛśī* em. Isaacson ] *kīdṛśī* C  
Ph <sup>5</sup>*puṣpa*<sup>o</sup> Ph ] °*puṣpavat* C <sup>6</sup>*yasyāḥ* C ] *yasyā* Ph <sup>7</sup>*tasyāḥ* Ph ] *tasyā* C <sup>8</sup>*nicita-*  
*taṃ* C Ph<sup>pc</sup> ] *cinitaṃ* Ph<sup>ac</sup> <sup>9</sup>*ācchannaṃ* em. ] *āchannaṃ* C Ph <sup>10</sup>*kiṃbhūtaiḥ* Ph ]  
*kiṃbhūtaiḥ nīradaiḥ* C <sup>11</sup>*rahitā* em. ] *priyahīnā* C; *rahitās* Ph <sup>12</sup>*avanī* em. ] *ava-*  
*nir* C; *avanīr* Ph <sup>13</sup>*ye taiḥ | tasyā* conj. ] *tāsa* C; *virayaṃtī* (sic for *vidārayanti* ?) *te*  
*tāsāṃ* Ph <sup>14</sup>*vidārakair* C ] °*bāarakair* Ph <sup>15</sup>*rada vilekhane* C ] *deest* in Ph <sup>16</sup>*nopa-*  
*lakṣitau* C ] *nopalakṣitau suryamṛgāṃkau* Ph <sup>17</sup>*ācchāditatvān* C ] *āchāditatvān* Ph

[1<sub>8</sub>] **haṃsā nadanmeghabhayād dravanti**  
**niśāmukhāny adya na candravanti |**  
**navāmbumattāḥ śikhino nadanti**  
**meghāgame kundasamānadanti || 2 ||**

**2a** °bhayād C E C<sup>m</sup> vivṛti ] °bhayā Ph **2b** candravanti C Ph E vivṛti ] *candra-*  
*vaṃti* C<sup>m</sup> **2c** nadanti C E O vivṛti ] *gadaṃti* Ph; *daṃnati* C<sup>m</sup>

[1<sub>6</sub>] he **kundasamānadanti** | tathā **haṃsās** cakraṅgā **dravanti** gacchan[1<sub>9</sub>]  
 ti<sup>1</sup> | dru gatau<sup>a</sup> ity asya dhātoḥ |<sup>2</sup> kasmāt<sup>3</sup> ? **nadanmeghabhayād**<sup>4</sup> garjana-  
 sādhasāt<sup>5</sup> | **adya** adhunā **niśāmukhāni na**<sup>6</sup> **candravanti** śaśiyu[1<sub>10</sub>]ktāni<sup>7</sup> na  
 |<sup>8</sup> tathā **śikhino** mayūrā<sup>9</sup> **nadanti** vādaṃ kurvanti<sup>10</sup> | katham̐bhūtāḥ ? **navāmbu-**  
**mattā** nūtanajalena hṛṣṭāḥ<sup>11</sup> | etat<sup>12</sup> sarvaṃ kasmin kāle ? [1<sub>11</sub>] **meghāgame** ’rthād<sup>13</sup>  
 varśakāle | **kundasamānadanti** | vyākhyātam<sup>14</sup> etat | haṃsās tu śvetagarutaś<sup>15</sup> ca-  
 kraṅgā mānasaukasa ity amaraḥ<sup>16 b</sup> [1<sub>12</sub>] || 2 ||

<sup>a</sup>*Dhātupāṭha* 1.1095; cit. also in *Gūḍhārthadīpikā* ad st. 2 <sup>b</sup>*Amarakośa* 2.5.23cd

’gacchanti em. ] *gachaṃti* C Ph <sup>2</sup>*dru gatau ity asya dhātoḥ* | C ] *deest* in Ph <sup>3</sup>*ka-*  
*smān* C<sup>pc</sup> Ph ] *kasmān me*° C<sup>ac</sup> <sup>4</sup>*nadanmegha*° C ] *megha*° Ph <sup>5</sup>*garjana*° C ] *garta-*  
*ddhana*° Ph <sup>6</sup>*na* conj. ] *deest* in C Ph <sup>7</sup>*śaśiyuktāni* C ] *deest* in Ph <sup>8</sup>*na* | conj. (see  
 above pp. 351-352) ] *tat* C; *deest* in Ph <sup>9</sup>*mayūrāḥ* C ] *deest* in Ph <sup>10</sup>*vādaṃ kurvaṃti*  
 C ] *śabdaṃti* Ph <sup>11</sup>*hṛṣṭāḥ* em. ] *hṛṣṭa* C; *matāḥ hṛṣṭāḥ* Ph <sup>12</sup>*etat* Ph ] *tat* C <sup>13</sup>*rthāt*  
 | C ] *meghānām āgame tasmin* Ph <sup>14</sup>*vyākhyātam* em. Isaacson ] *vyākhyānam* C  
 Ph <sup>15</sup>*haṃsās tu śvetagarutaś* C ] *deest* in Ph <sup>16</sup>*amaraḥ* C ] *arthaḥ* Ph

[2<sub>6</sub>] (1<sub>v</sub>) **meghāvṛtaṃ niśi na bhāti nabho vitāraṃ**  
**nidrābhyupaiti ca hariṃ sukhasevitāram |**  
**sendrāyudhaś ca jalado ’dya rasann i**[2<sub>7</sub>]**bhānām**  
**saṃrambham āvahati bhūddharasannibhānām || 3 ||**

**3b** hariṃ C Ph E vivṛti ] *hari* C<sup>m</sup> ◇ *sukhā*° C Ph E C<sup>m</sup> P ] *śubhā*° O vivṛti **3c**  
 ’*dya* C E C<sup>m</sup> O P vivṛti ] *dha* E Ph (for ’*dho*) ◇ *rasann* C Ph C<sup>m</sup> O P vivṛti ] *rabhann*  
 E

[1<sub>12</sub>] he sakhi<sup>a</sup> | tathā **niśi** rātrau **na bhāti** na śobhate |<sup>1 b</sup> kiṃ tat ? **nabha**  
 ākāśam | kīdṛśam<sup>2</sup> ? **vi**[2<sub>7</sub>]**tāraṃ** vīgatās tārās tārakā yatra tat<sup>3</sup> | **nidrā ca** paścād  
**abhyupaiti** prāpnoti | kam ? **hariṃ** viṣṇum | kīdṛśam ? **sukhasevitāram**,  
 sukhaṃ seva[2<sub>2</sub>]te ’nubhavatīti yaḥ<sup>4</sup> sukhasevitā taṃ **sukhasevitāram**<sup>5</sup> | atha-  
 vā<sup>6</sup> **nidrā** katham̐bhūtā<sup>7</sup> ? **sukhasevitā** sukheṇa kalyāṇena sevitā<sup>8</sup> [2<sub>3</sub>] **araṃ**

śīghram **abhyupaiti** | tathā **jalado** meghaḥ<sup>9</sup> **saṃrambham**<sup>10</sup> āṭopam<sup>11</sup> **āvahati**  
dadhāti<sup>12</sup> | saṃrambho bhayakopayor ity amaraḥ<sup>13 c</sup> | kva ? **adya** adhunā<sup>14</sup> | [2r<sub>4</sub>]  
jalaṃ dadātī<sup>15</sup> **jaladaḥ**<sup>16</sup> | kathaṃbhūtāḥ ? **sendrāyudhaḥ** saha indracāpena var-  
rtata<sup>17</sup> indracāpasahitaḥ | kiṃ kurvan ? **rasan**<sup>18</sup> garjayan<sup>19</sup> | keśāṃ<sup>20</sup> ? **ibhā**[2r<sub>5</sub>]**nāṃ**  
gajānām | kathaṃbhūtānām<sup>21</sup> ? **bhūdharasannibhānām** giritulyānām | nabho  
<sup>2</sup>ntarikṣaṃ<sup>22</sup> gaganam ity amaraḥ<sup>d</sup> | viṣṇur<sup>23</sup> nārāyaṇo harir ity<sup>24</sup> amaraḥ<sup>25</sup> |<sup>c</sup> [2r<sub>9</sub>]  
laghu kṣipram araṃ drutam ity amaraḥ<sup>f</sup> | indrāyudhaṃ śakradhanur ity amaraḥ<sup>g</sup> |  
etat sarvaṃ proṣitapramadayocyate<sup>26h</sup> || 3 ||

<sup>a</sup>Cf. below st. 14d <sup>b</sup>Ph quotes here *Amarakośa* I.4.4a (see below note 1) ‘This quotation (*saṃrambho bhayakopayoḥ*) is not present in the *Amarakośa*. I was unable to trace its source <sup>d</sup>*Amarakośa* I.2.1C; cit. also in *Gūdhārthadīpikā* ad st. 3 <sup>e</sup>Cf. *Amarakośa* I.1.18a <sup>f</sup>*Amarakośa* I.2.68b <sup>g</sup>*Amarakośa* I.3.10C; cit. also in *Gūdhārthadīpikā* ad st. 3 <sup>h</sup>See below st. 6d

<sup>1</sup>*śobhate* | C ] *śobhate* | *niśā niśīthinī rātrir ity amaraḥ* | Ph <sup>2</sup>*kīdr̥ṣaṃ* C ] *deest*  
in Ph <sup>3</sup>*tārās tārakā yatra tat* C ] *tārā yasmāt* Ph <sup>4</sup>*yaḥ* C ] *ta* Ph <sup>5</sup>*sukhasevitāraṃ*  
C ] *deest* in Ph <sup>6</sup>*athavā* C ] *athāvā* Ph <sup>7</sup>*kathaṃbhūtā* em. ] *kathaṃbhūtāḥ* C;  
*kiṃbhūtā* Ph <sup>8</sup>*sevitā* C ] *sevitāśritā* Ph <sup>9</sup>*meghaḥ* Ph ] *megha* C <sup>10</sup>*saṃrambham*  
Ph ] *rambham* C <sup>11</sup>*āṭopam* C ] *āṭopam* Ph <sup>12</sup>*dadhāti* C ] *deest* in Ph <sup>13</sup>*saṃrambho*  
*bhayakopayor ity amaraḥ* C ] *deest* in Ph <sup>14</sup>*adya* *adhunā* conj. (note that *adya*  
*adhunā* occurs ad st. 2, and that the similar expression *kva adya* occurs below in  
the commentary on st. 8) ] *adhunā* C; *adhaḥ* Ph <sup>15</sup>*dadātī* Ph ] *dadāti* C <sup>16</sup>*ja-*  
*ladaḥ* C ] *jalamdaḥ* Ph <sup>17</sup>*saha indracāpena varrtate* C ] *deest* in Ph <sup>18</sup>*rasan* em. ]  
*san* C; *saran* Ph <sup>19</sup>*garjayan* C ] *garjan* Ph <sup>20</sup>*keśāṃ* Ph ] *deest* in C <sup>21</sup>*kathaṃ*° C  
] *kiṃ*° Ph <sup>22</sup>*nabhāntarikṣaṃ* C ] *nabhāntarikṣaṃ* Ph <sup>23</sup>*ity amaraḥ viṣṇur* C<sup>pc</sup>  
Ph ] the reading *ante correctionem* in C is uncertain <sup>24</sup>*nārāyaṇo harir ity* em. ]  
*nārāyaṇo hari iti* Ph; *nārāyaṇaḥ kṣṇety* C<sup>pc</sup> (the reading *ante correctionem* is uncer-  
tain) <sup>25</sup>*amaraḥ* conj. ] *a* C; *dhanamjayo nāmamālā* Ph <sup>26</sup>*proṣitapramadayocyate*  
Ph ] *proṣitapramadayedaṃ ucyate* C

[2r<sub>7</sub>] **sataḍijjaladārpitaṃ nageṣu**  
**svanadambhodharabhītapannageṣu** |

[2r<sub>8</sub>] **paridhīraravaṃ jalaṃ darīṣu**  
**prapataty adbhutarūpasundarīṣu** || 4 ||

**4b** *svanad*° C Ph E C<sup>m</sup> O P ] *nadad*° vivṛti **4c** °*ravaṃ* C Ph E vivṛti ] °*khaṃ*  
C<sup>m</sup> ◇ *jalaṃ* C Ph C<sup>m</sup> vivṛti ] *jala* E **4d** *prapataty* C<sup>pc</sup> Ph C<sup>m</sup> vivṛti ] the *akṣara*  
*ta* is corrected in C but the reading *ante correctionem* is not clear; *patati* E (*contra*  
*metrum*)

[2r<sub>9</sub>] **nīpatati** [2r<sub>10</sub>] | kim ? **jalam**<sup>2</sup> | keṣu ? **nageṣu** parvateṣu<sup>3</sup> | kīdṛśam<sup>4</sup> jalam ? **sataḍijjaladārpitam**<sup>5</sup>, saha taḍitā<sup>6</sup> vartata iti sataḍit sa cāsau jaladaś<sup>a</sup> tenā [2r<sub>11</sub>] **rpi-tam** kṣiptam<sup>7</sup> | kīdṛśeṣu<sup>8</sup> nageṣu<sup>9</sup> ? **sva(2r)nadambhodharabhītapannageṣu**<sup>10</sup>, svanantaś<sup>11</sup> ca te<sup>12</sup> <sup>3</sup>mbhodharā meghās<sup>13</sup> tebhyo bhītaḥ pannagāḥ<sup>14</sup> sarpā [2r<sub>12</sub>] yeṣu te svanadambhodharabhītapannagās teṣu<sup>15</sup> | kīdṛśam jalam<sup>16</sup> ? **paridhīraravam**<sup>17</sup>, paritaḥ<sup>18</sup> samantād dhīro gambhīro ravo yasya tat<sup>19</sup> | kāsū ? [2r<sub>13</sub>] **darīṣu** guhāsu<sup>20</sup> | kīdṛśāsu ? **adbhutarūpasundarīṣu**<sup>21</sup>, atyadbhutarūpāḥ<sup>22</sup> sundaryo yāsu tās tāsū<sup>23</sup> || 4 ||

<sup>a</sup>Note that the explanation of the *karmadhāraya* compound *sataḍijjalada* does not follow the standard pattern, which would require a second *ca* after the word *jaladas* (namely: *sataḍit sa cāsau jaladaś ca*) and which is followed by Tārācandra himself *ad st.* 16 in the commentary on the compound *kāmanivāsasarja*

<sup>1</sup>nīpatati C ] nīpatita Ph <sup>2</sup>jalam C Ph<sup>pc</sup> ] jaleṣu Ph<sup>ac</sup> <sup>3</sup>nageṣu parvateṣu conj. ] parvateṣu C; deest in Ph <sup>4</sup>kīdṛśam C ] kīdṛk Ph <sup>5</sup>sataḍij<sup>o</sup> C<sup>pc</sup> Ph ] sātadij<sup>o</sup> C<sup>ac</sup> <sup>6</sup>taḍitā C ] taḍitam Ph <sup>7</sup>kṣiptam C ] deest in Ph <sup>8</sup>kīdṛśeṣu C ] kimbhūtam teṣu Ph <sup>9</sup>nageṣu C Ph<sup>pc</sup> ] nageṣugeṣu Ph<sup>ac</sup> <sup>10</sup>svanadambhodharā<sup>o</sup> C Ph<sup>pc</sup> ] svanabho-damdhara<sup>o</sup> Ph<sup>ac</sup> ◊<sup>o</sup>pannageṣu C<sup>pc</sup> ]<sup>o</sup>parvateṣu C<sup>ac</sup>;<sup>o</sup>pannnageṣu Ph <sup>11</sup>svanantaś C ] svanantaś Ph <sup>12</sup>ca te Ph ] ca C <sup>13</sup>meghās em. ] meghāḥ C; deest in Ph <sup>14</sup>pannagāḥ em. ] pannagā C; padbhyām na ghaçchatīte pannagāḥ Ph <sup>15</sup>te svanadambhodha-rabhītapannagās teṣu C ] deest in Ph <sup>16</sup>kīdṛśam jalam em. ] kīdṛśam C; kīdṛg jalam Ph <sup>17</sup>pari<sup>o</sup> C ] pari<sup>o</sup> Ph <sup>18</sup>paritaḥ C ] deest in Ph <sup>19</sup>tat C ] deest in Ph <sup>20</sup>guhāsu C ] deest in Ph <sup>21</sup>kīdṛśāsu adbhutarūpasumdarīṣu em. ] kīdṛśeṣu adbhutarūpasumda-rīṣu C; kimbhūtāsu || atyadbhutarūpasumdarīṣu || Ph (this suggests that Ph reads *prapat atyadbhuta<sup>o</sup>* and not *prapataty adbhuta<sup>o</sup>* in the *mūlapāṭha*) <sup>22</sup>atyadbhuta<sup>o</sup> Ph ] atyudbhūta<sup>o</sup> C<sup>pc</sup>; atyudbhūtaś ca C<sup>ac</sup> <sup>23</sup>tāsu C ] atyadbhutarūpasumdarīṣu tāsū Ph

[2v<sub>6</sub>] **kṣipram prasādayati samprati ko'pi tāni**  
**kāntāmukhāni rativigrahakopitāni |**  
**utkañṭhayanti pathikān jaladāḥ svanantaḥ**

[2v<sub>7</sub>] **śokaḥ samudvahati tadvanitāsv anantaḥ || 5 ||**

**5a** kṣipram C Ph E vivṛti ] kṣipra C<sup>m</sup> **5c** pathikān C Ph E vivṛti ] pathikañ C<sup>m</sup> ◊ jaladāḥ C E C<sup>m</sup> vivṛti ] jaladā Ph **5d** samudvahati C Ph C<sup>m</sup> ] samudbhavati E P; vyavardhatarā O; vivardhati ca vivṛti

[2r<sub>13</sub>] **ko'pi**śabdaḥ [2v<sub>1</sub>] sambhāvane | **ko'pi** puruṣas **tāni kāntāmukhāni** bhāryāvadanāni **sampraty** adhunā **prasādayati** toṣayaty āvarjayatī[2v<sub>2</sub>]ti yāvat |

kīdrśāni<sup>1</sup> ? **rativigrahakopitāni**, rater<sup>2</sup> maithunasya vigrāhe praṇayakalāhe kopitāni kopasya bhāvaṃ prāptā[2v<sub>3</sub>]ni | atha ca<sup>3</sup> **jaladāḥ svanantaḥ**<sup>4</sup> śabdāyamānāḥ<sup>5</sup> **pathikān utkaṅṭhayanty** utkaṅṭhitān kurvanti<sup>6</sup> svadeśagamanam prati iti śeṣaḥ |<sup>7</sup> **tadva**[2v<sub>4</sub>]**nītāsu** pathikavadhūsv **ananto**<sup>8</sup> 'parimāṇaḥ'<sup>9</sup> **śoko** viyogaḍuḥkhaṃ **samudvahati** vivardhate<sup>10</sup> | proṣitapramadayedaṃ<sup>11</sup> ucyate<sup>a</sup> || [2v<sub>5</sub>] 5 ||

<sup>a</sup>Cf. below st. 6d

<sup>1</sup>kīdrśāni C ] yāni Ph <sup>2</sup>rater em. ] ratair C; ra Ph <sup>3</sup>maithunasya vigrāhe praṇayakalāhe kopitāni kopasya bhāvaṃ prāptāni | atha ca C ] deest in Ph <sup>4</sup>svanantaḥ C<sup>pc</sup> Ph ] svanantaḥ C<sup>ac</sup> <sup>5</sup>śabdāyamānāḥ C ] deest in Ph <sup>6</sup>utkaṅṭhayanty utkaṅṭhitān kurvanti conj. ] utkaṅṭhitān kurvanti C; utkaṅṭhayanti Ph <sup>7</sup>svadeśagamanam prati iti śeṣaḥ | C ] deest in Ph <sup>8</sup>ananto C ] anato Ph <sup>9</sup>aparimāṇaḥ C ] aparimāṇaḥ Ph <sup>10</sup>vivardhate Ph ] vardhayati C <sup>11</sup>pramadayedam C<sup>pc</sup> Ph ] pramadayety C<sup>ac</sup>

[2v<sub>7</sub>] **chādite dinakarasya bhāvane**  
**khāj jale patati śokabhāvane |**  
**manmathe ca** [2v<sub>8</sub>] **hr̥di hantum udyate**  
**proṣitapramadayedaṃ ucyate || 6 ||**

**6a** chādite Ph E C<sup>m</sup> vivṛti ] chadite C (contra metrum) ◇ bhāvane C Ph E vivṛti ] bhāvane C<sup>m</sup> **6b** śoka<sup>o</sup> C Ph E vivṛti ] the reading *ante correctionem* in C is unreadable; loka<sup>o</sup> C<sup>m</sup> **6d** ucyate C<sup>pc</sup> Ph ] udyate E C<sup>m</sup> O P vivṛti (this reading would be better for the *yamaka*); the *ante correctionem* reading in C is unreadable

[2v<sub>9</sub>] **proṣitapramadayā**<sup>1</sup> videsāgatabhartṛkayā<sup>2</sup> **idaṃ** prāg uktaṃ sarvaṃ **ucyate** | **dinakarasya** sūryasya **bhāvane** raśmisamūhe<sup>3</sup> **chādite** pihi[2v<sub>10</sub>]te sati<sup>4</sup> | na kevalaṃ bhāvane chādite sati kiṃ tu **khād** ākāśaj **jale patati** sati<sup>5</sup> | kiṃviśiṣṭe jale<sup>6</sup> ? **śokabhāvane**, śoko vi[2v<sub>11</sub>]rahaduḥkhaṃ<sup>7</sup> tad u[2v<sub>11</sub>]dbhāvayatīti<sup>8</sup> śokabhāvanaṃ tasmin | na<sup>9</sup> kevalaṃ jale pa[2v<sub>12</sub>]tati **manmathe** ca **hr̥dy** ādhāre<sup>10</sup> **hantum**<sup>11</sup> mārā[2v<sub>12</sub>]yitum<sup>12</sup> **udyate** vyavasī(2v)te<sup>13</sup> sati || 6 ||

<sup>1</sup>proṣitapramadayā C ] svaproṣitapramadayā Ph (the reading of *sva* is uncertain) <sup>2</sup>videsā<sup>o</sup> C ] deest in Ph <sup>3</sup>sūryasya bhāvane raśmisamūhe C ] rasmisamūhe Ph <sup>4</sup>sati Ph ] ti C <sup>5</sup>sati Ph ] sati kiṃ tu C <sup>6</sup>kiṃviśiṣṭe jale C ] kiṃbhūte Ph <sup>7</sup>virahaduḥkhaṃ C ] virahaḥtaduḥkhaṃ Ph; after the word <sup>o</sup>duḥkhaṃ a *kākapāda* is cancelled in C <sup>8</sup>tad udbhāvayatīti C ] bhāvayati pratipādayatīti Ph <sup>9</sup>na C ] deest in Ph <sup>10</sup>ādhāre C ] ādhare Ph <sup>11</sup>hantum Ph ] hetum C <sup>12</sup>mārayitum C<sup>pc</sup> Ph ] māraṣitum C<sup>ac</sup> <sup>13</sup>udyate vyavasite conj. ] vyavasite C; vyavasīyate Ph

[2*v*<sub>8</sub>] **sarvakālam avalambya toyadā**  
**āgatāḥ stha dayito gato yadā |**  
**nirghṛṇena para**[2*v*<sub>mm1</sub>]**deśasevinā**  
**mārayiṣyatha ha te**[2*v*<sub>mm2</sub>]**na māṃ vinā || 7 ||**

**7a** *sarvakālam* C Ph<sup>pc</sup> E C<sup>mpc</sup> vivṛti ] *asarvakālam* Ph<sup>ac</sup>; *sarvakālam* C<sup>mac</sup> ◇  
*avalambya* C C<sup>m</sup> (*avalambya*) P ] *avalamdhya* Ph; *avalamghya* E; *ativāhya* O vi-  
vṛti **7b** *āgatāḥ* O P vivṛti ] *āgatā* C E C<sup>m</sup>; *āgatā* Ph **7c** *nirghṛṇena* C Ph E C<sup>m</sup> P ]  
*nirdayena* O vivṛti **7d** *mārayiṣyatha* Ph E C<sup>m</sup> vivṛti ] *mārayiṣyata* C ◇ *ha* C Ph  
E C<sup>m</sup> O ] *hi* P vivṛti

[2*v*<sub>11</sub>] aho **toyadā**<sup>1</sup> he meghā yūyam **āgatāḥ**<sup>2</sup> **stha yadā** yasmin kāle **dayi-**  
**to**<sup>3</sup> vallabho **gato** [2*v*<sub>12</sub>] videśasthaḥ | kiṃ kṛtvā<sup>4</sup> ? **sarvakālam**<sup>5</sup> **avalambya**<sup>6</sup>  
atikramya ativāhya | **ha** iti kaṣṭam<sup>7</sup> **māṃ mārayiṣyatha** | katham<sup>8</sup> ? **vinā tena**  
priyatame[2*v*<sub>13</sub>]na | kiṃbhūtena ? **nirghṛṇena**, nirgatā ghṛṇā kārūṇyam<sup>9</sup> yasya saḥ  
nirghṛṇas<sup>10</sup> tena | punar api<sup>11</sup> kīdrśena ? **paradeśasevinā**<sup>12</sup>, param<sup>13</sup> deśam sevitun  
śī[2*v*<sub>14</sub>]lam svabhāvo yasya saḥ paradeśasevī<sup>14</sup> tena || 7 ||

<sup>1</sup>*toyadāḥ* C Ph<sup>pc</sup> ] *toyatīti śokabhāvanam tasmin kevalam dā* Ph<sup>ac</sup> <sup>2</sup>*āgatāḥ* C ]  
*āgatā* Ph <sup>3</sup>*dayito* C ] *yadito* Ph <sup>4</sup>*kṛtvā* C ] *kṛtvā āgatāḥ stha* Ph <sup>5</sup>*sarvakālam* C  
Ph<sup>pc</sup> ] *sa(?)rvakālam* Ph<sup>ac</sup> (the reading *ante correctionem* in Ph is not clear: there is  
one extra syllable after *sa* that resembles *ṣa*) <sup>6</sup>*avalambya* C ] *avalamdhya* Ph <sup>7</sup>*ha*  
*iti kaṣṭam* C ] *iti yāvat* Ph <sup>8</sup>*katham* C ] *thamka* Ph <sup>9</sup>*nirgatā ghṛṇā kārūṇyam* Ph  
] *nirgatakārūṇyam* C <sup>10</sup>*nirghṛṇaḥ* C ] *deest* in Ph <sup>11</sup>*punar api* C ] *punaḥ* Ph <sup>12</sup>*pa-*  
*radeśā* C Ph<sup>pc</sup> ] *paraśade* Ph<sup>ac</sup> <sup>13</sup>*param* C ] *para* Ph <sup>14</sup>*saḥ paradeśasevī* C ] *deest*  
in Ph

[3*r*<sub>bm</sub>] **brūta taṃ pathikapāmsulam ghanā**  
**yūyam eva pathiśighralaṅghanāḥ |**  
**anyadeśaratir adya mucyatām**  
**sāthavā tava vadhūḥ kim ucyatām || 8 ||**

**8b** *pathi* C<sup>pc</sup> Ph E C<sup>m</sup> vivṛti ] *pathika* C<sup>ac</sup> ◇ <sup>°</sup>*śighra* C Ph E vivṛti ] <sup>°</sup>*śī* C<sup>m</sup> **8d**  
*vadhūḥ* C Ph vivṛti ] *vadhū* C<sup>m</sup>; *būdhah* E

[2*v*<sub>14</sub>] he<sup>1</sup> toyadā yadā dayito<sup>2</sup> vallabho gatas tadā yūyam āgatāḥ<sup>3</sup> stheti pūrva-  
śloke uktam<sup>4</sup> | [3*r*<sub>1</sub>] idāniṃ vadati – viśvopakārakā meghā bhavanta iti hetoḥ<sup>4</sup>  
sandeśaharatvena<sup>5</sup> mamopakāraṃ kurvantu | kaḥ sandeśaḥ ? tam āha – he [3*r*<sub>2</sub>]  
**ghanā** he<sup>6</sup> meghā **taṃ** pathikaṃ<sup>7</sup> **yūyam eva**<sup>8</sup> svamukhenaiva<sup>9</sup> [3*r*<sub>um</sub>] **brūta**  
vadata | kiṃviśiṣṭam pathikaṃ<sup>10</sup> ? **pathikapāmsulam**, pāṃsur dhūlis taṃ lāty<sup>11</sup>

ādatta<sup>12</sup> iti pāmsulaḥ puṃścalaḥ<sup>13</sup> [3r<sub>2</sub>] | pathikaś cāsau pāmsulas tam<sup>14</sup> | kiṃviśiṣṭā ghanāḥ<sup>15</sup> ? **pathiśīghralaṅghanāḥ**<sup>16</sup>, pathi mā[3r<sub>3</sub>]rge śīghragāmina ity arthaḥ<sup>17 b</sup> | kiṃ<sup>18</sup> vadata ? yathā he pathika **anyadeśaratir adya**<sup>19</sup> **mucyatām** | **anyadeśaratir**<sup>20</sup> anyadeśanivāsaḥ<sup>21</sup> | kva ? **adya**<sup>22</sup> asmin [3r<sub>4</sub>] varṣāsamaye prāvṛṣi | **mucyatām** tyajyatām | **athavā** na gacchasi<sup>23</sup> cet tadā **sā tava**<sup>24</sup> **vadhūḥ**<sup>25</sup> | **kim ucyatām** kiṃ kathyatām<sup>26</sup> ity arthaḥ [3r<sub>5</sub>] || 8 ||

<sup>a</sup>Cf. above st. 7a <sup>b</sup>Since Tārācandra is not stylistically impeccable, we cannot completely rule out that he intended *pathi* as a separate word in the *mūlapāṭha* (the other commentators intend *pathi* in c. for *pathin*); if it were the case, the wording of his commentary would more naturally have been *pathi māрге śīghralaṅghanāḥ śīghragāmina ity arthaḥ*

<sup>1</sup>he toyadā → āba C ] *deest* in Ph <sup>2</sup>dayito C<sup>pc</sup> ] the reading *ante correctionem* is uncertain in C <sup>3</sup>āgatāḥ em. ] āgatā C <sup>4</sup>hetoḥ em. ] *hetoḥ bhavantaḥ* C <sup>5</sup>sandeśahara° em. Dezső/Isaacson ] *sandeśam hara°* C<sup>pc</sup> ] *sandeśam haraṃ* C<sup>ac</sup> <sup>6</sup>he C ] *deest* in Ph <sup>7</sup>pathikaṃ C ] *pathiḥkaṃ* (sic) Ph <sup>8</sup>eva C ] *evam* Ph <sup>9</sup>svamukhenaiḥ C ] *deest* in Ph <sup>10</sup>viśiṣṭam pathikaṃ Ph ] <sup>11</sup>viśiṣṭam C ] *pathikapāmsulam pāmsur dhūlis taṃ lāti* em. ] *pathikapāmsur dhūlisvālāti* C; *pathikapāmsulam pāmsur dhūlis taṃ vyati* Ph <sup>12</sup>ādatte C ] *ādate* Ph <sup>13</sup>pāmsulaḥ puṃścalaḥ C ] *pāmsulaḥ* Ph <sup>14</sup>pāmsulas tam em. ] *pāmsulaḥsvt* C; *pāmsulapathikapāmsulas taṃ* Ph <sup>15</sup>ghanāḥ C ] *ghanā* || Ph <sup>16</sup>laṅghanāḥ C ] *laṅghanā* || Ph <sup>17</sup>pathi → *arthaḥ* C ] *deest* in Ph <sup>18</sup>kiṃ C ] *ki* Ph <sup>19</sup>adya Ph ] *atha* C <sup>20</sup>anyadeśaratīḥ Ph ] *deest* in C <sup>21</sup>anyadeśa° Ph ] *anyadeśā°* C <sup>22</sup>adya C ] *deest* in Ph <sup>23</sup>athavā na gacchasi em. ] *atha na gacchasi* C; *adhunā na gacchasi* Ph<sup>pc</sup>; *adhunā ganachasi* Ph<sup>ac</sup> <sup>24</sup>tava C<sup>pc</sup> ] *ta* C<sup>ac</sup>; *va* Ph <sup>25</sup>vadhūḥ Ph ] *vadhū* C <sup>26</sup>kathyatām C ] *thathyatām* Ph

[3r<sub>6</sub>] (3r) **haṃsapaṅktir api nātha samprati**  
**prasthitā viyati mānasam prati** |  
**cātako 'pi tṛṣito 'mbu yācate**  
**duḥkhitā pathika sā pri[3r<sub>7</sub>]yā ca te || 9 ||**

**9c cātako pi** C Ph E C<sup>m</sup> P ] *cātakaś ca* O vivṛti ◊ *tṛṣito* C E C<sup>m</sup> vivṛti ] *trīśiṃto* Ph

[3r<sub>5</sub>] he ghanāś taṃ pathikaṃ yūyam eva brūtetī pūrvaślokoktiḥ | kiṃ vaktavyam iti pṛṣṭe svoktiṃ viśiṅaṣṭī<sup>2</sup> – he **nātha** he<sup>3</sup> svā[3r<sub>9</sub>]min **haṃsapaṅktir**<sup>4</sup> **api mānasam prati**<sup>5</sup> mānasam sarovaram lakṣikṛtya **prasthitā**<sup>6</sup> | kva ? **vīyaty** ākāśe | anyac ca **cātako 'pi tṛṣi**[3r<sub>10</sub>]**to 'mbu yācate** | **cātakaḥ** sāraṅgaḥ | **ambu**<sup>7</sup> salilam | kiṃbhūtaś cātakaḥ ? **tṛṣitaḥ** pipāsitaḥ san<sup>8</sup> | **duḥkhitā pathika sā**<sup>9</sup> **priyā ca**

[3r<sub>11</sub>] **te** |<sup>10</sup> he **pathika** pāntha | **priyā ca te** tava priyā **sā duḥkhitā** vartate janita-  
virahety arthaḥ || 9 ||

<sup>1</sup>he ghanāḥ Ph ] he ghanāḥ he meghāḥ C <sup>2</sup>brūṭeti pūrvaślokoktiḥ | kiṃ vaktā-  
vyam iti pṛṣṭe svoktiṃ viśiṅaṣṭi C ] brūta he pathika āstām tāvad anyo buddhimān  
janaḥ Ph <sup>3</sup>he C ] deest in Ph <sup>4</sup>haṃsa° C Ph<sup>pc</sup> ] ruhaṃsa° Ph<sup>ac</sup> (the syllable ru  
however is uncertain) <sup>5</sup>mānasaṃ prati C ] samprati prasthitā || mānasaṃ prati  
Ph <sup>6</sup>prasthitā em. ] prasthitāḥ C; deest in Ph <sup>7</sup>cātaḥ sārāṅgaḥ | ambu em. ]  
cātaḥ sārāṅgo bu C; cātako mbuyāca{ya}kaḥ sārāṅgo jalakokilā yācate bhikṣate  
|| kiṃ || ambu Ph <sup>8</sup>san Ph ] sa ca C<sup>ac</sup>; deleted in C<sup>pc</sup>; sa ca C<sup>ppc</sup> <sup>9</sup>sā C<sup>pc</sup> ] deest in  
C<sup>ac</sup> <sup>10</sup>duḥkhitā pathika sā priyā ca [3r<sub>11</sub>] te | C ] deest in Ph

[3r<sub>7</sub>] **nīlaśaṣpam atibhāti komalaṃ**  
**vāri vindati ca cātako ’malam |**  
**ambudaiḥ śikhigaṇo vinādyate**  
**kā ratiḥ [3r<sub>8</sub>] priya mayā vinādyate || 10 ||**

**10a** atibhāti C Ph C<sup>m</sup> P ] abhibhāti E O vivṛti ◊ °śaṣpam C Ph C<sup>m</sup> vivṛti ]  
°śaṣyam E **10b** vāri C<sup>pc</sup> Ph C<sup>m</sup> vivṛti ] vāra C<sup>ac</sup>; vari E ◊ ca cātako C E C<sup>m</sup> O P  
vivṛti ] tathā ca Ph **10d** priya mayā vinādyate O P vivṛti (see also the commentary  
below) ] priya vinā mayā ca te C<sup>pc</sup>; priya vīmanāyādyate C<sup>ac</sup>; priya vinā yāmedyate  
Ph<sup>ac</sup> (the syllable yā is marked as to be corrected, but the *post correctionem* reading  
is uncertain); dayitayā vinādyate E; priya manā viyādyate C<sup>m</sup>

[3r<sub>11</sub>] **atibhāty** atīśayena śobhate<sup>1</sup> [3r<sub>12</sub>] | kiṃ ? **nīlaśaṣpam**<sup>2</sup> navatṛṇam<sup>3</sup> |  
kiṃviśiṣṭam ? **komalaṃ** peśalaṇi sukumāram | na kevalaṇi nīlaśaṣpam atibhāty<sup>4</sup>  
api **ca**<sup>5</sup> **cātaḥ** [3r<sub>13</sub>] pakṣivīśeṣaḥ | **amalaṃ** malarahitaṇi nirmalam iti yāvāt<sup>6</sup> |  
**vāri** jalaṇi<sup>7</sup> **vindati** prāpnoti<sup>8</sup> | kiṃ ca<sup>9</sup> **vinādyate** | ko ’sau ? **śikhiga**[3r<sub>11</sub>] **ṇo**  
mayūrasamūhaḥ<sup>10</sup> | kaiḥ ? **ambudair** meghaiḥ | he **priya adya**<sup>11</sup> [3r<sub>12</sub>] asmin<sup>12</sup>  
kāle **mayā vinā te**<sup>13</sup> tava **kā ratiḥ** kā<sup>14</sup> prītiḥ || 10 ||<sup>15</sup>

<sup>1</sup>śobhate C ] śobhete Ph <sup>2</sup>nīla° C ] nīla° Ph <sup>3</sup>navā° C ] navam Ph <sup>4</sup>atibhāty  
C ] bhāti Ph <sup>5</sup>ca C ] deest in Ph <sup>6</sup>cātaḥ pakṣivīśeṣaḥ | amalaṃ malarahitaṇi  
nirmalam iti yāvāt C ] cātako pi Ph <sup>7</sup>jalaṇi C ] udakaṃ Ph <sup>8</sup>prāpnoti C ] apeṣate  
Ph <sup>9</sup>kiṃ ca C ] deest in Ph <sup>10</sup>samūhaḥ C ] °gaṇaḥ Ph <sup>11</sup>adya Ph ] a(broken)  
C <sup>12</sup>asmin C ] smin Ph <sup>13</sup>te C ] deest in Ph <sup>14</sup>kā C ] deest in Ph <sup>15</sup>prītiḥ || 10 ||  
conj. ] prī(broken) C; priyā Ph

[3v<sub>6</sub>] **meghaśabdāuditāḥ kalāpinaḥ**  
**proṣitāhṛdayaśokalāpinaḥ |**



**toyadāgamakṛśāvasādyate**  
**durdhareṇa madanena sā<sub>[3v<sub>7</sub>]</sub>dya te || 11 ||**

**11a** *kalāpinaḥ* C E vivṛti ] *kalāpina* Ph C<sup>m</sup> **11c** °*avasādyate* C<sup>pc</sup> Ph C<sup>m</sup> ] °*api sādya* E; °*ā ca sādya te* C<sup>ac</sup> O P vivṛti **11d** *durdhareṇa* C E C<sup>m</sup> vivṛti ] *durdureṇa* Ph

[3v<sub>1</sub>] **adya** asmin<sup>1</sup> kāle bhavanti<sup>2</sup> | ke ? **kalāpinaḥ**, kalāṃ pānti<sup>3</sup> candrakāntiṃ rakṣanti tāni kalāpāni<sup>4</sup> vidyante yeṣāṃ te kalāpinaḥ<sup>5</sup> [3v<sub>2</sub>] | kīdṛśāḥ ? proṣitā proṣitabharrṭkā<sup>6</sup> tasyā<sup>7</sup> ḥṛdayam uras tacchokaṃ lāpituṃ grāhayituṃ śīlaṃ<sup>8</sup> yeṣāṃ te **proṣitāḥṛdayaśokalāpinaḥ**<sup>9</sup> [3v<sub>3</sub>] | punaḥ kīdṛśās te ? **meghaśabdāmuditāḥ**, meghakṛtaśabdās tair muditās<sup>10</sup> tuṣṭāḥ | api ca **avasādyate** | kā ? **sā te** priyā | kī(3v<sub>4</sub>) dṛśī ? [3v<sub>4</sub>] **toyadāgamakṛśā**<sup>11</sup> varṣākālena kṛśā durbalā | **avasādyate** pīdyate | kena<sup>12</sup> ? **madanena** | kiṃviśiṣṭena ? **durdhareṇa**<sup>13</sup> duḥsahene[3v<sub>5</sub>]ty<sup>14</sup> arthaḥ | tava virahena prāvṛṣi<sup>15</sup> duḥkhitā roditīty<sup>16</sup> arthaḥ || 11 ||

<sup>1</sup>*adya asmin* C ] *yasmin* Ph <sup>2</sup>*bhavaṃti* C ] *bhavaṃtiṃ* Ph <sup>3</sup>*pānti* Ph ] *yānti* C <sup>4</sup>*kalāpāni* C Ph<sup>pc</sup> ] *kapālāni* Ph<sup>ac</sup> <sup>5</sup>*kalāpinaḥ* C ] *kalāpinaḥ śikhinaḥ* Ph <sup>6</sup>*proṣitā proṣitā*° em. ] *proṣitā*° C; *proṣitagata*° Ph <sup>7</sup>*tasyāḥ* C Ph<sup>pc</sup> ] *tasyāḥ uraḥ ḥṛḥṛ* Ph<sup>ac</sup> <sup>8</sup>*śīlaṃ* C ] *śālaṃ* Ph <sup>9</sup>*proṣitāḥṛdayaśokalāpinaḥ* C ] *kalāpinaḥ* Ph <sup>10</sup>*kṛtaśabdās tair muditās* C ] °*gatirjiti*° Ph (the *akṣara jji* is not completely clear) <sup>11</sup>*kṛśā* Ph ] °*kṛśā* C <sup>12</sup>*varṣākālena kṛśā durvalā avasādyate pīdyate kena* C ] *varṣākālaṃ durbalā* || *kva* || *adya varṣākālenāvasādyate* Ph <sup>13</sup>*durdhareṇa* C ] *durdureṇa* Ph <sup>14</sup>*duḥsahenety* Ph ] *duḥsahatety* C <sup>15</sup>*tava virahena prāvṛṣi* C ] *yathā virahiṇī prāvṛṇi* Ph <sup>16</sup>*duḥkhitā roditīty* C ] *dukhitā rodātīty* Ph

[3v<sub>7</sub>] **kiṃ kṛpāpi tava nāsti kāntayā**  
**pāṇḍugaṇḍapatitālakāntayā |**  
**śokasāgarajale 'dya pātītāṃ**  
**tvadguṇasmara<sub>[3v<sub>8</sub>]</sub>ṇam eva pāti tām || 12 ||**

**12a** *kṛpāpi* C Ph E C<sup>m</sup> O P ] *kṣamāpi* vivṛti **12b** °*patitāla*° C E C<sup>m</sup> vivṛti ] °*patitāla*° Ph ◊ °*kāntayā* C Ph E vivṛti ] °*kaṃtayā* C<sup>m</sup> **12c** °*sāgara*° C Ph E vivṛti ] °*sāmara*° C<sup>m</sup> ◊ *dya* C Ph E O P ] *dya* C<sup>m</sup>; *ca* vivṛti

[3v<sub>5</sub>] he<sup>1</sup> meghās taṃ pathikaṃ yūyaṃ brūtetī<sup>2</sup> prāg uktam | idānīm ucyate [3v<sub>9</sub>] – dayālavō meghāḥ pathikaṃ taṃ kāntāviraḥaduḥkhoktiṃ nivedayanūty āha – **kim** iti ]<sup>3</sup> **kiṃ kṛpāpi**<sup>4</sup> **nāsti** na vidyate | kayā<sup>5</sup> ? [3v<sub>10</sub>] **kāntayā** proṣitayā saha<sup>6</sup> | kiṃviśiṣṭayā ? **pāṇḍugaṇḍapatitālakāntayā**<sup>7</sup>, pāṇḍū<sup>8</sup> ca tau gaṇḍau kapolau ca<sup>9</sup> tayoh<sup>10</sup> patitā [3v<sub>11</sub>] alakāntāḥ<sup>11</sup> kuṭilakeśāntā<sup>12</sup> yasyāḥ sā<sup>13</sup> | anyac ca<sup>14</sup>

**tvadguṇasmarāṇam eva pāti tām** | tajjīvanopāya<sup>15</sup> ity arthaḥ | kīdr̥śīm̐ [3v<sub>12</sub>] tām ? śokasāgarajale 'dya varṣāsu<sup>16</sup> **pātītām** | śokasya bahulatvāt sāgarajalenopamā<sup>17</sup> || 12 ||

<sup>1</sup>he C ] *yathā he* Ph <sup>2</sup>brūtetī C ] *brūtām* | Ph <sup>3</sup>prāg uktam → *kim iti* | C ] *deest* in Ph <sup>4</sup>kṛpāpi C ] *kṛpāpi dayāpi* Ph <sup>5</sup>kayā C Ph<sup>pc</sup> ] *kayā saba* Ph<sup>pc</sup>; (?) *kayā hasa* Ph<sup>ac</sup> (the *aḥsara* before *ka* is not readable) <sup>6</sup>proṣitayā *saba* C ] *deest* in Ph <sup>7</sup>gamḍā° C ] <sup>8</sup>gam(?)ḍā° Ph <sup>8</sup>pāṃdū C ] *pāṃdau* Ph <sup>9</sup>gaṇḍau *kapolau ca* C ] *gamṭhadau ca kapo(?)lau* Ph <sup>10</sup>tayoh Ph ] *tayoh tayoh* C <sup>11</sup>alakāntāḥ em. ] *alakāntā* C; *alakāntā aṃtāḥ* Ph <sup>12</sup>kuṭilakeśāntā C ] *deest* in Ph <sup>13</sup>sā C ] *sā pāṃḍugaḍapatitīlakāntā tayā* || *kuṭilakeśāntayety arthaḥ* Ph <sup>14</sup>anyac ca C ] *tām eva tu* Ph <sup>15</sup>eva *pāti tām* | *tajjīvanopāya* em. ] *eva pāti tām tajjīvanopāyam* C; *pāti nānyo jīvanopāya* Ph <sup>16</sup>varṣāsu C ] *varṣākāle* Ph <sup>17</sup>sāgarajaleno° C ] *sāgarēno°* Ph

[4r<sub>5</sub>] **kusumitakuṭajeṣu kānaneṣu**  
**priyarahiteṣu samutsukānaneṣu** |  
**vahati ca kaluṣe jale nadīnām**  
**kim iti ca māṃ samavekṣa**[4r<sub>6</sub>] **se na dīnām** || 13 ||

**13a** *kānaneṣu* C Ph E vivṛti ] *deest* in C<sup>m</sup> **13b** *priyarahiteṣu* C E C<sup>m</sup> vivṛti ] *virahajaneṣu* Ph ◇ *samutsu°* C Ph E vivṛti] *samutsa°* C<sup>m</sup> **13c** *vahati* C Ph E C<sup>m</sup> ] *dravati* O P vivṛti ◇ *kaluṣe jale* C Ph E O P ] *kaluṣe jale* C<sup>m</sup> (one unreadable syllable is erased before *jale*); *kaluṣaṃ jalaṃ* vivṛti **13d** *samavekṣase* C E C<sup>m</sup> vivṛti ] *samavekṣyase* Ph

[3v<sub>12</sub>] *he ghanās taṃ pathikaṃ yūyaṃ<sup>1</sup> brūta* [3v<sub>13</sub>] – *asmin kāle<sup>2</sup> kim iti māṃ<sup>3</sup> na samavekṣase<sup>4</sup> nāgatya<sup>5</sup> sambhāvayasi* | *kīdr̥śīm̐<sup>6</sup> māṃ ? dīnām* kṛpaṇām | *keṣu ? kānaneṣu* | *kīdr̥śeṣu ? ku*[4r<sub>1</sub>] **sumitakuṭajeṣu**, *kusumitāni kuṭajapuṣpaviśeṣāni yeṣu tāni kusumitakuṭajāni teṣu<sup>7</sup>* | *ko 'rthaḥ ? prāvṛṣi virahānalaḥ* [4r<sub>2</sub>] *pravardhata<sup>8</sup>* ity arthaḥ | *punaḥ priyarahiteṣu*, *priyayā dayitayā rahiteṣu* | <sup>9</sup>**samutsukānaneṣu**, *samutsukāny utkaṇṭhitāny<sup>10</sup> ānanāni mukhāni* [4r<sub>3</sub>] *yeṣāṃ teṣu samutsukānaneṣu<sup>11</sup>* | *na kevalaṃ tathāvidheṣv api ca<sup>12</sup> nadīnām<sup>13</sup> jale<sup>14</sup> vahati* | *kiṃviśiṣṭe ? kaluṣe* 'prasanna īdr̥śe<sup>15</sup> kā[4r<sub>4</sub>]le || 13 ||

<sup>1</sup>yūyaṃ C ] *deest* in Ph <sup>2</sup>kāle C ] *varṣākāle* Ph <sup>3</sup>kim iti māṃ Ph ] *māṃ kim iti* C <sup>4</sup>samavekṣase em. ] *samavekṣyase* C Ph <sup>5</sup>nāgatya C ] *āgatya na* Ph <sup>6</sup>kīdr̥śīm̐ C Ph<sup>pc</sup> ] *kīdr̥(?)śīm̐* Ph<sup>ac</sup> <sup>7</sup>kusumitāni *kuṭajapuṣpaviśeṣāni yeṣu tāni kusumitakuṭajāni teṣu* C ] *kusumavaṃtaḥ kuṭajāḥ yeṣu tāni teṣu* Ph <sup>8</sup>ko 'rthaḥ *prāvṛṣi virahānalaḥ pravardhata* conj. ] *ko 'rthaḥ prāvṛṣi virahānalapravartana* C; *ko rtha prāvṛṣi pravartata* Ph <sup>9</sup>priyarahiteṣu *priyayā dayitayā rahiteṣu* C ] *kīdr̥śeṣu* Ph <sup>10</sup>samu-

*tsukāni utkaṃṭhitāni* Ph ] *utkaṃṭhitāni* C <sup>11</sup>*mukhāni yeṣāṃ teṣu samutsukāna-  
neṣu* C ] *mukhāyaṣu tāni* || *teṣu* Ph <sup>12</sup>*tathāvidheṣu api ca* C ] *tathā kiṃ tu* Ph <sup>13</sup>*na-  
dināṃ* C<sup>pc</sup> Ph ] *dināṃ* C<sup>ac</sup> <sup>14</sup>*jale* Ph ] *jale ca* C <sup>15</sup>*īdr̥ṣe* C ] *īdr̥k°* Ph

[4r<sub>6</sub>] **mārgeṣu meghasalilena vināśiteṣu**  
**kāmo dhanuḥ spr̥ṣati tena vinā śiteṣu |**  
**gambhīramegharasitavya**[4r<sub>7</sub>]**thitā kadāham**  
**jahyāṃ sakhi priyaviyogajaśo**(4r)**kadāham || 14 ||**

**14a** °*salilena* C Ph E vivṛti ] °*salileṣu* C<sup>m</sup> ◇ *vināśiteṣu* Ph E C<sup>m</sup> vivṛti ] *vināśineṣu*  
C<sup>pc</sup>; *vināśitehyā* C<sup>ac</sup> **14b** *kāmo* C Ph C<sup>m</sup> vivṛti ] *kāme* E ◇ *dhanuḥ* C Ph<sup>pc</sup> E vivṛti ]  
*dhunuḥ* Ph<sup>ac</sup>; *dhanu* C<sup>m</sup> **14c** °*vyathitā* C<sup>pc</sup> E C<sup>m</sup> vivṛti ] °*vyathitāṃ* C<sup>ac</sup>; °*vyathititā*  
Ph ◇ *kadāham* E vivṛti ] *kadāha* C; *kadāha(?)* Ph **14d** *jahyāṃ sakhi* C Ph E vivṛti  
] *jahyā sākhi* C<sup>m</sup>

[4r<sub>4</sub>] *yathā*<sup>1</sup> <sup>a</sup> *he*<sup>2</sup> **sakhi kadāham**<sup>3</sup> **jahyāṃ**<sup>4</sup> *tyajeyaṃ priyaviyogajaśoka-  
dāham*, *priyo*<sup>5</sup> *vallabhas*<sup>6</sup> *tasya viyogo virahas* [4r<sub>5</sub>] *tena jātaḥ*<sup>7</sup> *śokas tasya dāham*<sup>8</sup>  
| *kiṃviśiṣṭāham ? gambhīramegharasitavyathitā*<sup>9</sup>, *gambhīras cāsau meghas ca*  
*gambhīrameghas tasya* [4r<sub>10</sub>] *rasitena śabdena vyathitā pīditā*<sup>10</sup> | *keṣu satsu ? mā-  
rgeṣu* *pathiṣu* | *katham̐bhūteṣu ? vināśiteṣu* *vināśaṃ prāpiteṣu* | *kena ?* [4r<sub>11</sub>] **me-  
ghasalilena** *meghānāṃ salilaṃ tena*<sup>11</sup> | *anyac ca kāmaḥ* *kandarpo dhanuḥ cāpaṃ*  
**spr̥ṣati**<sup>12</sup> | *katham*<sup>13</sup> ? **vinā tena** *vallabhena*<sup>14</sup> [4r<sub>12</sub>] | *kiṃviśiṣṭaṃ dhanuḥ ? siteṣu*,  
*śitās tīkṣṇā iṣavo bāṇā yasya tat siteṣu*<sup>15</sup> | *etena kim uktaṃ bhavati*<sup>16</sup> ? *varṣākāle* [4r<sub>13</sub>]  
*balavān kāmaḥ*<sup>17</sup> || 14 ||

<sup>a</sup> The commentaries on stanzas 12 (only according to Ph), 14 (only according to C), 15, 18 and 20 are introduced by the word *yathā*. This might appear unusual at first sight. We have to note that stanzas 8cd-20 contain the message that the heroine dictates to the clouds, and that *yathā*, which we also find at the beginning of the commentary *ad st.* 8cd (*kiṃ vadata yathā* [...]), is likely intended to introduce what the clouds should say to the heroine's husband. This function of *yathā*, which served 'to paraphrase the object of *knowing, saying, declaring* etc.' (Speijer § 472) and is likely the one intended by Tārācandra here, is attested in Sanskrit literature (cf. also Apte's *Dictionary sub voce yathā* I.e)

<sup>1</sup>*yathā* C ] *deest* in Ph <sup>2</sup>*he* C<sup>pc</sup> Ph ] *he pathika* C<sup>ac</sup> <sup>3</sup>*kadāham* C ] *vādāham*  
Ph <sup>4</sup>*jahyāṃ* C ] *jahyā* Ph <sup>5</sup>*priyo* C ] *deest* in Ph <sup>6</sup>*vallabhas* C ] *vallabhā*<sup>o</sup>  
Ph <sup>7</sup>*jātaḥ* em. ] *jāvaḥ* C <sup>8</sup>*tasya viyogo virahas tena jātaḥ śokas tasya dāham* C  
(cf. note 7) ] °*virahajātaṃ duḥkham* Ph <sup>9</sup>*gambhīramegharasita*° C ] *gambhīrame-  
gharasi(?)ta*° Ph ◇ °*vyathitā* C<sup>pc</sup> Ph ] °*vyathitāṃ* C<sup>ac</sup> <sup>10</sup>*gambhīras cāsau meghas ca*

*gambhīrameghas tasya rasitena śabdena vyathitā pīditā C ] deest in Ph <sup>11</sup>pathiṣu kathambhūteṣu vināśiteṣu vināśaṃ prāpīteṣu | kena meghasalilena meghānāṃ salilāṃ tena C ] saraṇīṣu meghasalilena vināśaṃ prāpīteṣu satsu Ph <sup>12</sup>cāpaṃ spr̥ṣati conj. ] ca saṃspr̥ṣati C Ph <sup>13</sup>kathāṃ C ] kiṃ Ph <sup>14</sup>vallabhena C ] vallabhena vinā Ph <sup>15</sup>iṣavo vāṇā yasya tat śīteṣu C ] iṣavo yasya tat || keṣāṃ || Ph <sup>16</sup>bhavati C ] deest in Ph <sup>17</sup>kāmaḥ C ] kāma ity uktāṃ Ph*

[4r<sub>7</sub>] **navavārikaṇair virājītānāṃ**  
**svanadambhodharavātavī**[4r<sub>8</sub>]**jitānāṃ |**  
**madanasya kṛte nīketanānāṃ**  
**pratibhānty adya vanāni ketakānāṃ || 15 ||**

**15a** *navavārikaṇair virājītānāṃ C C<sup>m</sup>* (see also the commentary below) ] *susugandhatayā virājītānāṃ Ph; susugandhitayā vane jitānāṃ E O vivṛti; sugandhitayā jale jitānāṃ P **15b** °vāta° C Ph C<sup>m</sup> O P vivṛti ] °vāyu° E **15c** kṛte C Ph E vivṛti ] kṛter C<sup>m</sup> ∅ nīketanānāṃ C Ph C<sup>m</sup> vivṛti ] nīketakānāṃ E O P (this reading would be better for the *yamaka*) **15d** *pratibhānty adya Ph E O vivṛti* (see also the commentary below) ] *pratibhāntīha C C<sup>m</sup>*; the reading of P is unclear ∅ *ketakānāṃ C<sup>pc</sup> Ph E C<sup>m</sup> O P ] ketakanāṃ C<sup>ac</sup>; ketanānāṃ vivṛti**

[4v<sub>1</sub>] yathā<sup>1</sup> **adyā**smiṃ varṣākāle **vanāni pratibhānti**<sup>2</sup> | keṣāṃ ? **ketakānāṃ** | kiṃviśiṣṭānāṃ<sup>3</sup> ? **virājītānāṃ** viśeṣadīptiprāpitānāṃ<sup>4</sup> [4v<sub>2</sub>] | kaiḥ<sup>5</sup> ? **navavārikaṇaiḥ**<sup>6</sup>, *navāṃ ca tad vāri navavāri tasya kaṇās tair navavārikaṇair*<sup>7</sup> *abhinavajalaśīkaraiḥ*<sup>8</sup> | *punar api*<sup>9</sup> *kīḍṛ*[4v<sub>3</sub>]*śānāṃ ? svanadambhodharavātavījitānāṃ*, *ambho jalaṃ tad dhārayanti ambhodharāḥ*<sup>10</sup> *svanantaś ca te ’mbhodharās ca svanadambhodha*[4v<sub>4</sub>]*rās teṣāṃ vātās tair vijitāni calitāni teṣāṃ*<sup>11</sup> | *punar api kiṃviśiṣṭānāṃ*<sup>12</sup> *ketakānāṃ*<sup>13</sup> *viṭapānāṃ ? nīketanānāṃ* *grhā*[4v<sub>5</sub>]*ṇāṃ*<sup>14</sup> | *kasya kṛte*<sup>15</sup> ? **madanasya**<sup>16</sup> | varṣākāle *ketakīkusumāni sugandhīni*<sup>17</sup> *bhavanti | tataḥ kāraṇāt*<sup>18</sup> *tatra kāmo*<sup>19</sup> *nivasatīty arthaḥ || [4v<sub>6</sub>] 15 ||*

<sup>1</sup>*yathā C ] yā Ph <sup>2</sup>pratibhānti em. ] pratibhāti C Ph <sup>3</sup>viśiṣṭānāṃ C ] °bhūtānāṃ Ph <sup>4</sup>viśeṣadīpti° C ] viśeṣadīptiṃ Ph <sup>5</sup>kair C ] kayā || sasugamṭayā || kaiḥ Ph <sup>6</sup>navavārikaṇaiḥ C<sup>pc</sup> Ph<sup>pc</sup> ] navavārikaṇair C<sup>ac</sup>; navavārikaṇai Ph<sup>ac</sup> <sup>7</sup>navāṃ ca tad vāri navavāri tasya kaṇāḥ tair navavārikaṇaiḥ C ] deest in Ph <sup>8</sup>abhinavajalaśīkaraiḥ C ] atinavajalaśīkaraiḥ Ph<sup>pc</sup>; atinavajalaśīkaraiḥ Ph<sup>ac</sup> <sup>9</sup>api C ] deest in Ph <sup>10</sup>ambho jalaṃ tad dhārayanti iti ambhodharāḥ C ] deest in Ph <sup>11</sup>svanantaś ca te ambhodharās ca svanadambhodharās teṣāṃ vātās tair vijitāni calitāni teṣāṃ C ] svanantaḥ ye ’mbhodharāḥ tatsambadhiyavātāḥ tena vājitāni calitāniti Ph <sup>12</sup>punar api kiṃviśiṣṭānāṃ C ] punaḥ kīḍṛśānāṃ Ph <sup>13</sup>ketakānāṃ em. ] nīketanānāṃ C <sup>14</sup>grhāṇāṃ em. ] grhāṇā C <sup>15</sup>kasya kṛte em. (Dezső) ] kṛte kasya*

C <sup>16</sup>*ketakānām viṭapānām nīketanānām grhānām kasya kṛte madanasya* C (cf. notes 13-15) ] *madanasya kṛtanīketanānām* || *madanagrhānām ity arthah* || *ko rthah* Ph <sup>17</sup>*sugamdhini* Ph ] *sugamdhātāni* C <sup>18</sup>*kāraṇāt* C ] *deest* in Ph <sup>19</sup>*kāmo* Ph ] *kāmā* C

[<sub>4v</sub><sup>7</sup>] **tat sādhu yat tvām sutarām sasarja  
prajāpatih kamanivāsasarja |  
tvam mañjaribhiḥ pravaro vanānām  
netrotsavaś cāsi sayauvanānām** [<sub>4v</sub><sup>8</sup>] || 16 ||

**16a** *yat* C E vivṛti ] *ya* Ph C<sup>m</sup> ◇ *sutarām* C Ph C<sup>m</sup> ] *sutaruṃ* E O vivṛti; *kṛta-vāntu* P ◇ *sasarja* C Ph E vivṛti ] *sasarjā* C<sup>m</sup> **16b** *kāmanivāsa°* C C<sup>m</sup> E vivṛti (*kāmanivāsa*) ] *kāmamivāsa°* Ph **16c** *vanānām* C<sup>pc</sup> C<sup>m</sup> E vivṛti ] *vanām* C<sup>ac</sup> Ph **16d** *sayauvanānām* C Ph E vivṛti ] *sayovanānām* C<sup>m</sup>

[<sub>4v</sub><sup>11</sup>] *he kamanivāsasarja<sup>1</sup> | tvām bhavantaṃ<sup>2</sup> yat sasarja sṛṣṭavān | kaḥ<sup>3</sup> ? prajāpatih sraṣṭā<sup>4</sup> | sutarām tat sādhu śobhanam | nivāsa āśrayaḥ [<sub>4v</sub><sup>12</sup>] | kasya<sup>5</sup> ? kāmasya | nivāsaḥ sa cāsau sarjaś ca | sarjo<sup>6</sup> vṛkṣaviśeṣaḥ | he kamanivāsasarja<sup>7</sup> |<sup>8</sup> kīdṛśas **tvam** ? (*4v*) **pravaraḥ** pradhānam | ke[<sub>4v</sub><sup>13</sup>]ṣām madhye ? **vanānām** | kaiḥ kṛtvā<sup>9</sup> pravaraḥ<sup>10</sup> ? **mañjaribhiḥ** kusumitalatābhiḥ | na kevalam mañjaribhiḥ pravaro **netrotsavaś cāsi**, netrā[<sub>4v</sub><sup>14</sup>]ṇām utsavo netrotsava ānandas tato bhavasi | keṣām ? **sayauvanānām**, saha yauvanena vartante sayauvanās teṣām<sup>11</sup> sayauvanānām | [<sub>5r</sub><sup>1</sup>] taruṇānām<sup>12</sup> netrotsavakāraṇāni sarjapuspāṇi bhavantīty arthaḥ<sup>13</sup> || 16 ||*

<sup>1</sup>*kāmanivāsa°* C<sup>pc</sup> Ph ] *kāman* C<sup>ac</sup> <sup>2</sup>*bhavaṃtaṃ* C ] *bhaṃvataṃ* Ph <sup>3</sup>*kaḥ* C ] *deest* in Ph <sup>4</sup>*sraṣṭā* C ] *deest* in Ph <sup>5</sup>*nivāsaḥ āśrayaḥ kasya* C ] *deest* in Ph <sup>6</sup>*nivāsaḥ sa cāsau sarjaś ca sarjo* C ] *nivāsabhūtasarjo nāma kaścid* Ph <sup>7</sup>*kāma°* em. ] *kāmi°* C <sup>8</sup>*he kamanivāsasarja* C (see the previous note) ] *deest* in Ph <sup>9</sup>*pravaraḥ pradhānam keṣām madhye vanānām kaiḥ kṛtvā* C ] *vanānām madhye* Ph <sup>10</sup>*pravaro* em. ] *pravaram* C; *deest* in Ph <sup>11</sup>*na kevalam mañjaribhiḥ pravaro netrotsavaś cāsi netrāṇām utsavo netrotsavaḥ ānandas tato bhavasi keṣām sayauvanānām saha yauvanena vartante sayauvanāḥ teṣām* C ] *kṛtvā pravaro pradhānam* || *punaḥ kīdṛśaḥ* || Ph <sup>12</sup>*taruṇānām* Ph ] *sa[<sub>5r</sub><sup>1</sup>]rjakusumitataruṇānām* C <sup>13</sup>*netrotsavakāraṇāni sarjapuspāṇi bhavantīty arthaḥ* conj. ] *netrotsavakāraṇāni bhavantīty arthaḥ* C; *netrotsavaś cāsi yūnām* || *netrotsavaṃ karōṣīty arthaḥ* || *ko rthah* || *varṣakāle sarjapuspāṇi bhavaṃtīti bhāvaḥ* Ph

[<sub>4v</sub><sup>8</sup>] **navakadamba śiro'vanatāsmi te  
vasati te madanaḥ kusumasmite |**

**kuṭaja kiṃ kusumair avahasyate  
nipatitāsmi atiduhpra<sup>[4v]</sup>sahasya te || 17 ||**

**17a** *śirovanatāsmi* C E C<sup>m</sup> vivṛti ] *śirovanāṃtāsmi* Ph **17b** *te* C Ph C<sup>m</sup> O P ] *yan* E; *vo* vivṛti **17c** *avahasyate* C C<sup>m</sup> O P vivṛti ] *apahasyate* Ph E **17d** *nipatitāsmi ati*<sup>o</sup> C<sup>pc</sup> Ph C<sup>m</sup> ] *nipatitāsmati*<sup>o</sup> C<sup>ac</sup>; *nipatitāsmi su*<sup>o</sup> E; *praṇipatāmi ca* O vivṛti; *virahiṇām avi*<sup>o</sup> P

[5r<sub>1</sub>] *he* **navakadamba** | *ahaṃ*<sup>1</sup> **te** *tava*<sup>2</sup> *śirasā* **avanatā**[5r<sub>2</sub>]**smi** *praṇatāsmīty* *arthaḥ*<sup>3</sup> | *yataḥ* *kāraṇāt* **te** *tava*<sup>4</sup> **kusumasmite madanaḥ** *kandarpo* **vasati** | *kathambhūtasya* **te** ? **atiduhprasaha**[5r<sub>3</sub>]**sya**, *atiśayena duḥkhena prasahyate soḍhuṃ śakyate yaḥ sa tasyātiduhprasahasya*<sup>5</sup> | *he* **kuṭaja** *taro*<sup>6</sup> | *kusumam eva smitam* *hasitaṃ*<sup>7</sup> [5r<sub>4</sub>] *kusumasmitam* | *anyac ca* *he*<sup>8</sup> **kuṭaja kim avahasyate**<sup>9</sup> | *kaiḥ* ? **kusumaiḥ** |<sup>10</sup> *atas tais tava taror mūle*<sup>11</sup> **nipatitāsmi** | *ko* *bhiprāyaḥ* ? *prāvṛ*[5r<sub>5</sub>]*ṣi* *viraho duḥsaho bhavati*<sup>12</sup> || 17 ||<sup>a</sup>

<sup>a</sup>Another possible reconstruction (by Deszö) of the commentary on the basis of Ph, with a few emendations, is the following: *he navakadamba ! te tava śirasā praṇatāsmi* | *tava kusumasmite madanaḥ kandarpo vasati* | *kusumam eva smitam hāsyam kusumasmitam* | *anyac ca* | **kuṭaja kiṃ kusumair apahasyate** ? *yatas te nipatitāsmi* | *kathambhūtasya* ? **atiduhprasahasya** *virahiṇībhīr nirīkṣitum aśakyasya* | *ko* *rthaḥ* ? *kuṭajajḥ prāvṛṣi duḥsaho bhavatīti* |

<sup>1</sup>*ahaṃ* C ] *deest* in Ph <sup>2</sup>*tava* C ] *otava* Ph <sup>3</sup>*avanatāsmi praṇatāsmīty arthaḥ* C ] *praṇatāsmi* Ph <sup>4</sup>*yataḥ kāraṇāt te tava* C ] *tava* Ph <sup>5</sup>*ātiduh*<sup>o</sup> C<sup>pc</sup> ] <sup>o</sup>*ābhituduḥ*<sup>o</sup> C<sup>ac</sup> (the reading *ante correctionem* is not fully certain) <sup>6</sup>*kathambhūtasya te atiduhprasahasya atiśayena duḥkhena prasahyate soḍhuṃ śakyate yaḥ sa tasyātiduhprasahasya* | *he kuṭaja taro* C ] *deest* in Ph <sup>7</sup>*hasitaṃ* C ] *hasyam* Ph <sup>8</sup>*he* C ] *deest* in Ph <sup>9</sup>*avahasyate* C ] *kusumai apasyate* Ph <sup>10</sup>*kusumaiḥ* | *em.* ] *kusumaur* C <sup>11</sup>*mūle* *em.* ] *mūlai* C <sup>12</sup>*kaiḥ kusumaiḥ atas taiḥ tava taror mūle nipatitāsmi ko bhiprāyaḥ prāvṛṣi viraho duḥsaho bhavati* C (cf. notes 10 and 11) ] *yatas te nipatitāsti kathambhūtasya atiduhprasahasya virahiṇībhīr nirīkṣitum aśakyasya* || *ko rthaḥ* || *kuṭajajḥ prāvṛṣi duḥsaho bhavatīti* Ph

[4v<sub>9</sub>] **taruvara vinatāsmi te sadāhaṃ  
hrdayaṃ me prakaroṣi kiṃ sadāham |  
tava kusumanirīkṣaṇe 'pade 'haṃ  
visrjeyaṃ** [4v<sub>10</sub>] **sahasaiva nīpa deham || 18 ||**

**18a** *taru*<sup>o</sup> C Ph E vivṛti ] *taka*<sup>o</sup> C<sup>m</sup> ◇ *vinatāsmi* C<sup>pc</sup> E vivṛti ] *vanitāsmi* C<sup>ac</sup>; *vi-*

*tāsmi* Ph; *vinatāsmi* C<sup>m</sup> **18b** *me* C Ph E vivṛti ] *deest* in C<sup>m</sup> **18c** *kusumanirīkṣaṇe pade* C E ] *kusumanirīkṣaṇe pado* Ph; *puṣpanirīkṣitāpade* vivṛti; *kusumanirekṣaṇe pade* C<sup>m</sup> **18d** *sahasāiva* C Ph E vivṛti ] *sahasai* C<sup>m</sup>

[5r<sub>5</sub>] yathā he **taruvara nīpa** kadamba **te**<sup>1</sup> tava **sadā**<sup>2</sup> sarvadā **vinatāsmi** praṇatāsmi **aham**<sup>3</sup> | evaṃ<sup>4</sup> [5r<sub>6</sub>] vijñāyate tvayā<sup>5</sup> <sup>a</sup> | mama **hrdayaṃ kiṃ sadāhaṃ prakaroṣi** | yatas<sup>6</sup> tava **kusumanirīkṣaṇe**<sup>7</sup> **pade** <sup>8</sup>prastāve<sup>8</sup> | **dehaṃ**<sup>9</sup> vapur **ahaṃ vi**[5r<sub>7</sub>] **srjeyaṃ**<sup>10</sup> parityajeyam | katham ? **sahasā** sāhasāt<sup>11</sup> | etena kim uktaṃ bhavati<sup>12</sup> – na kevalaṃ kuṭajakadambau<sup>13</sup> duḥprasahau<sup>14</sup> matau<sup>15</sup> [5r<sub>8</sub>] nīpo <sup>16</sup>pi priyarahitānāṃ duḥprasaho bhavati<sup>16</sup> || 18 ||

<sup>a</sup> The reading *mayaivaṃ na vijñāyate* (i.e. Ph as emended by Dezső, personal communication) is an introduction to the following question <sup>b</sup>In other sources *nīpa* and *kadamba* are held to be synonyms (cf. Syed 1990, 152-153)

<sup>1</sup>te C ] *deest* in Ph <sup>2</sup>sadā C ] *deest* in Ph <sup>3</sup>praṇatāsmi *aham* C ] *deest* in Ph <sup>4</sup>evaṃ C ] *mayaivaṃ* Ph <sup>5</sup>tvayā C ] *deest* in Ph <sup>6</sup>yatas C ] *yas* Ph <sup>7</sup>kusuma<sup>o</sup> C ] *kusumita<sup>o</sup>* Ph <sup>8</sup>aprastāve C ] *akāle* Ph <sup>9</sup>dehaṃ em. ] *bede* C; *deest* in Ph <sup>10</sup>visrjeyaṃ Ph ] *visrjehaṃ* C <sup>11</sup>sahasā sāhasāt C ] *sahasai jhaṭati* Ph <sup>12</sup>etena kim uktaṃ bhavati C ] *deest* in Ph <sup>13</sup>kadambau C ] <sup>14</sup>kadabo Ph <sup>15</sup>duḥprasahau C ] *dussahaḥ* Ph <sup>16</sup>matau C ] *aparo* Ph <sup>16</sup>duḥprasaho bhavati C ] *duḥsaho bhaveti* Ph<sup>pc</sup>; *duḥsaho vabheti* Ph<sup>ac</sup>

[5r<sub>9</sub>] **kusumair upaśobhitāṃ sitair**  
**ghanamuktāmbulavaprakāśitaiḥ** |  
**madhunaḥ samavekṣya kālātāṃ**  
**bhramaraś cumbati yūthikālatām** || 19 ||

**19a** *upaśobhitāṃ* Ph E vivṛti ] *avaśobhitāṃ* C C<sup>m</sup>; *upaśobhitais* O; *apaśobhitāṃ* P **19b** <sup>o</sup>prakāśitaiḥ C Ph C<sup>m</sup> ] <sup>o</sup>prahāsitaiḥ E O vivṛti; <sup>o</sup>prabhāsitaiḥ P

[5r<sub>8</sub>] **bhramaro** bhṛṅgaś **cumbati** | kim ? **yūthikālatām** vṛkṣaviśeṣalatām<sup>1</sup> | kīdr̥[5r<sub>10</sub>]śīm ? **upaśobhitām** | kaiḥ ? **kusumaiḥ** puṣpaiḥ | kīdr̥śaiḥ ? śubhraiḥ **sitaiḥ**<sup>2</sup> | kīdr̥śaiḥ ? **ghanamuktāmbulavaprakāśitaiḥ**, ghanena meghena<sup>3</sup> [5r<sub>11</sub>] muktaṃ paritya(5r)ktaṃ yad ambu tasya lavāḥ kaṇās taiḥ prakāśitāni tair ghanamuktāmbulavaprakāśitaiḥ | kiṃ kṛtvā ? **samave**[5r<sub>12</sub>] **kṣya** dr̥ṣṭvā **kālātām** avasaram | kasya ? vasantasya **madhunaḥ**<sup>4</sup> || 19 ||

<sup>1</sup>bhṛṅgaś cumvati kiṃ yūthikālatām vṛkṣaviśeṣalatām C ] yūthikālatām cumvati || *ākhādayati yūthikā vṛkṣaviśeṣaḥ* Ph <sup>2</sup>kīdr̥śīm *upaśobhitāṃ kaiḥ kusumaiḥ puṣpaiḥ kīdr̥śaiḥ śubhraiḥ sitaiḥ* C ] *kīdr̥śīm* | *sitaiḥ śubhraiḥ kusumair upaśobhi-*



*tām* Ph <sup>3</sup>*meghena* C ] *deest* in Ph <sup>4</sup>*yat ambu tasya lavāḥ kaṇāḥ taiḥ prakāśītāni taiḥ ghanamuktāmbulavaprakāśītaiḥ kiṃ kṛtvā samavekṣya dṛṣtvā kālatām avasaram kasya vasamtasya madhunaḥ* C ] *ambu tatkaṇaiḥ prakāśītāni vikāśītāni taiḥ* | *madhunaḥkālatām vasamtasamaya samavekṣya avalokya tarhi he pāṃtha vasamtakāle svastriyam pratigamgavyam ity arthaḥ* Ph

[5<sub>v</sub><sub>6</sub>] **tāsām ṛtuḥ saphala eva hi yā dīneṣu**  
**sendrāyudhāmbudharagarjitadurdīneṣu** |  
**ratyutsavaṃ priyatamaiḥ saha mānayan**[5<sub>v</sub><sub>7</sub>]**ti**  
**meghāgame priyasakhīś ca samānāyanti** || 20 ||

**20a** *ṛtuḥ* C Ph E vivṛti ] *ṛtu* C<sup>m</sup> ◇ *hi* C C<sup>m</sup> E O P vivṛti ] *ca* Ph **20b** <sup>°</sup>*āmbudhara* C<sup>pc</sup> Ph E C<sup>m</sup> vivṛti ] <sup>°</sup>*āmbuṃdhara* C<sup>ac</sup> **20c** *ratyutsavaṃ* C<sup>pc</sup> Ph E vivṛti ] *ratyutsaveḥ* C<sup>ac</sup>; *ratyutsatsa* C<sup>m</sup> **20d** *meghāgame priyasakhīś ca* C E P ] *meghāgame tīpasakhīś ca* Ph; *meghāgamam priyasakhi śva* O vivṛti; *meghāgame priyasakhīm* ca C<sup>m</sup>

[5<sub>r</sub><sub>12</sub>] *yathā* he ghanās taṃ pathikaṃ yūyam<sup>1</sup> eva brūta<sup>2</sup> – **yāḥ** striyo **ra**[5<sub>v</sub><sub>1</sub>]  
**tyutsavaṃ<sup>3</sup> priyatamaiḥ saha mānāyanti<sup>4</sup>** bhuñjanti | kasmin kāle ? **meghā-**  
**game** | keṣu ? **dīneṣu** | kīdṛṣeṣu<sup>5</sup> ? **sendrāyudhāmbudharagarji**[5<sub>v</sub><sub>2</sub>]**tadurdi-**  
**neṣu**, saśakracāpajaladās tadgarjitāni yeṣu tāni<sup>6</sup> teṣu<sup>7</sup> durdīneṣu | **hi** sphuṭam<sup>8</sup> | na  
kevalam ratyutsavaṃ mānāyanti<sup>9</sup> **priyasakhīś<sup>10</sup> ca samāna**[5<sub>v</sub><sub>3</sub>]**yanti** pūjayanty  
alaṅkurvanti<sup>11</sup> | **tāsām ṛtuḥ<sup>12</sup> saphalaḥ** || 20 ||

<sup>a</sup>In C the commentary on the verb *samānāyanti* with *pūjayanti* ‘honour’ and *alaṅkurvanti* ‘adorn’ is slightly odd. One might expect the word *samānāyanti* to mean ‘treat as equal to themselves’, as suggested by the reading of Ph (*tulyāḥ kurvanti*) and by the parallel expression that can be read in the commentary edited by Dursch: *samānāyanti ātmatulyāḥ kurvanti*, p. 31 (the same words are found in Chaudhuri’s gloss [1953, p. 34]). Possibly *pūjayanti* and *alaṅkurvanti* could be ways to explicate/elaborate on the verbal root *sam-ā-nī*, which, among other meanings, can mean ‘to bring’ or ‘to offer’ something to someone. Completely different is the interpretation of Kuśalāmīśra: *priyatamaiḥ saha ratyutsavaṃ mānāyanti kurvanti* | *tāsām strīṇām ṛtur varṣākālāḥ saphala eveti* | *cakārān meghāgame ye puṃsah priyasakhiḥ samānāyanty anubhavanti* | *teṣām api ṛtuḥ saphala eva iti śeṣaḥ* | (cf. Slaje 1993, 101)

<sup>1</sup>*yūyam* Ph ] *pūrvam* C <sup>2</sup>*brūta* em. ] *brūtaḥ* C; *brūt* Ph <sup>3</sup>*ratyutsavaṃ* C ] *meghāgame varṣākāle* Ph <sup>4</sup>*mānāyanti* C ] *dīneṣu ratyutsavaṃ nāyanti* Ph <sup>5</sup>*ka-*  
*smin kāle meghāgame keṣu dīneṣu kīdṛṣeṣu* C ] *kiṃbhūteṣu dīneṣu* Ph <sup>6</sup>*sendrāyu-*



*dhāmbudharagarjitadurdineṣu saśakracāpajaladās tadgarjitāni yeṣu tāni conj. ] sendrāyudhāmbudharagarjitadurdineṣu saśakracāpajaladas tani (sic) C; sendrāyudho āmbudharah tadgarjitena Ph <sup>7</sup>teṣu C ] deest in Ph <sup>8</sup>hi sphuṭam C ] deest in Ph <sup>9</sup>mānayaṃti C ] samānayaṃti || kiṃ tu Ph <sup>10</sup>sakhiś C ] °lakṣmīś Ph <sup>11</sup>alanīkurvanti em. ] alamkurvati C; tulyāḥ kurvamti Ph <sup>12</sup>tāsām ṛtuḥ Ph ] tāsām ṛtu C<sup>pc</sup>; sām ṛtu C<sup>ac</sup>*

[5<sub>v</sub>]<sub>7</sub>] **etan niśamya virahānalapīḍitāyās**  
**tasyā vacaḥ khalu dayālu**[5<sub>v</sub>]<sub>8</sub>]**r apīḍitāyāḥ |**  
**sādhvibhir evam uditam jaladair amoghaiḥ**  
**pratyāyayau sadanam ūnadinair amoghaiḥ || 21 ||**

**21c** *sādhvibhir evam uditam C ] sādhoṛir evam uditam Ph; svamsvāraveṇa kathitam E ◊ amoghaiḥ C Ph E ] amoghaiḥ C<sup>m</sup> 21d sadanam C Ph C<sup>m</sup> ] sagṛham E ◊ ūnadinair C E C<sup>m</sup> ] ūnadivair Ph ◊ amoghaiḥ C Ph E ] amoghai C<sup>m</sup>*

[5<sub>v</sub>]<sub>3</sub>] 'granthārtham upasaṃharati – **etad** iti | **dayāluḥ** pathikah **sadanam** [5<sub>v</sub>]<sub>4</sub>] gṛham **pratyāyayāv** āgatavān<sup>2</sup> | kaiḥ ? **ūnadinair** avadhidinebhyah katicidūnadinair **amoghaiḥ** saphalaiḥ | kiṃ kṛ[5<sub>v</sub>]<sub>5</sub>]tvā ? **etat** pūrvoktam yathā syāt tathā **tasyāḥ** proṣitapramadayā<sup>3</sup> **vaco** vacanam **niśamya** śrutvā | kīdrśaṃ vacaḥ ? **jaladair** me[5<sub>v</sub>]<sub>6</sub>]ghair **evam** pūrvoktam – kiṃ kṛpāpi tava nāsti<sup>4</sup> kāntayetyādirūpam<sup>a</sup> | kīdrśair jaladair ? **amoghaiḥ** satyapratijñaiḥ | kīdrśyās tasyāḥ ? [5<sub>v</sub>]<sub>bm</sub>] **virahānalapīḍitāyā** virahāgninā vyathitāyāḥ | punaḥ kīdrśyā[5<sub>v</sub>]<sub>10</sub>]s tasyāḥ ? **sādhvibhiḥ** pativratābhir **īḍitāyāḥ** stutāyā<sup>5</sup> apigīrṇāyā<sup>6</sup> ity arthaḥ | **khalu** niścitam<sup>7</sup> || 21 ||

<sup>a</sup>Cf. above st. 12a

<sup>1</sup>The commentary on stanza 21 is completely absent in Ph <sup>2</sup>āgatavān em. ] āgatavān C <sup>3</sup>pramadayā C<sup>pc</sup> ] °pramardayā C<sup>ac</sup> <sup>4</sup>kiṃ kṛpāpi tava nāsti em. ] kiṃ kṛpi tava vāsti C <sup>5</sup>stutāyā em. (Isaacson) ] stutyāyā C <sup>6</sup>apigīrṇāyā em. (cf. *Amara-kośa* 3.1.10ab) ] apragrṇāyā C <sup>7</sup>niścitam em. (*niścaye* is also possible) Isaacson ] niścayam C

[6<sub>r</sub>]<sub>6</sub>] **bhāvānuraktavanitāsuralaiḥ śapeyam**  
**ālabhya cāmbu tṛṣitah karakośapeyam |**  
**jīyeya yena kavinā yamakaiḥ [6<sub>r</sub>]<sub>7</sub>] pareṇa**  
**tasmai vaheyam udakam ghaṭakharpareṇa || 22 ||**

**22a** °vanitā° Ph E O Kuśalamiśra's reading ] °mahimā° C; °lalanā° E P vivṛti;

°salilā° C<sup>m</sup> **22b** ālabhya C Ph C<sup>m</sup> vivṛti ] ālambya E ◇ cāmbu C Ph E C<sup>mpc</sup> vivṛti ]  
 combu C<sup>mac</sup> ◇ °śapeyam C Ph E vivṛti ] °śayaṃ C<sup>m</sup> **22c** yena C E C<sup>m</sup> vivṛti] mena  
 Ph ◇ yamakaiḥ C Ph E vivṛti ] mamakaiḥ C<sup>m</sup> **22d** °kharpareṇa C C<sup>m</sup> Ph ] °ka-  
 rpareṇa E vivṛti

### iti ghaṭakharparamūlaṃ samāptam || ||

Colophon: °mūlaṃ em. ] °mūla° C

[5<sub>v</sub><sub>10</sub>] yena [5<sub>v</sub><sub>11</sub>] pareṇa<sup>1</sup> kavināhaṃ yamakair jīyeya<sup>2</sup> tasmai ghaṭa-  
 kharpareṇāham udakaṃ<sup>3</sup> vaheyam | tasya kiṃkaro bhaveyam ity arthaḥ |  
 ya[5<sub>v</sub><sub>12</sub>]dy ahaṃ jīyeya<sup>4</sup> tadā mayaiḥ vāhyaṃ peyaṃ<sup>5</sup> | etatpratijñādṛḍhikaraṇā-  
 rthaṃ<sup>6</sup> śapathadvayaṃ prāha kavīḥ<sup>7</sup> | bhāvānuraktavanitāsu[6<sub>r</sub><sub>1</sub>]rataiḥ  
 śapeyam, bhāvena svabhāvena<sup>8</sup> cittena paramārthenā(5<sub>v</sub>)nuraktā<sup>9</sup> rāgayuktā<sup>10</sup>  
 sā cāsau vanitā<sup>11</sup> tasyāḥ suratāni taiḥ<sup>12</sup> | tā[6<sub>r</sub><sub>2</sub>]ni na prāpnuyām ity<sup>13</sup> arthaḥ | yadi  
 pratijñāpālanāya<sup>14</sup> trṣitaḥ pipāsitaḥ karakośapeyaṃ hastapuṭapātavyam ambu  
 ja[6<sub>r</sub><sub>3</sub>]laṃ cālabhya<sup>15</sup> prāpya śapeyaṃ śapathaṃ kariṣyāmi<sup>16</sup> || 22 ||

<sup>17</sup>tārācandrābhidheyena bālavyuṭpattihetave |  
 ghaṭakharparaṭīkeyaṃ saṃśodhya [6<sub>r</sub><sub>4</sub>] prakatīkṛtā ||

iti śrītārācandraviracitā ghaṭakharparaṭīkā samāptā ||

<sup>1</sup>yena pareṇa C ] deest in Ph <sup>2</sup>jīyeya C<sup>pc</sup> ] jīyeyaṃ C<sup>ac</sup>; javeyaḥ Ph <sup>3</sup>udakaṃ  
 C Ph<sup>pc</sup> ] ukamda Ph<sup>ac</sup> <sup>4</sup>yady ahaṃ jīyeya C ] yat saha jīvaya Ph <sup>5</sup>tadā mayai-  
 va vāhyaṃ peyaṃ conj. ] tadā mayaiḥ vāhaṃ jīyeya C; tadā mayaiḥ vāhaṃ jīyeyā  
 Ph <sup>6</sup>etatpratijñā° Ph ] enāṃ pratijñāṃ C ◇ °ārthaṃ Ph ] °ārthe C <sup>7</sup>In Ph the  
 sentence kavināhaṃ → prāha is the introduction to st. 22. The first lines of the  
 commentary on this verse appear to be significantly different in manuscript No.  
 121 (3)/1866–68 of the B.O.R.I. Government Collections (dated Śaka 1684 = 1762  
 CE): kavīḥ pratijñāṃ āha bhāveti || bhāvānuravatam iti yena pareṇa kavinā yama-  
 kair jīyeya tasmai kavaye ghaṭakharpareṇāham udakaṃ vaheyam | tasya kiṃkaro  
 bhavāmīty arthaḥ | . . . . . iti pratijñādṛḍhikaraṇārthaṃ śapathaṃ prāha  
 kālidāsaḥ (reproduced verbatim from Katre 1948, 189) <sup>8</sup>svabhāvena C ] svābhāve-  
 na Ph <sup>9</sup>nuraktā C Ph<sup>pc</sup> ] °nuktāra Ph<sup>ac</sup> <sup>10</sup>rāgayuktā C ] deest in Ph <sup>11</sup>vanitā C  
 ] vanitā ca Ph <sup>12</sup>taiḥ C ] deest in Ph <sup>13</sup>ity Ph ] °ity C <sup>14</sup>pratijñāpālanāya Ph ]  
 pratijñātaṃ pālayati C <sup>15</sup>cālabhya C ] vālabhya Ph <sup>16</sup>śapathaṃ kariṣyāmi Ph ]  
 śapathaṃ C <sup>17</sup>tārācandrābhidheyena → samāptā || C ] deest in Ph

6. *Translation of the Poem*

[The Heroine in front of her confidante:]

The sky is covered by the clouds [that] arrived there,  
which scratch the earth, that is, her heart – she who lacks her beloved man;  
the dust is stuck to the ground with water;  
not even the sun and the moon are discerned. 1

The *hamsas* flee out of fear of the thundering clouds;  
now the twilights do not shine by the moonlight;  
being intoxicated by the fresh water, the peacocks sing;  
that's when the clouds arrive, oh you, whose teeth are jasmine-like! 2

Covered by clouds, in the night, the starless sky does not shine;  
and the sleepiness reaches Hari, who enjoys pleasure / [or:]  
and sleepiness, abounding in pleasure, quickly reaches Hari.  
And now, endowed with Indra's bow, the clouds  
produce agitation among the elephants, which look like mountains. 3

Dropped on the mountains by the clouds, endowed with lightning bolts –  
[on the mountains] where the snakes are frightened by the roaring clouds –  
the water falls down, making a loud howl in the caverns  
where women of great beauty [take refuge]. 4

Now, a lucky person quickly gladdens these  
faces of the beloved women, who are angry for they lack the pleasures of love!  
The roaring clouds make the travellers feel sad.  
An endless sorrow grows in [the hearts of] their wives 5

when the entire collection of sun rays disappears,  
when, down from the sky, the water falls, nurturing sadness  
and when Love in the heart is being ready to hurt.

[The Poet:]

The previous words are said by a lady whose husband is abroad. 6

[The Heroine addressing the clouds:]  
Oh clouds, after having let all [this] time pass,

you have come [here] once my beloved has gone!  
 Alas, without him, you'll make me die –  
 he who, unmerciful, enjoys living in a foreign country. 7

Oh clouds, you, who are able to quickly cross the road,  
 should personally say the following to this libertine traveller –

[The message that the Heroine dictates to the clouds:]

Abandon now your delight in another country!  
 Otherwise [abandon] your wife! What [more] can be said? 8

Oh sir, at present the flock of *haṃsas*  
 has departed in the sky towards the Mānasa lake,  
 the thirsty *cātaka* asks for water  
 and your darling lady, oh traveller, is in distress. 9

The sprouting grass shines with tenderness  
 and the *cātaka* obtains the pure water.  
 The flock of peacocks sings due to the clouds.  
 Oh darling, what [kind of] love is there now for you without me? 10

Now the *kalāpīns*, which are gladdened by the sound of clouds,  
 give voice to the sorrow in the heart of the abandoned wife.  
 She, your [darling,] who is thin due to the arrival of the clouds, becomes exhausted  
 by the passion of love, which is hard to bear. 11

Don't you have any compassion for your beloved one,  
 the ends of whose ringlets have fallen on [her] pale cheeks?  
 Only the memory of your qualities protects her,  
 [she] who has now been plunged into the water of the ocean of sorrow. 12

When the forests have flourished with the *kutaja*,  
 when the faces of the men who lack their beloved ones are full of longing,  
 and when the troubling water of the rivers is flowing [down],  
 why then don't you think about me who is afflicted? 13

When the paths are utterly destroyed by the water of the clouds,  
 without him [that is, my husband], Love touches the bow endowed with sharp  
 arrows.

I am afflicted by the sound of a thick cloud. When,  
oh friend, shall I extinguish the fire of the sorrow arising from the separation from  
[my] beloved one? 14

Now the forests of the *ketakas* shine –  
[the *ketakas*] that are cooled by the winds of the roaring clouds,  
that are gleaming due to the drops of the fresh water,  
that are abodes of Love. 15

It is extremely nice that Prajāpati created you,  
oh *sarja*, abode of Love!  
You are the best of trees for your blossom-clusters,  
and you are a feast for the eyes of young people. 16

Oh young *kadamba*, I bow my head to you!  
Love lives in your blossom-smile!  
Oh *kuṭaja*, why do [you] laugh through [your] blossoms?  
[It's because of them that] I fall down [at your feet], you that are extremely difficult  
to bear. 17

Oh best of the trees, I always pay homage to you!  
Why do you destroy my heart with a burning sensation?  
On the bad occasion that there is the vision of your blossoms,  
oh *nīpa*, may I immediately abandon [my] body! 18

The bee kisses the creeper of the *yūtbikā*,  
which is embellished by white flowers,  
which are made to shine by tiny drops of water discharged by the clouds,  
after having seen the favourable opportunity of the Spring. 19

It is clearly fruitful, the season of those women who on [such] days –  
the bad days on which there are Indra's bow and the roaring of the clouds –  
respect the feast of love with their lover  
and honour [their] beloved friends when the clouds arrive. 20

[The Poet:]

Having heard these words of hers, she who, afflicted by the fire of separation, is  
praised by wise women –  
words uttered in this way by the reliable clouds,

certainly also the compassionate [traveller]  
came back home within a few fruitful days. 21

For the pleasures of a lady who is enamoured with sentiment, I swear  
that by means of a potsherd I shall bring water to him,  
namely to that supreme poet by whom I should be defeated in the use of *yamakas*!  
Furthermore [I swear] that, thirsty, I shall drink after having taken the water in the  
palm of my hands. 22

## References

### *Primary Sources*

*Amarakośa* by Amarasimha

*Amarakośa*, with the commentary of *Maheśvara*, Enlarged by Raghunath Shastri Talekar, Revised, Enlarged, and Improved from Chintamani Shastri Thatte's Edition of 1882, by Vamanacharya Jhalakikar, Under the Superintendence of Ramkrishna Gopal Bhandarkar, Government Central Book Depôt, Bombay 1896 [several reprints].

*Gūḍhārthadīpikā* by Kuśalamiśra

See Slaje 1993, 59-118.

*Ghaṭakharparakāvya* (*editio princeps* with an anonymous commentary)

See Dursch 1828.

*Ghaṭakharparakāvya*

*Ghaṭakharparakāvyaṃ. Rāmacaritraḥṛtayā madhurākhyayā saṃskṛtavā-khyayā hindībhāṣāṭīkayā ca samalaṃkṛtam*, ed. by Śrīnivāsaśarmā Śāstrī and Rāmacaritraśarmā Upādhyāya, Hariprasādaśarmā, Mumbaī 1914.

*Ghaṭakharparakāvya*

*Ghaṭakarpara Kāvyaṃ*, ed. by U. C. Sharma and G. C. Sharma, Viveka Publications, Aligarh 1975.

*Ghaṭakharparakāvya* with an anonymous commentary (the same commentary edited in Dursch 1828, 23-32)

Printed in Kolkata in Śaka 1808 [= 1886 CE] in the second part of a volume which contains the *Amaruśataka* and its commentary by Ravicandra; the title page is missing, the editor(s) and the publisher are not identified.

*Ghaṭakharparavivṛti* by Abhinavagupta

*The Ghaṭakharpara Kāvya of Kalidāsa* (sic) *with the Commentary of Abhinavagupta*, ed. by Madhusudan Kaul Shastri, Kashmir Series of Texts and Studies 67, The Mercantile Press, Srinagar 1945.

*Chandonuśāsana* by Hemacandra

*Chando'nuśāsana of Hemachandrasūri (A Comprehensive Treatise of Sanskrit, Prakrit and Apabhraṃśa Prosody)*, Critically Edited with Hemacandra's Own Commentary Entitled Chandaścūḍāmaṇi, an Anonymous Ṭippaṇaka Called Paryāya, Various Readings, Appendix, Numerous Indices and an Elaborate Introduction etc., ed. by Hari Damodar Velankar, Singhi Jain Series 49, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1961.

*Dharaṇikośa* by Dharaṇidāsa

*Dharaṇikośa of Dharaṇidāsa*, Part I, ed. by Ekanath Dattatreya Kulkarni, Deccan College Building Centenary & Silver Jubilee Series 9, Deccan College, Post-graduate and Research Institute, Poona 1968.

*Dhātupāṭha* by Pāṇini

*The Dhātupāṭha of Pāṇini*, With the Dhātvartha Prakāśikā Notes by Kanakalāl Śarmā, The Haridas Sanskrit Series 281, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1969<sup>2</sup>.

*Bālavivekinī* by Tārācandra

NAK 4/734, NGMCP B 279–19.

*Vidagdhamukhamaṇḍanaṭikā Vidvanmanoharā* by Tārācandra

MS<sub>1</sub> = NAK 4/167, NGMCP A 373–9.

MS<sub>2</sub> = NAK 1/1090, NGMCP A 373–11.

MS<sub>3</sub> = NAK 5/6888, NGMCP B 308–10.

*Śṛṅgāratilaka* by Rudrabhaṭṭa

Ed. by Durgaprasada and Pandurang Parab in *Kavyamala. A Collection of Old and Rare Sanskrit Kavyas, Natakas, Champus, Bhanas, Prabhasanas, Chhandas, Alamkaras etc.*, Kāvyaṃālā 3, Calcutta 1899<sup>2</sup>, III-152.



*Secondary Sources*

- Chaudhuri 1953 = Jatindra Bimal Chaudhuri, *The Ghaṭakarpara-yamaka-kāvya*, Critically Edited for the First Time, with an Introd. in English, Indices, Appendices, Copious Extracts from Various Unpublished Commentaries and a New Commentary, Foreword by Satkari Mookherjee, Sanskrit Dūtākāvya-saṃgraha No. 6, Pracyavanī Mandir, Calcutta 1953.
- Chézy 1823 = Antoine-Léonard Chézy, *Ghata-Karparam ou l'absence, Idylle dialoguée, traduite du samskrit*, «Journal Asiatique» tome II (1823), 39-45.
- Dursch 1828 = Georg Martin Dursch, *Ghatakarparam oder das zerbrochene Gefäss: Ein sanskritisches Gedicht*, Dümmler, Berlin 1828.
- Fleming 2010 = Benjamin J. Fleming, *New Copperplate Grant of Śrīcandra (no. 8) from Bangladesh*, «Bulletin of SOAS» 73, 2 (2010), 223-244.
- Gode 1953 = Parashuram Krishna Gode, *Chronology of Tārācandra's Commentaries on the Vidagdhamukhamaṇḍana, Ghaṭakarpara and Śrutabodha – Between c. A.D. 1400 and 1650*, «Bhāratīya Vidyā» 14 (1953), 70-74.
- Goodall–Isaacson 2003 = Dominic Goodall, Harunaga Isaacson, *The Raghupañcīkā of Vallabhadeva, Being the Earliest Commentary on the Raghuvamśa of Kālidāsa*, vol. 1, Groningen Oriental Studies 17, Egbert Forsten, Groningen 2003.
- Hahn 2013-2014 = Michael Hahn, *The Middle-Indic Stanzas in Dharmadāsa's Vidagdhamukhamaṇḍana*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens» 55 (2013-2014), 77-109.
- Katre 1948 = Sadashiva L. Katre, *The Ghaṭakarpara Problem*, in Radha Kumud Mookerji, Vikramāditya Śakāri, Ujjain König (eds.), *Vikrama Volume*, Scindia Oriental Institute, Ujjain 1948, 177-198.
- Li–Cuneo–Formigatti 2014 = Charles Li, Daniele Cuneo, Camillo Formigatti, *Ghaṭakarparaṭīkā* (MS Add. 2418), 2014, <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-02418/1>.
- Lienhard 1984a = Siegfried Lienhard, *A History of Classical Poetry. Sanskrit, Pali, Prakrit*, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1984.
- Lienhard 1984b = Siegfried Lienhard, *Ghaṭakarpara und Meghadūta: Einige Bemerkungen zum Alter des Botengedichts*, in Shivram Dattatray Joshi (ed.), *Amyrtadhārā. R. N. Dandekar Felicitation Volume*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune 1984, 247-253 [reprint in: Oskar von Hinüber (hrsg. von), *Siegfried Lienhard. Kleine Schriften*, Harrassowitz, Wiesbaden 2007, 113-119].
- Masson 1975 = Jeffrey Lloyd [Moussaieff] Masson, *When Is a Poem Artificial? – A Note on the Ghaṭakarparavivṛti*, «Journal of the American Oriental Society» 95, 2 (1975), 264-266.

- NCC 6 = K. Kunjunni Raja (ed.), *New Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit and Allied Works and Authors, Volume Six (Gāyatrika-vaca – Cahāgītā)*, Madras University Sanskrit Series 31, University of Madras, Rathnam Press, Madras 1971.
- NCC 8 = K. Kunjunni Raja (ed.), *New Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit and Allied Works and Authors, Volume Eight (Ta – Da)*, Madras University Sanskrit Series 33, University of Madras, Rathnam Press, Madras 1974.
- Parlier 1975 = Bernard Parlier, *La Ghaṭakarparaviṛti d'Abhinavagupta. Texte traduit et commenté*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Série in-8°, fascicule 39, Diffusion E. de Boccard, Paris 1975.
- Pingree 1981 = David Edwin Pingree, *Census of the Exact Sciences in Sanskrit*, Series A, vol. 4, American Philosophical Society, Philadelphia 1981.
- Pingree 1993 = David Edwin Pingree, *Census of the Exact Sciences in Sanskrit*, Series A, vol. 5, American Philosophical Society, Philadelphia 1993.
- Poleman 1938 = Horace Irvin Poleman, *A Census of Indic Manuscripts in The United States and Canada*, American Oriental Series 12, American Oriental Society, New Haven (Connecticut) 1938 [reprint: Kraus Reprint Corporation, New York 1967].
- Sircar 1966 = Dinesh Chandra Sircar, *Indian Epigraphical Glossary*, Motilal Banarsidass, Delhi 1966.
- Slaje 1993 = Walter Slaje, *Śāradā. Deskriptiv-synchrone Schriftkunde zur Bearbeitung kaschmirischer Sanskrit-Manuskripte. Auf der Grundlage von Kuśālas Ghaṭakharpara-Gūḍhadīpikā und unter graphischer Mitwirkung von Eva Slaje*, Indische Schriften Band 1, Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, Reinbek 1993.
- Speijer 1886 = Jakob Samuel Speijer, *Sanskrit Syntax*, With an Introduction by H. Kern, Brill, Leiden 1886.
- Syed 1990 = Renate Syed, *Die Flora Altindiens in Literatur und Kunst*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München 1990.
- Vaudeville 1961 = Charlotte Vaudeville, *A Note on the Ghaṭakarpara and the Meghadūta*, in V. Raghavan (ed.), *Proceedings and Transactions of the All-India Oriental Conference. Twentieth Session, Bhubaneswar October 1959*, Vol. II, Part I, Papers of the Sections, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1961, 37-48.

*Tabula gratulatoria*



Lorenza Acquarone, PhD  
 Alessandro Battistini (Kyoto University)  
 Chiara Bellini (SOAS)  
 Giacomo Benedetti, PhD  
 Laura Biondi (Università degli Studi di Milano)  
 Alessandro Boesi, PhD  
 Maria Patrizia Bologna (Università degli Studi di Milano)  
 Anna Bonisoli Alquati, PhD  
 Pierfrancesco Callieri (Università di Bologna)  
 Pinuccia Caracchi (Università degli Studi di Torino)  
 Nicoletta Celli (Università di Bologna)  
 Daniele Cuneo (Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle)  
 Florinda De Simini (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)  
 Marianna Ferrara (Sapienza Università di Roma)  
 Gian Giuseppe Filippi (Università Ca’ Foscari Venezia)  
 Elisa Ganser (Universität Zürich)  
 Saverio Marchignoli (Università di Bologna)  
 Carmela Mastrangelo (Sapienza Università di Roma)  
 Mara Matta (Sapienza Università di Roma)  
 Elena Mucciarelli (Universität Tübingen)  
 Chiara Neri, PhD  
 Giangiorgio Pasqualotto (Università degli Studi di Padova)  
 Alessandro Passi (Università di Bologna)  
 Genevienne Pecunia  
 Tea Pecunia  
 Agata Sannino Pellegrini (Università degli Studi di Palermo)  
 Roberto Perinu (Conservatorio “A. Pedrollo”, Vicenza)  
 David Pierdominici (Sapienza Università di Roma)  
 Irma Piovano (Presidente Asia Institute Torino)  
 Laura Pizzetti  
 Silvia Pizzetti (Università degli Studi di Milano)  
 Mario Prayer (Sapienza Università di Roma)  
 Serena Saccone (Österreichische Akademie der Wissenschaften)  
 Andrea Scala (Università degli Studi di Milano)  
 Massimiliano Vaghi (Università degli Studi di Milano)  
 Massimo Vai (Università degli Studi di Milano)  
 Vincenzo Vergiani (University of Cambridge)  
 Stefano Zacchetti (University of Oxford)



*Anantaratnaprabhava*

Studi in onore di Giuliano Boccali

A cura di Alice Crisanti, Cinzia Pieruccini  
Chiara Policardi, Paola M. Rossi

II

LEDIZIONI

# CONSONANZE

Collana

del Dipartimento di Studi Letterari, Filologici e Linguistici  
dell'Università degli Studi di Milano

diretta da Giuseppe Lozza

11.2

## Comitato Scientifico

Benjamin Acosta-Hughes (The Ohio State University), Giampiera Arrigoni (Università degli Studi di Milano), Johannes Bartuschat (Universität Zürich), Alfonso D'Agostino (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Doglio (Università degli Studi di Torino), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Alessandro Fo (Università degli Studi di Siena), Luigi Lehnus (Università degli Studi di Milano), Maria Luisa Meneghetti (Università degli Studi di Milano), Michael Metzeltin (Universität Wien), Silvia Morgana (Università degli Studi di Milano), Laurent Pernot (Université de Strasbourg), Simonetta Segenni (Università degli Studi di Milano), Luca Serianni (Sapienza Università di Roma), Francesco Spera (Università degli Studi di Milano), Renzo Tosi (Università degli Studi di Bologna)

## Comitato di Redazione

Guglielmo Barucci, Francesca Berlinzani, Maddalena Giovannelli, Cecilia Nobili, Stefano Resconi, Luca Sacchi, Francesco Sironi

ISBN 978-88-6705-680-4

In copertina: Rāvaṇānugrahāmūrti, Ellora, Grotta 29, VII-VIII sec. ca. (Foto C. P.)

Impaginazione: Alice Crisanti

© 2017

Ledizioni – LEDIpublishing

Via Alamanni, 11

20141 Milano, Italia

www.ledizioni.it

*È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico, senza la regolare autorizzazione.*



## INDICE

### VOLUME PRIMO

- p. 7 Note introduttive  
*Veda e Iran antico, lingua e grammatica*
- 13 *Fra lessico e grammatica. I nomi dell'acqua nell'indiano antico e altrove*  
Romano Lazzeroni (Università di Pisa)
- 23 *Questioni di dialettologia antico indiana e l'indo-ario del regno di Mitanni*  
Saverio Sani (Università di Pisa)
- 31 *Chanson de toile. Dall'India di Guido Gozzano all'India vedica*  
Rosa Ronzitti (Università degli Studi di Genova)
- 41 *Abitatori vedici dell'acqua*  
Daniele Maggi (Università degli Studi di Macerata)
- 63 *A Curious Semantic Hapax in the Āśvalāyanaśrautasūtra: The Priest Hotṛ as the Chariot of the Gods (devaratha) in a Courageous Metaphor*  
Pietro Chierichetti, PhD
- 77 *On Some Systems of Marking the Vedic Accent in Manuscripts Written in the Grantha Script*  
Marco Franceschini (Università di Bologna)
- 89 *Cobra e pavoni. Il ruolo linguistico e retorico di A 2.1.72*  
Maria Piera Candotti (Università di Pisa),  
Tiziana Pontillo (Università degli Studi di Cagliari)
- 107 *Subjecthood in Pāṇini's Grammatical Tradition*  
Artemij Keidan (Sapienza Università di Roma)
- 127 *Sull'uso didattico di alcuni subhāṣita*  
Alberto Pelissero (Università degli Studi di Torino)
- 137 *Avestico rec. pasuuāzah-. Vecchie e nuove considerazioni a proposito dell'immolazione animale nella ritualistica indo-iranica*  
Antonio Panaino (Università di Bologna)

- 153 *Khotanese baṣṣā and bihaḍe*  
Mauro Maggi (Sapienza Università di Roma)
- Religioni, testi e tradizioni*
- 165 *‘As a She-Elephant, I Have Broken the Tie’. Notes on the*  
*Therī-apadāna-s*  
Antonella Serena Comba (Università degli Studi di Torino)
- 183 *Le Therī e Māra il Maligno: il buddhismo al femminile*  
Daniela Rossella (Università degli Studi della Basilicata)
- 195 *Asceti e termitai. A proposito di Buddhacarita 7, 15*  
Antonio Rigopoulos (Università Ca’ Foscari Venezia)
- 217 *Alla ricerca del divino: figure ascetiche e modelli sapienziali*  
*nella tradizione non ortodossa dell’India e della Grecia antica*  
Paola Pisano
- 231 *A proposito del kāśīyoga dello Skanda-purāṇa*  
Stefano Piano (Università degli Studi di Torino)
- 241 *Della follia d’amore e divina nella letteratura tamil classica e medievale*  
Emanuela Panattoni (Università di Pisa)
- 255 *“The Poetry of Thought” in the Theology of the Tripurārahasya*  
Silvia Schwarz Linder (Universität Leipzig)
- 267 *Cultural Elaborations of Eternal Polarities: Travels of Heroes,*  
*Ascetics and Lovers in Early Modern Hindi Narratives*  
Giorgio Milanetti (Sapienza Università di Roma)
- 287 *Fra passioni umane e attrazioni divine: alcune considerazioni sul*  
*concetto di ‘ishq nella cultura letteraria urdū*  
Thomas Dähnhardt (Università Ca’ Foscari Venezia)
- 309 *Il sacrificio della satī e la «crisi della presenza»*  
Bruno Lo Turco (Sapienza Università di Roma)
- 321 *Jñānavāpī tra etnografia e storia. Note di ricerca su un pozzo al*  
*centro dei pellegrinaggi locali di Varanasi*  
Vera Lazzaretti (Universitetet i Oslo)
- 335 *Cakra. Proposte di rilettura nell’ambito della didattica dello yoga*  
Marilia Albanese (YANI)
- Appendice*
- 349 *Critical Edition of the Ghaṭakharparaṭikā Attributed to Tārācandra*  
Francesco Sferra (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)
- 391 *Tabula gratulatoria*

## VOLUME SECONDO

### *Filosofie*

- 9 *The “Frame” Status of Veda-Originated Knowledge in Mīmāṃsā*  
Elisa Freschi (Università Wien)
- 21 *Diventare è ricordare. Una versione indiana dell’anamnesi*  
Paolo Magnone (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano)
- 33 *Sull’epistemologia del sogno secondo il Vaiśeṣika. Appunti per  
una tassonomia del fenomeno onirico*  
Gianni Pellegrini (Università degli Studi di Torino)
- 45 *Coscienza e realtà. Il problema ontologico e l’insegnamento  
di Vasubandhu*  
Emanuela Magno (Università degli Studi di Padova)
- 57 *Contro la purità brahmanica: lo Śivaismo non-duale  
e il superamento di śaṅkā ‘esitazione’, ‘inibizione’*  
Raffaele Torella (Sapienza Università di Roma)
- 69 *La cimoso e il ‘nichilista’. Fra ontologia, evacuazione e  
neutralizzazione dei segni figurati in Nāgārjuna*  
Federico Squarcini (Università Ca’ Foscari Venezia)
- 87 *Poesia a sostegno dell’inferenza: analisi di alcuni passi scelti dal  
Vyaktiviveka di Mahimabhāṭṭa*  
Stefania Cavaliere (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”)
- 107 *La ricezione dell’indianistica nella filosofia italiana di fine  
Ottocento. Il caso di Piero Martinetti*  
Alice Crisanti, PhD
- 121 *Prospettive comparatistiche tra storia della filosofia ed  
estetica indiana*  
Mimma Congedo, PhD  
Paola M. Rossi (Università degli Studi di Milano),

### *Palazzi, templi e immagini*

- 147 *Descrizioni architettoniche in alcuni testi indiani*  
Fabrizia Baldissera (Università degli Studi di Firenze)
- 163 *Devī uvāca, Maheśvara uvāca. Some Katyuri Representations of  
Umāmabeśvara and the Śaivism of Uttarakhand*  
Laura Giuliano (Museo Nazionale d’Arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’)
- 185 *Bundi. Corteo regale in onore del Dio bambino*  
Rosa Maria Cimino (Università del Salento)

*Tra ieri e oggi. Letteratura e società*

- 213 *La miniaturizzazione dell'ānanda tāṇḍava di Śiva in talune poesie indiane del '900*  
Donatella Dolcini (Università degli Studi di Milano)
- 229 *Rabindranath Tagore. The Infinite in the Human Being*  
Fabio Scialpi (Sapienza Università di Roma)
- 239 *Minority Subjectivities in Kuṇāl Siṃh's Hindi Novel* Romiyō  
Jūliyaṭ aur Aṁdherā  
Alessandra Consolaro (Università degli Studi di Torino)
- 249 *Jhumpa Lahiri's "Unaccustomed Earth": When the Twain Do Meet*  
Alessandro Vescovi (Università degli Studi di Milano)
- 261 *La 'Donna di Sostanza' si è opposta ai 'Miracoli del Destino': casi celebri in materia di diritto d'autore in India*  
Lorenza Acquarone, PhD
- 273 «*Only consideration is a good girl*». *Uno sguardo sulla società contemporanea indiana attraverso un'analisi degli annunci matrimoniali*  
Sabrina Ciolfi, PhD
- 285 *L'arte abita in periferia*  
Maria Angelillo (Università degli Studi di Milano)
- 297 *Alcune considerazioni preliminari allo studio delle comunità indigene (ādivāsī) d'India oggi*  
Stefano Beggiora (Università Ca' Foscari Venezia)

*Studi sul Tibet*

- 319 *La Preghiera di Mahāmudrā del Terzo Karma pa Rang byung rdo rje*  
Carla Gianotti
- 341 *The Dharmarājas of Gyantsé. Their Indian and Tibetan Masters, and the Iconography of the Main Assembly Hall in Their Vihāra*  
Erberto F. Lo Bue (Università di Bologna)
- 361 *In Search of Lamayuru's dkar chag*  
Elena De Rossi Filibeck (Sapienza Università di Roma)
- 375 *Torrente di gioventù. Il manifesto della poesia tibetana moderna*  
Giacomella Orofino (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")
- 395 *Tabula gratulatoria*

*Filosofie*



# The “Frame” Status of Veda-Originated Knowledge in Mīmāṃsā<sup>1</sup>

*Elisa Freschi*

All theoretical enquires are defined by the implicit presence of their boundaries. An inquiry into the legitimacy of abortion, for instance, presupposes the existence of ethical thinking, free choice and so on. Starting at least from Descartes, many European thinkers have attempted to start their inquiries as if no background assumptions were needed. Others, in Europe as well as in India, have explicitly faced and acknowledged the problem of the boundaries of knowledge. Among them, Mīmāṃsā authors accepted a priori the authority of the Veda as the only source of knowledge about the deontic sphere. Thus we can compare the role of the Veda with that of any other a priori premise in European philosophy, such as Kant’s categories, Hegel’s threefold movement of the spirit, Malebranche’s God, etc.

However, one might object that the epistemological status of the Veda is much more controversial than the status of its alleged counterparts: in fact, these European theoretical frames of reference have been created to justify our commonly experienced world and thus, in part, can be justified through it. If, for example, according to Kant’s principles of understanding, mathematics is a science and astrology is not, then we might conclude that, since mathematics is actually scientific and astrology is actually non-scientific, Kant’s principle of understanding must be correct.

Several centuries before Kant (and also long before the beginning of European Indology as a scholarly discipline), Kumāṛila replies to this type of reasoning, which appears to be in fact a paralogism, in his *Ślokavārttika*:

Nor can the existence of an omniscient [author] be proved by the sacred texts; for in that case there would be mutual interdependence.<sup>2</sup>

1. I am obliged to Cynthia Peck-Kubaczek for revising my English and even more for making me aware of missing links in my argumentation. Research for this project has been financed by the WWTF (MA 16-028).

2. *ŚV codanā* 118ab. This passage, together with Pārthasārathimiśra’s commentary thereon, is very direct: *nāpy āgamaḡamyatvaḡ sarvajñasyety āha na cāgamaena sarvajñah, katham? ity āha tadīye ’nyonyasamśrayāt / siddhe hi sarvajñe tadīyasyāgamasya prāmānyam, tatprāmānye ca tatsiddhir iti.* ‘He (Kumāṛila) says that it is also not possible to understand [that there is] an omniscient [author] through the sacred texts: Nor can the [existence of an] omniscient [author be proved] by the sacred

Here Kumārila is referring to those who base the reliability of the author of the sacred texts on the sacred texts themselves, with arguments such as: “He is surely omniscient because he uttered those true sentences. And those sentences are surely true because they have been uttered by an omniscient being”. According to Kumārila, we cannot infer a frame’s reliability from the reliability of cognitions that are originated through it. Thus, although we can use cognitions as an inductive element in favour of such a frame, our common experience cannot yield a final proof. That is, while our common experience can confirm the validity of a frame, i.e., its usefulness in helping us to understand our experiences, it cannot prove the frame’s ultimate truth.<sup>3</sup>

The very possibility of verification is, by contrast, precluded in the case of the Veda, since – according to all Mīmāṃsakas – the Veda is a source of knowledge only for those spheres that cannot be investigated by sense perception and other instruments of knowledge that ultimately depend on sense-perceptual data (such as inference or analogy). In an imaginary society ruled by Mīmāṃsakas, a scientist could not (at least in principle) be accused of heresy for contradicting the Vedas since the Vedas let people know only what lies beyond human faculties.<sup>4</sup> In the Classical Indian milieu, Vedāntic schools discuss the relative strength between sacred texts and perception in connection with Upaniṣadic statements like “everything is Brahman”, which contradict sense perception. Nothing like that would be conceivable in Mīmāṃsā texts, since perception (and those means of knowledge that ultimately depend on it) and sacred texts have altogether different realms of application. When the Veda says something apparently opposed to common experience (*Rgveda* 4.58.3, e.g., mentions a being with four horns, three feet, two heads and seven hands) this is not understood as referring to the domain of sense-perception. It is rather interpreted as supplementing a prescription, such as explaining the role of a ritual element within a sacrifice. Not all aspects of a sacrifice are perceivable through the senses, and as mentioned above, the Veda is an instru-

texts. Why? To that [Kumārila] says for in that case there would be mutual inter-dependence. In fact, once it is established that there is an omniscient, then a sacred text by him would be valid, and once this (sacred text) is valid, the [omniscient author] is established’ (For editorial reasons, the passages from the root text by Kumārila could not be put in bold, they are therefore underlined).

3. For the time being I shall use this term, utilizing the common understanding of it, but for a short introduction to the huge problem of “truth”, especially to the distinction between truth as consistency and truth as correspondence, see Kirkham 1995.

4. Moreover, according to the Prābhākara school, only prescriptions bear a meaning within the Veda. A “fundamentalist” reading of the Veda is also banned by Mīmāṃsakas (at least in principle), since words convey a meaning only within a context: ‘Indeed a separate word is not an instrument of knowledge at all. This means that separate word-meanings cannot be objects of knowledge’ (*prthagbhūtaṃ padaṃ nāma na kiñcana pramāṇam asti. prthagbhūtās ca padārthā na prameyāḥ ity arthaḥ*, beginning of VM, chapter I).



ment of knowledge only regarding those aspects lying beyond sense-perception, like *dharmā*. From a linguistic point of view, descriptive statements found in the Veda are only ancillary to prescriptive ones. In the words of the post-13<sup>th</sup> century Prābhākara Mīmāṃsaka Rāmānujācārya (see Freschi 2012):

Therefore: “The Brahman is truth, knowledge and endless; the Brahman is knowledge and bliss. Through that spirit, all this is full. The one who knows everything is omniscient. Two Brahmanas must be known, the superior and the inferior. Two beautiful birds, comrades and friends, jointly inhabit the same tree”. It must be explained that these sentences, aiming [at first sight] at the established (*siddha*) Brahman and at the established supreme soul, [actually] aim at what must be done (*kārya*). [They can be so interpreted] by resting on a single sentence together with a prescription like “the soul (*ātman*) must be seen, must be heard, must be considered, must be meditated upon”, because of the rule according to which “what is, is for the purpose of what has to be”. This means: because of the rule according to which what is established must be supplied to something to be established (*sādhyā*). (TR III, 41)

Some Vedānta theistic schools inherited the Mīmāṃsā way of argumentation, thus excluding sense perception as an instrument of knowledge with regard to other-worldly matters, such as God. However, they usually dismiss sense perception as an instrument for knowing other-worldly matters because human beings are fallible,<sup>5</sup> not because sense-perception is confined to altogether different groups of items. This is something they discuss at length.<sup>6</sup>

### 1. *The Scope of Cognitions Based on the Veda According to Mīmāṃsā*

According to Mīmāṃsā, what is perceived through sense perception cannot be rejected by Vedic prescriptions, since their sphere of application is entirely different, as stated above. The same holds true for inference and other means of knowledge (these can only be rejected if they go against sense perception).<sup>7</sup> Cognitions originating from the Veda can neither validate nor disprove our empirical knowledge. They are nevertheless extremely important, since they provide the background for human activities and wishes. A prescription such as “the one who desires heaven should sacrifice” cannot be contradicted from an empirical point of view since

5. See, for instance, Jīva Gosvāmin’s *Tattvasandarbhā*, v. 9.

6. See, for instance, Yāmunācārya’s *Samvitsiddhi*, and, within Advaita Vedānta, Maṇḍanamiśra’s demonstration of how the Veda overrules sense perception.

7. For a clear description of this theory, see Kataoka 2003.

it refers to entities that lie beyond sense perception and the other instruments of knowledge (that ultimately depend on sense-perceptual data). Nevertheless, the prescription yields the impulse for sacrificing.

Is this distinction between fields of knowledge due to the nature of the various kinds of knowable objects? Or is it only an expedient by Mīmāṃsā authors to make sense of the epistemic validity of Veda-originated cognitions? As a matter of fact, the foundational role of linguistic communication in the deontic realm appears unavoidable, since it is hard to imagine any other foundation for it. Even a strenuous opponent of linguistic communication as a separate source of knowledge such as J. N. Mohanty agrees on the unavoidability of linguistic communication when it comes to the realm of what ought to be done:

*śabda* alone gives us knowledge of moral rules, of what one ought to or ought not to do, of *vidhi* and *niṣedha*. I am not only saying that ought-sentences cannot be derived from is-sentences (so that perception and inferences are incapable of yielding knowledge of moral rules), but much more. I am not saying that ‘one ought to do ø’, follows from ‘S (who is a competent speaker) says that one ought to do ø’; for to say that would be to say that moral rules are inferred from the fact that someone has uttered sentences stating those rules. What I am saying, rather, is that we learn the rules only from hearing (or reading) verbal or written instructions. There is no other means of knowing them.<sup>8</sup>

In other words, it is not simply by chance that one learns what one ought to do through what Mohanty calls an “ought-sentence” (i.e., a prescription). Prescriptions are, rather, the only possible source for knowing what one ought to do. Thus, even thinkers sharing Mohanty’s doubts agree with the Mīmāṃsā assumption that only a linguistic communication can make one aware of what ought to be done.<sup>9</sup>

## 2. *Are Knowledge of States of Affairs and Knowledge of What Ought to Be Done Two Different Epistemic Acts?*

But does this also mean that knowing states of affairs and knowing what ought to be done are two different epistemic acts? Mīmāṃsā authors do not elaborate on

8. Mohanty 1992, 256-257.

9. Another possible foundation of ethical and deontic laws would be contractarianism, according to which these derive from an initial agreement of people who decided that it would be beneficial for them to behave accordingly. This option is not discussed in classical India, but one might imagine that Mīmāṃsā authors would react in a way similar to Jean Hampton (1986) and endorse her scepticism regarding the possibility of such an initial agreement.

this topic. However the distinction between epistemic acts has been used by other authors in a similar context. For instance, Aurelius Augustinus acknowledged that there is a clear distinction between different epistemic attitudes (such as one's attitude toward matters of faith and actual states of affairs). This 4<sup>th</sup>-5<sup>th</sup> century theologian maintained that through scriptures one can only come to believe (*credere*) and not to know (*scire*). Although it might be correct to believe in many things one neither understands (*intelligere*) nor knows, these two epistemic attitudes (*credere* and *scire*) should not be confused. After having stated that linguistic communication is generally valid only insofar as it refers to matters already known through sense perception, he mentions the specific case of biblical sentences. These cannot lead one to know something, although they make one believe it:

I acknowledge that I believe rather than know about [the stories of Ananias or Azarias]. [...] That which I understand, I also believe; but not everything I believe, do I understand. However, everything which I understand I know; not everything which I believe do I know.<sup>10</sup>

In other words, for Augustinus, while the Bible can be a valid source for things he then believes, he does not know these things. This means that the Bible is not an authority due to it overruling other instruments of knowledge. Rather, it is the supreme authority regarding what is to be believed, not regarding what is known.

At first sight the Mīmāṃsā attitude is quite different, since no explicit difference between knowing and believing is postulated. However, “blind belief” is ridiculed, something which makes one wonder about the difference between correct belief and blind belief that warrants such sarcasm. Could this difference correspond to the one between knowing and believing in Augustinus? Could it provide a solid grounding for the distinction between cognitions originating from sense-perception and those originating from the Veda?

Mīmāṃsakas criticise all beliefs that are based on unjustified assumptions and oppose common experience. In other words, Mīmāṃsakas are empiricists and

10. The whole passage is as follows: *Ananias vero, et Azarias et Misael tam mihi ignoti sunt quam illae sarabellae* [Dan. III, 94]; *nec ad eos cognoscendos haec me nomina quidquam adjuverunt aut adjuvare jam potuerunt. Haec autem omnia quae in illa leguntur historia, ita illo tempore facta esse, ut scripta sunt, credere me potius quam scire fateor: neque istam differentiam iidem ipsi quibus credimus nescierunt. Ait enim propheta, Nisi credideritis, non intelligetis* (Isai. VII, 9, sec. LXX): *quod non dixisset profecto, si nihil distare iudicasset. Quod ergo intelligo, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intelligo. Omne autem quod intelligo, scio: non omne quod credo, scio. Nec ideo nescio quam sic utile credere etiam multa quae nescio [...] quare pleraque rerum cum scire non possim, quanta tamen utilitate credantur, scio.* (Augustinus, §XI. 37). The translated sentences have been emphasised. The translation of the last sentence is taken from Teubner (2012), which also offers an analysis of knowing and believing in Augustinus which is similar to my own.

rely on sense perception with regard to our commonly experienced world. For supra-empirical experiences, provided one avoids unjustified assumptions, relying on the commonly accepted authority of the Veda is not blind belief. It is, in contrast, the only way out of agnosticism and scepticism. The following table presents an overview of these various attitudes.

Author	Source	Epistemic Attitude
Augustinus	sacred texts	<i>credere</i> (knowledge of things beyond empirical verifiability)
Mīmāṃsā	sacred texts	knowledge of the ought (trans-empirical)
Augustinus	perception, etc.	<i>scire</i> (knowledge of states of affairs)
Mīmāṃsā	perception, etc.	knowledge of states of affairs

### 3. *The Nature of Veda-Originated Beliefs: Possible, but Not Certainly True?*

One might object that while this justifies the possibility of the Veda's validity, it does not prove that its content is actually true. As a matter of fact, a Mīmāṃsaka would probably accept this objection. For a traditional Mīmāṃsaka, following the Veda was the only way to act correctly while avoiding both the paralysis of scepticism and the Buddhist blind belief in an allegedly omniscient Buddha.

A hypothetical contemporary Mīmāṃsaka born into a world in which the authority of the Veda is no longer traditionally accepted would have to agree with Immanuel Kant, who discussed the inference of God on the basis of duty, namely:

[d]as Zusammenstimmen mit der blossen Idee eines moralischen Gesetzgebers aller Menschen ist zwar mit dem moralischen Begriffe von Pflicht überhaupt identisch, und sofern wäre der Satz, der diese Zusammenstimmung gebietet, analytisch. Aber die Annehmung seines Daseins sagt mehr, als die blosse Möglichkeit eines solchen Gegenstandes.<sup>11</sup>

11. Kant 1794, X.

Thus, following Kant's argument, even if the theoretical background for the validity of Veda were entirely sound (and Mīmāṃsakas probably think it is), this would still not guarantee the empirical reality of the Veda's validity. Such a shift from possibility (e.g., of the historical existence of the biblical Ananias in the text passage by Augustinus quoted above) to actuality was justified by Augustinus by the truth (*veritas*) dwelling inside us, i.e., by Christ-God himself. Mīmāṃsakas cannot agree with such a claim; they would consider it an unwarranted assumption. However, a different possibility remains open to them, namely the refusal of the need to distinguish between justified belief and knowledge.

As a matter of fact, for Mīmāṃsakas, a non-defeated belief counts as knowledge as long as the opposite is not proven. This means that according to Mīmāṃsakas, for the Veda, the absence of defeating conditions is in itself equivalent to its truth. This, however, does not amount to its truth from the point of view of a theory which considers only justified true belief as knowledge. Thus, the Veda is valid as the frame-reference enabling the Mīmāṃsā system to work, but its truth cannot be established independently of it.

#### 4. *Two Objections Against the Frame-Status of Vedic Cognitions*

Surprisingly this frame-status of the knowledge originating from the Veda was attacked from two opposite points of view. Some opposed it because they tried to establish or deny the authority of the Veda by examining Vedic statements on the basis of sense perception, etc. (thus opposing the view that the Veda is epistemically relevant only as far as otherwise unknowable entities are concerned). Others opposed it because they considered this frame to be completely empty, arguing that the Veda is meaningless (thus denying any epistemic role to it). The first group of opponents refused to limit the Veda's epistemic validity; the second refused to allow any epistemic validity to the Veda whatsoever. From the point of view of the history of ideas, the first group of opponents were primarily Naiyāyikas, who did not recognise a separate sphere of application for the Veda and, at the same time, deprived it of its exclusivity with regard to sacrifices and other imperceptible things. The validity of a Vedic statement may, Naiyāyikas maintain, be inferred and counter-checked through sense perception. In fact, the *Nyāyabhāṣya* argument for the validity of the Veda runs as follows:

(p) The Āyurveda, which deals with perceivable objects, is an instrument of knowledge; because it is the statement of a reliable speaker.

(q) The portion of the Veda which deals with perceivable objects is an instrument of knowledge; because it is the statement of a reliable speaker; like the Āyurveda.

(r) The portion of the Veda which deals with unperceivable objects is an instrument of knowledge; because it is the statement of a reliable speaker; like the portion of the Veda which deals with perceivable objects.<sup>12</sup>

Here (p), (q) and (r) are parts of a sort of hypothetical syllogism (“if p then q; if q then r; therefore, if p then r”). In this way, at least a portion of the Veda can be counter-checked through sense perception; it is through this that the validity of the whole Veda is established. Thus, in favour of the Veda’s validity the great Naiyāyika thinker Jayanta Bhaṭṭa employs the case of his grandfather, who conquered a village after having performed the appropriate sacrifice.<sup>13</sup> For Jayanta, mixing different sources of knowledge (common experience and over-worldly experience) is not in any way a defect.

One of this first type of opponents is the *pūrvapakṣin*<sup>14</sup> quoted in Śabara’s ŚBh ad 1.1.5, who contests the validity of sacrifices since their results do not appear at the end of ritual actions. He argues:

Whatever object of perception is not perceived does not really exist, such as the horn of a hare. And the sense faculties are able to perceive cattle, etc. But no cattle are perceived immediately after the sacrifice [performed by] one who desires [to acquire] cattle [through the sacrifice].

Thus, the sacrifice does not have cattle as result. And it is in the moment of the rite that a result should be produced, [as for example,] in the very moment of anointing [with unguents] the pleasure of the unguent [is felt]. If you were to say that it (the sacrifice) will give its result at another time, I will answer “no”. We will not admit that the result of the sacrifice takes place at another time. Why? When the [sacrifice] was present, it did not give any result. When the result has come forth, it (the sacrifice) does not exist. If it does not exist, how can it yield [a result]? And we perceive directly another cause of the result (e.g., a gift or a legacy). And it is inadmissible to theorise about something invisible when there is a visible cause, because there is no instrument of knowledge (which could justify such theorising). We believe that also heaven, etc. are not the result of this Veda, whose faultiness we have seen.

Some utterances are also contradicted by actual evidence. After having prescribed the heaping of the vessels, it is said: “This sacrificer, with the sacrifice as his weapon,

12. Freschi–Graheli 2005, 303–304. This essay deals with the Naiyāyika approach to the Veda’s validity vs. that of the Mīmāṃsaka.

13. NM, *vi ābhñika*.

14. The upholder of the *prima facie* view of a question, deemed to be defeated by a *siddhāntin* ‘upholder of the definitive view’, sometimes after one or more *uttarapakṣins* ‘upholders of other points of view’ (different from those of both the *pūrvapakṣin* and the *siddhāntin*).

goes straight to heaven”, [and so it is pointed at the physical visible reality, i.e., the body of the sacrificer].

But it (the body) does not go to heaven. The visible reality is the one which is burnt. It does not go [to heaven], as the prescription said. All utterances that contradict the means of knowledge are not instruments of knowledge, like “the gourd-fruits plunge in water, the rocks float”. Because of their similarity with these, also Vedic injunctions (*codanā*) about *agnihotra* etc. cannot be relied upon.<sup>15</sup>

The implicit claim underlying this objector’s assertions is that in order for the Veda to be accepted as an instrument of knowledge it should yield knowledge which is empirically verifiable through sense-perception, etc.

The standard example of the second sort of objection is found for the first time in Yāska’s *Nirukta*<sup>16</sup> and is then repeated in the ŚBh.<sup>17</sup> According to Yāska’s *pūrvapakṣin*, Kautsa, Vedic mantras uttered during sacrifices are only part of the sacrifice; their meaning in itself is not intended.<sup>18</sup> In this way, he does not deny their utility in the context of the sacrifice, but asserts that their meanings play no role in it. Thus, people like Kautsa appear to be orthodox Brahmans who believe sacrifice to have a sort of magical value: within the sacrifice, Vedic formulas must be uttered in a precise and accurate way, but their actual meaning is irrelevant.

The Mīmāṃsaka response removes all mystic allure from Vedic statements. Jaimini and Śabara declare that mantras are to be regarded as meaningful because they are instances of language. As described by John Taber:

This interest is the most revolutionary aspect of the Mīmāṃsā treatment of the mantra issue, for it represents an effort to demystify the Veda and convert it into a

15. *yo hy upalambhanaviṣayo nopalabhyate, sa nāsti. yathā śaśasya viṣāṇam. upalambhakāni cendriyāni paśvādīnām. na ca paśukāmeṣṭyanantaraṇ paśava upalabhyante. ato neṣṭiḥ paśuphalā. karmakāle ca phalena bhavitavyam. yatkālaṃ hi mardanaṃ, tatkālaṃ mardanasukham. kālāntare phalaṃ dāsyatīti cen na; na kālāntare phalam iṣter ity avagacchāmah. kutaḥ? yadā tāvad asau vidyamānāsīt tadā phalaṃ na dattavatī. yadā phalam utpadyate tadāsau nāsti. asatī katham dāsyati. pratyakṣaṃ ca phalakāraṇam anyad upalabhāmahe. na ca dṛṣṭe kāraṇe saty adṛṣṭam kalpayitum śakyate. pramāṇābhāvāt. evaṃ dṛṣṭāpacārasya vedasya svargādy api phalaṃ na bhavatīti manyāmahe. dṛṣṭāvīruddham api bhavati kiñcid vacanam. pātracayanaṃ vidhāyāha sa eṣa yajñāyudhī yajamāno ’ñjasā svaṅgaṃ lokaṃ yatīti. pratyakṣaṃ hi tad dahyate. na caiva yatīti vidhīśabdah. evaṃjātyakam pramāṇāvīruddham vacanam apramāṇam. ambuni majjanty alābūni grāvāṇaḥ plavanta iti yathā. tatsāmānyād agnihotrādi codanāsv apy anāśvāsaḥ* (ŚBh ad MS 1.1.5).

16. The first Indian work on semantic analysis. Usually translated as ‘Etymology’, the *Nirukta* rather offers semantic approaches chiefly to Vedic words. Its goal being the understanding of the real essence of words, little role is played therein by historical and etymological criteria as understood in the European history of etymology.

17. ŚBh ad 1.2.31-52. On this subject, Halbfass 1991, 127 suggests also looking at Sāyaṇa, quoted in Oertel 1930, 15-26, 53-72.

18. On this interesting discussion, see Taber 1989, 146, 148.

source of truth. [...] In doing so, however, he [Śabara] takes a step away from the more ancient ritualistic attitude, [...] which views mantras uttered in ritual circumstances as having a *sui generis* efficacy, i.e., magical power (*brahman*).<sup>19</sup>

What Taber calls “truth” is, it is worth remembering, not the truth regarding states of affairs, but rather the truth of deontic prescriptions, as discussed above in sections 2 and 3.

### 5. *Conclusions*

To sum up, the Mīmāṃsā authors initiated an original means of justifying the Veda’s validity: they sharply delimited the realms of Vedic and human knowledge. Since the latter has nothing to say about ethics and prescriptions, the Veda cannot be dispensed with. This argument is linked to the Mīmāṃsā focus on the Veda. Unlike other philosophical schools, the Mīmāṃsā does not try to base the Veda’s exceptional status on the precincts of human experience. On the contrary, the Veda is considered the only source of knowledge regarding what must be done.

19. Taber 1989, 152. At the end of this passage, Taber adds a reference to Gonda 1960-1963, 32-33.



## References

### *Primary Sources*

- Augustinus = Aurelius Augustinus, *De Magistro*, ed. by Adele Canilli, Mursia, Milano 1993.
- MS = Jaimini's *Mīmāṃsāsūtra*, see Subbāśāstrī 1929-1934.
- NM = Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjarī*, see Varadācārya 1969-1983.
- Ṛgveda* = *Ṛgveda*, ed. by N. S. Sontakke, C. G. Kashikar, Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala, Poona 1951-1983.
- ŚBh = Śābara's *Śābharabhāṣya*, see Subbāśāstrī 1929-1934.
- ŚV = Kumārila Bhaṭṭa's *Ślokavārttika*, see Kataoka 2011.
- Tattvasandarbhā = Jīva Gosvāmin, *Tattvasandarbhā*, ed. by Haridāsa Śāstrī, Śrī Gadādhara Gaura Press, Vrindavan 1983.
- TR = Rāmānujācārya's *Tantrarāhasya*, see Freschi 2012.
- VM = Śālikanātha Mīśra's *Vākyārthamātrkā*, see Subrahmanya Sastri 1961.

### *Secondary Sources*

- Chakrabarti 1986 = Arindam Chakrabarti, *Understanding Falsehoods*, «Journal of the Asiatic Society» 28, 1 (1986), 10-20.
- Clooney 1990 = Francis Xavier Clooney, *Thinking Ritually. Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*, De Nobili, Vienna 1990.
- Freschi 2012 = Elisa Freschi, *Duty, Language and Exegesis in Prābhākara Mīmāṃsā. Including an Edition and Translation of Rāmānujācārya's Tantrarāhasya*, Śāstraprameyapariccheda, Brill, Leiden 2012.
- Freschi-Graheli 2005 = Elisa Freschi, Alessandro Graheli, *Bhāṭṭamīmāṃsā and Nyāya on Veda and Tradition*, in Federico Squarcini (ed.), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Firenze University Press, Firenze 2005, 287-323.
- Ganeri 1999 = Jonardon Ganeri, *Semantic Powers. Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1999.

- Gonda 1960-1963 = Jan Gonda, *Die Religionen Indiens*, Kohlmann, Stuttgart 1960-1963.
- Halbfass 1991 = Wilhelm Halbfass, *Tradition und Reflexion: zur Gegenwart des Veda in der indischen Philosophie*, in Gerhard Oberhammer (ed.), *Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1991, 123-146.
- Hampton 1986 = Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, New York 1986.
- Kant 1794 = Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), F. Nicolovius, Königsberg 1794.
- Kataoka 2003 = Kei Kataoka, *The Mīmāṃsā Definition of Pramāṇa as a Source of New Information*, «Journal of Indian Philosophy» 31 (2003), 89-103.
- Kataoka 2011 = Kei Kataoka, *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing. Part 2: An Annotated Translation of Mīmāṃsā-Ślokavārttika ad 1.1.2 (Codanāsūtra)*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2011.
- Kirkham 1995 = Richard L. Kirkham, *Theories of Truth. A Critical Introduction*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1995.
- Matilal 1990 = Bimal Krishna Matilal, *The Word and the World. India's Contribution to the Study of Language*, Oxford University Press, Delhi–New York 1990.
- Mohanty 1992 = Jitendra Nath Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking*, Clarendon Press, Oxford 1992.
- Oertel 1930 = Hanns Oertel, *Zur indischen Apologetik*, Stuttgart 1930.
- Subbāśāstrī 1929-1934 = Subbāśāstrī (ed.), *Śrīmajjaiminīpraṇītaṃ Mīmāṃsādarsānam*, Ānandāśramamudrāṇālaya, Poona 1929–1934.
- Subrahmanya Sastri 1961 = A. Subrahmanya Sastri, *Prakarāṇa Pañcikā of Śālikanātha Miśra with the Nyāya-Siddhi of Jaipuri Nārāyaṇa Bhaṭṭa*, Benares Hindu University, Benares 1961.
- Taber 1989 = John Taber, *Are Mantras Speech-Acts? The Mīmāṃsā Point of View*, in Harvey P. Alper (ed.), *Understanding Mantras*, SUNY, Albany 1989, 144-164.
- Teubner 2012 = Jonathan Teubner, *Augustine's De magistro. Scriptural Arguments and the Genre of Philosophy*, «Studia patristica» 54 (2012), 1-10.
- Varadācārya 1969–1983 = K. S. Varadācārya, *Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa*, Oriental Research Institute, Mysore 1969–1983.

# Diventare è ricordare. Una versione indiana dell'anamnesi

*Paolo Magnone*

## 1. *L'anamnesi nei dialoghi platonici*

Uno dei tratti più celebri e al tempo stesso controversi del pensiero di Platone è la peculiare teoria epistemologica secondo la quale apprendere è ricordare: la cosiddetta dottrina dell'anamnesi, esposta in non meno di tre dialoghi.

Il *locus classicus* è quello del *Menone*. Nel corso della discussione volta a ricercare che cosa sia la virtù Socrate si imbatte in una obiezione pregiudiziale, un “discorso eristico” (come egli stesso lo definisce) volto a metter a nudo il paradosso dell'impossibilità della ricerca: non si può cercare ciò che si conosce — perché già lo si conosce, e dunque non c'è bisogno di cercarlo — e neppure ciò che non si conosce — perché, non conoscendolo, non si è in grado di cercarlo, e, trovandolo, non lo si riconoscerebbe. La soluzione proposta da Socrate consiste appunto nella teoria dell'anamnesi: non si dà ricerca del perfettamente noto, né dell'assolutamente ignoto, bensì del già noto successivamente obliato. Socrate stesso ne fornisce la prova sperimentale, guidando con opportune domande uno schiavo affatto ignaro di geometria a dimostrare un difficile teorema. La conclusione che Socrate trae dall'esperimento è che lo schiavo ha latenti in sé ‘opinioni vere’ (*ἀληθαὶ δόξαι*), che, ridestate con l'interrogazione, diventano conoscenze (*ἐπιστήμαι*). Poiché inoltre tali ‘opinioni vere’ non sono state apprese nella vita attuale, bisogna che lo siano state in precedenza, ciò che implica la preesistenza e l'immortalità dell'anima.

Nel *Fedone* la dottrina dell'anamnesi viene ripresa nel contesto della conversazione tra Socrate in attesa di bere la cicuta e i suoi discepoli convenuti per l'estremo saluto. Socrate allevia il loro cordoglio asserendo che egli non teme, anzi desidera la morte, giacché la filosofia, in quanto cura dell'anima e spregio del corpo, è anelito di morte: il filosofo agogna la separazione dell'anima dal corpo, saldo nella «speranza che ci sia per i morti un qualcosa».<sup>1</sup> Ciò è possibile a condizione che l'anima sopravviva alla morte corporale: è dunque necessario esaminare gli argomenti a favore dell'immortalità dell'anima. Il secondo argomento proposto da Socrate riprende appunto la dottrina dell'anamnesi, in maniera assai più articolata che nel *Menone*.

1. Plato, *Phaedo* 3c: εὐελπίς εἴμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι.

La reminescenza è talora del simile, talora del dissimile: vedendo un ritratto di Simmia posso ricordarmi di Simmia, ma anche vedendo, per esempio il suo mantello. Orbene, vedendo cose uguali, ci “ricordiamo” dell’Uguale, che in parte è simile, in parte diverso da quelle: l’Uguale in sé, infatti, è perfettamente uguale, a differenza delle cose uguali, che lo sono più o meno. Ora, è possibile che la vista di cose più o meno uguali susciti il ricordo dell’Uguale, che è diverso da quelle in quanto perfettamente uguale, soltanto in quanto io abbia già conosciuto l’Uguale (come la vista dell’immagine di Simmia, o del suo mantello, può suscitare il ricordo di Simmia in carne ed ossa soltanto in quanto io abbia già conosciuto quest’ultimo in precedenza). Poiché fin dal momento della nascita sperimentiamo percettivamente le cose uguali, che presuppongono già la conoscenza dell’Uguale in sé (per poterne suscitare il ricordo) bisogna che l’anima abbia ottenuto tale conoscenza in una condizione prenatale, e che sia dunque immortale.<sup>2</sup>

Nei due dialoghi succitati non viene offerta alcuna spiegazione della causa dell’amnesia che colpisce le anime prima del loro ingresso nella vita attuale. Tale spiegazione si trova nel *Fedro*, nel contesto del mito dell’Iperurano. L’anima vi è paragonata a un cocchiere che governa una coppia di cavalli: nei termini della psicologia tripartita della *Repubblica*, τὸ λογιστικόν (quella che la Scolastica chiamerà poi *anima intelligibilis*) che governa τὸ θυμοειδές e τὸ ἐπιθυμητικόν (*anima irascibilis* e *concupiscibilis*). Le anime disincarnate, provviste di ali, conducono dunque i loro cocchi, al seguito del corteggio dei carri divini, lungo l’erta che conduce al culmine del cielo (ὑπουράνιος ἀψίς) donde si accede alla regione ‘al di sopra del cielo’ (ὑπερουράνιος τόπος), dimora delle Idee, le essenze che veramente sono (οὐσία ὄντως οὐσα), invisibili all’occhio ma contemplabili solo dall’intelletto: l’auriga dell’anima. Ma in ragione della difficoltà della pista, dell’imperizia dei cocchieri e della natura riottosa di uno dei cavalli (la facoltà concupiscente) solo poche tra le anime possono cogliere una fugace visione di alcune delle essenze (quali più, quali meno), prima di ricadere nella regione inferiore: e queste anime rimangono intatte, e ottengono una nuova opportunità di ascendere a contemplare le Idee. Ma le anime che non sono riuscite a vedere alcunché, ricolme di oblio (λήθη), si appesantiscono e perdono le ali — cui solo la visione delle divine essenze è nutrimento — piombando infine sulla terra, dove si aggrappano a un corpo umano. Qui attraversano vicissitudini di svariate reincarnazioni, anche in grembi animali: ma ritornano in forma umana solo quelle che già la rivestirono in precedenza, poiché «bisogna che un uomo comprenda secondo la cosiddetta essenza (εἶδος), procedendo dalla molteplicità delle sensazioni verso una unità messa insieme dalla ragione: e questa è la

2. In verità, l’argomento prova soltanto la preesistenza dell’anima, e non la sua persistenza dopo la morte. Questa viene data per già dimostrata in forza del primo argomento, in forza del quale gli opposti si generano scambievolmente.

reminescenza (ἀνάμνησις) di quelle cose che vide un tempo la nostra anima viaggiando con il Dio...».<sup>3</sup> Solo l'anima del filosofo mantiene le ali, perché serba sempre la memoria delle divine Idee; ma nell'uomo amante la vista della bellezza dell'amato risveglia una memoria confusa della Bellezza in sé, una divina *μανία* che lo distoglie dal basso mondo e stimola in lui la ricrescita delle ali perdute.

Non è possibile in questa sede entrare in ulteriori dettagli circa l'estrema complessità della dottrina platonica dell'anamnesi, di cui si sono rintracciati solo gli elementi essenziali e funzionali alla comparazione.

## 2. L'anamnesi negli Yogasūtra

La familiare espressione “legge del *karman*” designa quella che è per l'Occidente la credenza indiana per antonomasia, secondo la quale l'anima non vive un'unica esistenza, bensì dopo la morte si reincarna in condizioni di vita che dipendono dalla qualità del suo *karman*, ovvero delle opere compiute nella vita precedente. La più antica attestazione di tale dottrina, a uno stadio ancora incoativo, si trova nelle antiche *Upaniṣad* in prosa.<sup>4</sup> Negli *Yogasūtra* si fa un primo cenno a tale dottrina, che nel frattempo ha raggiunto una fase matura di sviluppo, nei *sūtra* 12 e 13 del *Sādhana Pāda*:

A) Il deposito karmico è radicato nei vizi originali, e diventerà [oggetto di esperienza] sensibile nella vita attuale o in un'altra [vita ventura].<sup>5</sup>

B) Finché persiste la radice, ne matura [il frutto consistente in] natali, lasso di vita e fruizioni.<sup>6</sup>

Il *sūtra* non si cura di definire formalmente che cosa sia il ‘deposito karmico’ (*karmāśaya*), e anche i commentatori sono in genere alquanto stringati al riguardo, per esser cosa troppo nota. Tra i più esplicativi Hariharānandaraṇya chiosa:

I ‘depositi’ (*āśaya*) sono le impressioni (*samskāra*), causa di natali, lasso di vita e fruizioni, il *karman* è l'operazione della mente, delle facoltà e delle energie vitali.

3. Plato, *Phaedrus* 249cd: δεῖ γὰρ ἀνθρώπων συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναίρουμένον: τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῇ συμπορευθεῖσα θεῶν.

4. Nella cosiddetta “dottrina dei cinque fuochi e delle due vie” esposta in due *loci* paralleli della *Bṛhadāraṇyaka* (6, 2) e della *Chāndogya Upaniṣad* (5, 3-10), cui va aggiunta la peculiare versione di *Kauṣītaki Upaniṣad* 1.

5. YS II, 12: *kleśamūlah karmāśayo dṛṣṭādrṣṭajanmavedanīyaḥ*. Le traduzioni sono basate, con lievi modifiche, su Magnone 2006.

6. YS II, 13: *sati mūle tadvipāko jātyāyurbhogāḥ*.

Le impressioni prodotte dall'esperienza vissuta di tali operazioni, manifestandosi nuovamente, possono generare dei comportamenti loro conformi, riproducendo i corpi, le facoltà, i piaceri e i dolori concomitanti a tali comportamenti.<sup>7</sup>

Dal canto suo, Bhoja assai più laconicamente si limita a glossare: «dicendo “deposito karmico” se ne designa l'essenza, perché il *karman* consiste appunto di abiti inconsci (*vāsanā*)». <sup>8</sup> Il ‘deposito karmico’ consiste dunque di *saṃskāra* o *vāsanā*: non è possibile esaminare qui minutamente la differenza semantica dei due termini, d'altronde spesso utilizzati come sinonimi dai commentatori; a un dipresso, *saṃskāra* designa le ‘impressioni’ o, alla lettera, le ‘conformazioni’ mentali prodotte dall'esperienza, avendo riguardo appunto all'attuale plasmazione della mente; mentre *vāsanā* designa piuttosto gli ‘abiti inconsci’ o, alla lettera, le ‘insidenze’ residue nel tessuto psichico (nel serbatoio della memoria profonda) per effetto di tale plasmazione.<sup>9</sup> Quel che rimane chiaro, a ogni modo, è che le opere compiute lasciano delle tracce in grado di condizionare un'esistenza futura. In tale accezione, le *vāsanā* di cui consiste il deposito karmico sono retributive, ovvero tali da portare in “frutto” una nuova esistenza che si configura come una “retribuzione” — premio o castigo — del *karman* che ha prodotto le *vāsanā* stesse. I commentari aggiungono ragguagli circa il funzionamento effettivo del meccanismo della retribuzione.

Fin qui la dottrina, per così dire, vulgata della “legge del *karman*”; tuttavia, un gruppo di *sūtra* del *Kaivalya Pāda* riprende la questione introducendo una dottrina più recondita, che in qualche modo suona come un'inedita variante indiana della dottrina platonica dell'*anamnesi*. Quest'ultima, come abbiamo visto, rispondeva originariamente all'intento di venire a capo di un'apparente *impasse* epistemologica: si può conoscere solo il già noto, perché l'ignoto è inconoscibile; dunque imparare non può essere che ricordare, ovvero ri-conoscere l'*olim*-noto divenuto non-più-noto perché obliato.

Ora il funzionamento del meccanismo di retribuzione karmica sembra imbattearsi in un'analogia *impasse*, questa volta sul piano esistenziale: si può solo essere ciò che già si è, ma non si può diventare ciò che non si è, per mancanza delle relative competenze (per esempio la competenza a gustare il fieno come requisito

7. *Bhāsvatī* ad YS II, 12: *jātyāyurbhogahetavaḥ saṃskārā āśayaḥ / karma cittendriyapraṇānāṃ vyāpārah / tadānubhavaajātā ye saṃskārāḥ punarabhivyaktāḥ santah svānugūṇāś ceṣṭā janayeraṃs tathā ca ceṣṭāsahabhāvīni śarīrendriyasukhaduḥkhādīny āvirbhāvayeyuḥ sa eva karmāśayaḥ*.

8. *Rājamārtaṇḍa* ad YS II, 12: *karmāśaya ity anena tasya svarūpam abhīhitam / yato vāsanārūpany eva karmāṇi*. I due commentatori differiscono dunque nell'interpretazione sintattica del composto: mentre per Hariharānandarāṇya il caso implicito del primo membro è uno strumentale e il composto un *tatpuruṣa*, per Bhoja è un nominativo e il composto un *karmadhāraya*.

9. Per un'analisi più approfondita si può utilmente vedere Feuerstein 1980, 67 ss. (per quanto l'enfasi che egli pone sul carattere attivo dei *saṃskāra*, che egli rende come ‘subliminal activators’ a mia opinione sia, seppure concettualmente appropriata, quantomeno discutibile a livello lessicale).

per diventare una vacca). La soluzione proposta dagli *Yogasūtra* è simile a quella di Platone: dunque non rimane che ri-diventare ciò che già si fu in una remota vita passata di cui non si ha più memoria, ri-attualizzando (ovvero in qualche modo “ricordando”) gli abiti latenti (*vāsanā*) acquisiti in quella occasione.

Leggiamo il passaggio in questione:

C) Il *karman* dello *yogin* non è né bianco né nero, quello degli altri è di tre tipi.<sup>10</sup>

D) Per effetto di esso compaiono solo gli abiti inconsci (*vāsanā*) conformi alla retribuzione che ne è maturata.<sup>11</sup>

E) Non vi è soluzione di continuità tra [abiti inconsci] pur separati per specie, luoghi e tempi grazie all’omogeneità tra memoria e impressioni.<sup>12</sup>

F) Essi sono senza principio, perché l’augurio è eterno.<sup>13</sup>

C distingue tre tipi di *karman* ordinario:<sup>14</sup> bianco, nero e misto (ovvero atto a produrre una retribuzione fausta, nefasta o mista). Si tratta con ogni evidenza di quel medesimo “deposito karmico” di cui si faceva questione in A, che i commentatori avevano identificato con le *vāsanā* atte a determinare una retribuzione. Tuttavia in D si afferma invece che tale *karman* è atto a provocare la manifestazione di *vāsanā* conformi alla retribuzione maturata. Se dunque per un lato il *karman* consiste di *vāsanā*, mentre per un altro è causa della manifestazione di *vāsanā*, non può trattarsi delle medesime *vāsanā* in entrambi i casi, a meno che il tenore del *sūtra* si riduca al truismo che il *karman* manifesta se stesso. Di quali *vāsanā* si tratta dunque? Vyāsa sorvola sulla questione, mentre Bhoja fornisce una spiegazione esplicita:

Gli abiti inconsci (*vāsanā*) originati dal *karman* sono di due tipi, quelli puramente rammemorativi (*smṛtimātraphala*) e quelli retributivi in termini di natali, lasso di vita e fruizioni (*jātyāyurbhogaphala*) [...]. Per quanto riguarda gli abiti inconsci rammemorativi, per effetto di un certo *karman* si manifestano solo quelli che convengono a quel certo corpo divino, umano o bestiale che è maturato in retribuzione di tale *karman*.<sup>15</sup>

10. YS IV, 7: *karmāśuklākṛṣṇaṃ yogīnaḥ trividham itareṣāṃ*.

11. YS IV, 8: *tatas tadvipākānugūṇānāṃ evābhivyaktir vāsanānām*.

12. YS IV, 9: *jātidēśakālavayavahitānām apy ānantaryaṃ smṛtiśaṃskārayor ekarūpatvāt*.

13. YS IV, 10: *tāsāṃ anādītvaṃ cāśiḥ nityatvāt*.

14. Il *karman* dello *yogin*, per contro, non appartiene ad alcuno dei tre tipi, in quanto non è atto a produrre conseguenze esistenziali di sorta.

15. *Rājamārtaṇḍa* ad YS IV, 8: *īha hi dvidhāḥ karmavāsanāḥ smṛtimātraphalā jātyāyurbhogaphalāś ca / [...] yās tu smṛtimātraphalās tāsu tataḥ karmaṇo yena karmaṇā yādṛkśarīram ārabdhaṃ devamānuṣyatiryagādibhedena tasya vipākasya yā anugūṇā anurūpā vāsanās tāsāṃ evābhivyaktiḥ vāsanānām bhavati*.

In altri termini, quando le *vāsanā* retributive determinano la reincarnazione, poniamo, in una vacca, lo possono soltanto in quanto, contestualmente, riattualizzano le *vāsanā* rammemorative appropriate alla condizione di vacca: il gusto del fieno ecc. Questo presuppone evidentemente che i ‘natali’ (*jāti*) in qualità di vacca siano già stati vissuti in precedenza, ciò che implica a sua volta la perpetuità (*a parte ante*) del *samsāra*. (F ne fornisce una sorta di prova).<sup>16</sup>

### 3. Platone e Patañjali: spunti di riflessione comparativa<sup>17</sup>

*Prima facie*, la concezione dell’anamnesi così come si presenta nel *Menone* potrebbe parere, per usare le parole di uno studioso (Allen), una «hopeless failure»: <sup>18</sup> vi è introdotta alla stregua di una dottrina sapienziale che contempla l’immortalità dell’anima e la reincarnazione, mentre di fatto si svela attraverso l’esperimento dello schiavo come null’altro che un tentativo di dar soluzione al problema epistemologico della possibilità dell’inferenza. Per di più, non risolve il paradosso della conoscenza, ma si limita a differirlo con un *regressus in infinitum*; se conoscere è ricordare il già conosciuto in precedenza, come è stata a sua volta possibile la conoscenza antecedente, che ora si tratterebbe di ricordare, se non postulando un’analoga conoscenza antecedente, e così via, e così via...?

In effetti, la teoria platonica dell’anamnesi, nota il medesimo studioso, non ha specialmente a che fare con il problema dell’immortalità dell’anima o la credenza nella metempsicosi; il suo sviluppo successivo, particolarmente nel *Fedone*, dimostra chiaramente la sua pertinenza epistemologica attraverso la connessione esplicita alla teoria delle Idee, cui è ultimamente demandato il compito di fungere da *a priori* nel processo conoscitivo. L’Uguale in sé non è dato nell’esperienza: lo applichiamo nei nostri giudizi alle cose più-o-meno-uguali in quanto lo ritroviamo in noi — ovvero, in qualche modo, lo “ricordiamo”. La teoria dell’anamnesi risponde dunque con una sorta di rudimentale kantismo *ante litteram* all’esigenza di colmare il *χωρισμός*, la separazione tra le Idee universali che sono condizione necessaria dell’*ἐπιστήμη* e i particolari empirici. Questa valenza epistemologica, secondo Allen, dev’essere già implicita nel *Menone*, benché sia sviluppata compiutamente solo a partire dal *Fedone*, perché a suo dire sarebbe estremamente improbabile che

16. Cf. Magnone 2016b (in corso di pubblicazione).

17. Per qualche considerazione metodologica pregiudiziale sulla praticabilità della prospettiva comparativa in assenza di documentazione storica cf. Magnone 2016a.

18. Allen 1959, 166; o ancora (*ibid.*) «a dusty curio of mental archeology».



Platone potesse aver avanzato una soluzione prima ancora di aver posto il relativo problema.<sup>19</sup>

Non è qui luogo per entrare nel merito della dibattuta questione circa il ruolo della dottrina dell'anamnesi nel pensiero platonico; ma possiamo osservare che, se le cose stanno come dice Allen, il debutto della dottrina nel *Menone* risulta alquanto incongruo rispetto ai successivi sviluppi, non solo nella sostanza, ma anche nella forma, ammantato come si presenta nell' «immaginario mitico di una religione che non è la nostra», tanto da dissuadere taluni commentatori dal prenderla sul serio.<sup>20</sup>

Leggiamo il passo in questione:

Ho udito da uomini e donne sapienti di cose divine [...] a parlare sono sacerdoti e sacerdotesse cui sta a cuore dar conto del loro ministero, ma anche Pindaro e molti altri poeti di divina ispirazione [...] essi affermano che l'anima dell'uomo è immortale, e ora viene a termine — ciò che chiamano “morire” — ora nuovamente rinasce, ma non va mai distrutta [...] Poiché dunque l'anima è immortale, ed è rinata più volte e ha veduto tutte le cose, tanto qui che nell'Ade, non c'è nulla che non abbia appreso; cosicché non fa meraviglia che sia riguardo alla virtù che a qualsiasi altra cosa essa possa ricordare ciò che sapeva già prima.<sup>21</sup>

Gli «uomini e donne sapienti di cose divine» sono anzitutto ministri del culto: Platone ha in mente con ogni probabilità i sacerdoti egizi, cui già Erodoto attribuiva l'origine della credenza nella metempsicosi<sup>22</sup> — un'attribuzione che appare ingiustificata alla luce dei più recenti studi. Accanto ai sapienti orientali Platone menziona anche certi greci, Pindaro (di cui in seguito cita un passo) e «molti altri poeti di divina ispirazione» che omette di nominare. La credenza nella metempsicosi si rinviene in effetti in Grecia tra i presocratici nell'Orfismo, in Ferecide di Siro, Pitagora ed Empedocle; rimane questione aperta, in mancanza di attestazioni documentarie, se questi pensatori possano aver avuto contatti con le concezioni

19. Allen 1959, 172: «it would appear to be a highly unlikely view of Plato's development to hold that he accepted an answer, and only later found a question to fit it».

20. Allen 1959, 165: «[The doctrine of anamnesis] comes to us embedded in the mythical imagery of a religion which is not our own, and many commentators, in rejecting its theological trappings, have concluded that it represents no serious part of Plato's philosophy».

21. Plato, *Meno* 81 *passim*: ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα [...] οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τ' εἶναι διδόναι: λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεῖοί εἰσιν [...] φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν—θ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι—τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε [...] ἅτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλὰκις γεγонуῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Αἴδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν: ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο.

22. Herodotus, *Historia* II, 123: πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτῳ εἰσὶ οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατος ἐστὶ, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσθύεται.

indiane (magari per il possibile tramite della corte persiana). Per certo la credenza nella reincarnazione così com'è tratteggiata nel passo del *Menone* testé citato, è perfettamente compatibile tanto con l'antica dottrina upanisadica<sup>23</sup> che con la sua evoluzione negli *Yogasūtra*. È invece meno compatibile con la dottrina del *Parmenide* e del *Fedro*, secondo la quale sono le Idee contemplate in epoca prenatale a esser oggetto di reminescenza, e non ciò che è stato esperito in nascite antecedenti. Proprio per questo la dottrina dell'anamnesi, così come è introdotta nel *Menone*, sembra ad Allen prestare il fianco all'imputazione di inconclusività per *regressus in infinitum*: una imputazione cui risponde sul versante indiano, come abbiamo visto, il *sūtra* F, postulando una corrispondente infinità *a parte ante* del *samsāra*. In altri termini, se ogni esperienza presuppone una precedente esperienza omogenea, ciò è possibile senza *anavasthā* (inconclusività) solo a patto di postulare una serie infinita di esperienze (come negli *Yogasūtra*); il problema non si pone invece se, come nel *Parmenide* e nel *Fedro*, ogni esperienza presuppone semplicemente un *a priori* strutturante l'esperienza stessa, che può esser stato oggetto di un'unica intuizione intellettuale (la contemplazione extramondana dell'Idea).

È possibile supporre che la dottrina dell'anamnesi ai suoi esordi nel *Menone* sia debitrice a suggestioni di origine indiana (forse mediate da altre fonti orientali, cui Socrate stesso sembra alludere in forma vaga), che Platone avrebbe poi rielaborato nel quadro del suo originale impianto speculativo? Una simile ipotesi potrebbe servire a gettar luce su un passaggio su cui gli studiosi si sono affaticati vanamente, senza pervenire a una spiegazione davvero convincente. Il passo succitato del *Menone* prosegue:

Infatti, dacché tutta la natura è congenere e l'anima ha appreso tutte le cose, nulla impedisce che, una volta che abbia ricordato una sola cosa — ciò appunto che gli uomini chiamano “apprendere” — uno possa scoprire da sé anche tutte le altre, purché sia valoroso e non si stanchi di cercare: infatti il cercare e l'apprendere, tutto questo è reminescenza.<sup>24</sup>

23. Salvo che per l'aggiunta dell'Ade al novero dei campi di esperienza, in cui l'anima ha già appreso ciò che gli tocca “ricordare”. Si deve a Pindaro (citato contestualmente da Platone) la menzione di Persefone quale dispensatrice della retribuzione “karmica” delle anime: una innovazione ignota alla dottrina indiana antica e recente, secondo la quale il meccanismo di retribuzione karmica funziona autonomamente senza necessità di un governo intelligente (fa eccezione la posizione del Nyāya teistico, così com'è articolata, p.e., da Udayana nel I libro del *Nyāyayakusumāñjali*; cf. Radhakrishnan 1989, 165 ss.).

24. Platone, *Meno* 81cd: ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης, καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα—δὲ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι—τὰλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾗ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν: τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ἕστίν.

Poiché l'anima ha appreso tutte le cose, una volta che ne abbia ricordata una può ricordare anche tutte le altre, a patto che tutta la natura sia congenere. Ma che cos'è la «natura» (φύσις) in questione, e che cosa propriamente significa il requisito dell'omogeneità (συγγένεια)? Gli uni pensano a un "unico spirito che pervade l'universo", anticipazione della dottrina dell'Anima del Mondo del *Timeo*, stabilendo una comunione tra tutte le cose; altri pensa invece a una "simiglianza che rende possibili associazioni di idee", o a una "comune origine", o a una "totalità" che collega le singole parti, a una "connessione intima e necessaria" tra le singole cose, o la loro appartenenza a un "campo" comune. Tutte queste interpretazioni, come osserva Tigner,<sup>25</sup> non forniscono alcuna delucidazione, perlopiù limitandosi a riformulare analiticamente l'*interpretandum* senza peraltro renderlo più perspicuo (chiosare συγγένεια con 'connessione intima e necessaria' non chiarisce in che cosa essa consista); oppure avanzando interpretazioni integrative che rimangono nel vago e non hanno valore esplicativo (in che modo la συγγένεια, se consiste in una 'comune origine', rende possibile *ex una re discere omnia?* in che modo, per esempio, sapere che tutte le cose sono foggiate da un Demiurgo permette, una volta "ricordata" una capra, di "ricordare" anche un armadillo?).

In verità, tutte queste interpretazioni insoddisfacenti hanno una cosa in comune: l'omogeneità della natura che esse postulano, comunque si voglia intendere, si colloca sempre sul versante dell'oggetto. Una prospettiva interamente nuova è offerta dall'ipotesi di lavoro di un possibile influsso indiano. Il *locus* platonico diventa in effetti molto più perspicuo se si traspone 'l'omogeneità di tutta la natura' (συγγένεια τῆς φύσεως ἀπάσης) sull'opposto versante del soggetto, rileggendo l'espressione alla luce dell'"omogeneità della memoria e delle impressioni" (*smṛtīsam-skārayor ekarūpatva*) di cui è parola nel *sūtra* E.<sup>26</sup>

Quest'ultimo ha il compito di refutare un'obiezione di inammissibilità del presunto nesso causale tra gli abiti inconsci prodotti da esperienze separate e i corrispondenti abiti "ricordati" nell'esperienza attuale. Il rapporto di causazione sembra presupporre una contiguità immediata tra causa ed effetto — così suona l'obiezione: quest'albero qui presente produce i suoi frutti *hic et nunc*, non può fruttificare su un altro albero esistente in un futuro altrove. Com'è dunque possibile che gli abiti inconsci residuati da una certa esperienza vissuta in una vita remota, separata da una serqua incalcolabile di esistenze vissute in altri corpi, a miriadi di leghe di distanza e lungo l'arco degli eoni, possano portar frutto nella vita attuale?

25. Tigner 1970. Egli stesso propone un'altra soluzione — questa volta l'omogeneità in questione consisterebbe nell'assoggettabilità a un medesimo metodo euristico — che può avere dei meriti ma rimane comunque confinata, come si dirà, sul versante dell'oggetto.

26. Che è, beninteso, con ogni probabilità più tardo, ma può nondimeno riflettere concezioni più antiche.

Bhoja specifica<sup>27</sup> tre casi di apparente efficienza causale differita delle impressioni (*saṃskāra*) originate nella sostanza psichica per effetto delle azioni:

i. l' 'attitudine a germogliare' (*anīkurībhāva*) frutti paradisiaci o infernali (si tratta delle *vāsanā* retributive menzionate in precedenza);

ii. l'efficacia dei riti, che permane allo stato potenziale anche dopo l'esaurimento dell'azione rituale; e infine

iii. l'attitudine dell'agente a sperimentare fruizioni corrispondenti alle sue azioni: si tratta qui appunto delle *vāsanā* rammemorative.

Nel terzo caso, la necessaria continuità è fornita dall'intermediazione della memoria (*smṛti*), intesa evidentemente come serbatoio psichico delle vestigia inconscie. Le impressioni momentanee dell'esperienza si imprimono nella memoria permanente, e a suo tempo la memoria rigenera le esperienze correlate, che a loro volta producono nuove impressioni, in un ciclo senza fine.

Rileggendo il passo del *Menone* in questa prospettiva, la συγγένεια in esso postulata potrebbe consistere appunto nella natura congenere dei "ricordi" che tutti si radicano nella φύσις della memoria, una funzione del *citta* pratico conforme (*ekarūpa*, come recita il sutra E) all'insieme degli abiti rammemorabili.

Basti qui aver accennato uno spunto che richiede certo ulteriori approfondimenti; per intanto, checché si giudichi della plausibilità o meno delle argomentazioni specifiche sopra proposte, rimane quantomeno corroborata, mi sembra, la validità euristica di una prospettiva comparativa più ampia in cui collocare l'interpretazione di taluni testi di ambedue le tradizioni filosofiche<sup>28</sup> — la greca e l'indiana — che, al di là delle possibilità di un puntuale accertamento storico che forse ci eluderà per sempre, mostrano indiscutibilmente di allignare in una temperie culturale per molti aspetti comune.

27. *Rājamārtaṇḍa* ad YS IV, 8: *anuṣṭhīyamānāt karmaṇaś cittaśattve vāsanārūpaḥ saṃskāraḥ samutpadyate / sa ca svarganāraḥkādinām phalānām anīkurībhāvaḥ / karmaṇām vā yāgādinām śaktirūpatayāvasthānam / kartur vā tathāvidhābhogyabhoktrvarūpaṃ sāmārthyam.*

28. Le due uniche tradizioni di indagine razionale che l'umanità abbia conosciuto, si badi bene, secondo Bronkhorst, che esclude espressamente la terza sovente annoverata, osservando che in Cina l'argomentazione razionale, pur presente, non si sarebbe «mai emancipata dal livello della semplice Spielerei» (Bronkhorst 1999, 9).

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

Maharṣi-Patañjali-praṇītaṃ YOGASŪTRAM paṇḍitapravaradhārādhipati-Bhojarāja-kṛtena Rājamārtaṇḍena dārśanikaśiromaṇi-Bhāvāganeśa-viracitena Pradīpena paṇḍita-Nāgojībhaṭṭa-nirmitayā Vṛṭtyā yatipravara-Rāmānanda-vihitayā Maṇiprabhayā vidvadvara-Anantadeva-sampāditayā Candrikayā yogirājapaṇḍita-Sadāśivendrasarasvatī-kṛtena Yogasudhākareṇa ca samanvitam, Ed. with Notes by Paṇḍita Dhunḍhirāja Śāstrin, with a Critical and Comparative Introduction in Hindī by Mahāprabhu Lāla Gosvāmin, Caukhambā Saṃskṛta Saṃsthān, Vārāṇasī saṃvat 2039.

SĀM̐KHYAYOGADARŚANAM arthāt Pātañjaladarśanam bhagavat-Patañjali-viracitaṃ Rāghavānandasarasvatī-kṛta-Pātañjalarahasya-ākhyatīpanīyuktayā dvadaśadarśana-kānanapañcānana-Vācaspatimiśra-viracitayā Tattvavaiśāradīyā vyākhyayā bhūṣitena Vijñānabhikṣu-nirmita-Yogavārttika-samudbhāsitena saṃkhyayogācāryaśrī-Hariharānandāraṇya-kṛta-Bhāsvatī-vṛṭtyā sahitenā bhagavacchrī-Kṛṣṇadvaipāyana-upajñā-Sāmkhyapravacanabhāṣyena-uddiyotitaṃ, Ed. with Introduction, Notes, Indices, Appendices etc. by Śrī Gosvāmi Dāmodara Śāstrin, Caukhambā Saṃskṛta Saṃsthāna, Vārāṇasī saṃvat 2046.

### *Fonti secondarie*

Allen 1959 = Reginald E. Allen, *Anamnesis in Plato's Meno and Phaedo*, «Review of Metaphysics» 13, 1 (1959), 165-174.

Bronkhorst 1999 = Johannes Bronkhorst, *Why Is There Philosophy in India?*, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam 1999.

Feuerstein 1980 = Georg Feuerstein, *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester University Press, Manchester 1980.

Magnone 2006 = Paolo Magnone, *Patañjali. Aforismi dello Yoga (Yogasūtra)* (1991), Magnanelli, Milano 2006<sup>4</sup>.

Magnone 2016a = Paolo Magnone, *Soul Chariots in Indian and Greek Thought:*

*Polygenesis or Diffusion?*, in R. Seaford (ed.), *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016, 149-167.

Magnone 2016b = Paolo Magnone, *The Akarṭva of Prakṛti and Other Misconceptions in Bhoja's Rājamārtanḍa Commentary to the Yogasūtras*, [Paper read at the XVI World Sanskrit Conference (Bangkok, 28 June-2 July 2015)], in corso di stampa.

Radhakrishnan 1989 = Sarvepalli Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (1923), Oxford University Press, Delhi 1989.

Tigner 1970 = Steven S. Tigner, *On the "Kinship" of "All Nature" in Plato's Meno*, «Phronesis» 15 (1970), 1-4.

# Sull'epistemologia del sogno secondo il Vaiśeṣika. Appunti per una tassonomia del fenomeno onirico<sup>1</sup>

Gianni Pellegrini

## 1. Introduzione

Molti testi di Nyāya-Vaiśeṣika<sup>2</sup> mostrano una suddivisione condivisa del concetto di causa (*kāraṇa*). In *primis* si formano due gruppi: cause comuni (*sādhāraṇakāraṇa*)<sup>3</sup> e cause non comuni o specifiche (*asādhāraṇakāraṇa*). Una divisione ulteriore comprende tre sezioni di cui fanno parte la causa inerente (*samavāyikāraṇa*), la causa non-inerente (*asamavāyikāraṇa*) e la causa strumentale o efficiente (*nimittakāraṇa*). Mentre le cause inerenti e non-inerenti fanno parte delle cause non comuni,<sup>4</sup> la causa strumentale può essere annoverata sia tra le cause comuni sia tra quelle specifiche. Di queste tre, la causa specifica – tecnicamente definita strumento (*ka-  
raṇa*) – è quella provvista di una certa attività funzionale o causalità intermedia (*vyāpāra*):<sup>5</sup> Ogni causa, dunque, di qualsiasi natura sia, può definirsi tale solo quando sia in grado di produrre degli effetti (*kārya*).

Questi presupposti servono a introdurre un effetto preciso: il sogno (*svapna*) o, meglio, il fenomeno onirico nella sua totalità. In un contesto Vaiśeṣika, analizzare il sogno in veste di comune effetto di comuni cause non pone problema alcuno. Qualche complicazione, però, si presenta nel tentativo di identificarne l'*asādhā-  
raṇakāraṇa*.<sup>6</sup>

1. Le traduzioni qui proposte sono mie, ma per ovvi motivi non posso inserire i testi sanscriti. Dedico queste poche pagine a Giuliano Boccali che, dal primo anno di università fino a oggi, mi ha guidato e consigliato amorevolmente. Troppo vorrei dire, pochissimo spazio a disposizione! Ecco, allora, in nuce il mio tributo: *he rasikottamāḥ, bhavadbhiḥ pradāttaṃ vastu bhavadbhya eva samā-  
rpyate – bhavo bhūtanārtho bhavatām bhavatu bhavyāya bhūtaya iti bhavadīyo bhadrabhavaḥ*.

2. Una silloge è presentata dal *Tarkasaṃgraha* di Annaṃbhaṭṭa (XVII sec.) con relativi commen-  
ti (TN, 68-77).

3. Si tratta di un complesso di nove cause, comuni per ogni effetto. Si veda Pellegrini (2015, 150,  
n. 39).

4. I seguaci di Sāṃkhya e Vedānta chiamano causa materiale (*upādānakāraṇa*) il *samavāyikāraṇa*  
del Nyāya-Vaiśeṣika, mentre l'*asamavāyikāraṇa* può essere indicato come una particolare relazione,  
solitamente un contatto specifico (*saṃyogaviśeṣa*) tra i componenti (*avayava*) dell'effetto (*avayavin*).

5. *Dīpikā ad TS* (TS, 68) e Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī* (1.4.42); per altre indicazioni sul concetto di  
*vyāpāra*, si veda Pellegrini 2011 (128, n. 50).

6. Tralascio in questa sede la troppo articolata distinzione tra cause *samavāyī* e *asamavāyī*.

Per esempio, l'*incipit* della questione potrebbe porsi come segue. La mente, in quanto sostanza (*dravya*), è potenzialmente caratterizzata come causa materiale/sostanziale (*upādānakāraṇa*) o, in termini Vaiśeṣika, causa inerente (*samavāyikāraṇa*), piuttosto che come causa efficiente/strumentale (*nimittakāraṇa*). Difatti, essendo una causa indispensabile (*ananyathāsiddha*) al sorgere di un effetto come il sogno, la mente è di regola presente prima (*niyatapūrvavṛtti*) che l'effetto sorga, fungendo da sostegno a tutte le immagini oniriche, così da mutare la propria forma conformemente al procedere del sogno.

A questo punto, vale la pena di introdurre una considerazione generale, ormai datata ma non per questo meno valida, mutuandola da Jadunath Sinha. Secondo Sinha (2008, 307-308), attraverso i vari orizzonti dottrinali si distinguono due principali linee di classificazione del sogno. La prima lo intende come un fenomeno nuovo, indipendente, prodotto dalla mente durante il sonno e capace di rappresentare immagini differenti da quelle della veglia, pur venendo costruito sulla base delle immagini di quest'ultima. Sinha afferma che in questi domini d'indagine la natura del sogno viene definita come «*presentative*». Egli sostiene che la concezione Vaiśeṣika del sogno appartiene a questo filone. Altre scuole, invece, considerano il sogno come una semplice ripetizione, per quanto bizzarra, di esperienze già avute, con delle forti radici nella veglia, capace solo di ri-presentare una serie di immagini – anche sovrapposte – già viste in precedenza. Per questi pensatori il sogno è più simile a un ricordo che a un'esperienza novella e, quindi, la sua natura è di tipo «*rappresentative*» (Sinha 2008, 308-309 e 314).

Avvalendomi di questi indici descrittivi analizzerò alcune fonti del Vaiśeṣika, di epoca differente, al fine di comprendere se la proposta sia effettivamente valida e, pertanto, possa essere esportata anche ad altri ambiti filosofici concernenti ontologia ed epistemologia del mondo onirico, tanto da intentarne – in futuro – un *excursus* tassonomico.

## 2. *Analisi testuale*

Bisogna ora indagare a quale tipo di visione si rifaccia il Vaiśeṣika, ossia come sia inteso e rubricato il fenomeno onirico in una scuola realista, incline alla classificazione di ogni manifestazione del reale. Per far questo è necessario lasciar parlare i testi.

In prima istanza nel *Vaiśeṣika Sūtra* (VaiS 9.2.6-7) Kaṇāda (II sec. a.C.) menziona il sogno ponendolo sotto questa luce: *ātmamanasoḥ saṃyogaviśeṣāt saṃskārācca smṛtiḥ* // 6 //, 'Il ricordo [sorge] da un particolare contatto del sé con la mente, nonché dall'impressione latente (6)'; e *tathā svapnāḥ* // 7 //, 'Allo stesso modo [si generano] i sogni (7)'.



Sebbene Kaṇāda sembri associare il sogno al ricordo, questi due aforismi, proprio per il fatto di essere separati, lasciano intravedere una differenza di fondo, chiarita dagli esegeti successivi. Infatti, nel *Padārthadharmasaṃgraha* (PDhS) Praśastapāda (VI sec.) annovera il ricordo tra le cognizioni valide (*vidyā*), mentre il sogno è visto come un particolare tipo di ignoranza o cognizione erronea (Mishra 1929, 278; Tripāṭhī 1987, 176).<sup>7</sup>

Alcuni considerano il sogno un particolare tipo di ricordo che, anziché avvenire durante la veglia, ha luogo durante il sonno. Mentre il ricordo si presenta come un tipo di cognizione unitaria e coerentemente connesso con le impressioni già immagazzinate, il sogno è invece disconnesso e non costituisce un *unicum* ben definito. Si tratta di una percezione non valida, perché si dà solo quando i sensi sono assopiti e si genera per mezzo di un residuo d'impressioni psichiche (Acharya 1985, 377-379).

Il Vaiśeṣika classico riconosce sette categorie (*padārtha*).<sup>8</sup> La seconda di queste è rappresentata dalle qualità (*guṇa*), variamente numerate nel corso della storia della scuola, anche se cristallizzate a 24 nei periodi successivi di produzione letteraria.<sup>9</sup> Nel periodo successivo a Praśastapāda,<sup>10</sup> la cognizione (*buddhi*) è annoverata tra i *guṇa* e suddivisa in due varietà principali: ricordo (*smṛti*) ed esperienza diretta (*anubhava*): «La cognizione, [ossia] la conoscenza, è la causa di ogni comportamento quotidiano. Essa è duplice: ricordo ed esperienza diretta».<sup>11</sup>

Nonostante questo sviluppo pre-moderno, Praśastapāda considera plausibile un'altra categorizzazione (PDhS, 40): «Sebbene essa [= la cognizione] abbia molteplici varietà, in sintesi, ne presenta due: conoscenza valida e conoscenza non valida».<sup>12</sup>

7. *Vidyā* è di quattro tipi: *pratyakṣa*, *aiṅgika*, *smṛtyā*, *śalākṣaṇā* (PDhS, 44).

8. Il VaiS I.1.4 elenca sei categorie (*padārtha*), a cui in seguito se ne aggiunge una settima, l'assenza (*abhāva*). Questo numero è transitato nel Navya Nyāya, ove l'ontologia del Vaiśeṣika si fonde con l'epistemologia-logica del Nyāya. Si veda Pellegrini (2015, 143-146).

9. In VaiS I.1.6 sono enumerate solo diciassette qualità. Secondo Śaṅkara Miśra (VaiSU, 34) il 'ca' finale del *sūtra* (... *prayatnās ca guṇāḥ*) evocerebbe altre sette qualità, raggiungendo la quota finale di 24.

10. Seguendo il PDhS, anche la *Nyāyakandali* (1991, 433) afferma che la cognizione si divide in *avidyā* e *vidyā*; *vidyā* è una cognizione priva di dubbi, contraddizioni e di natura decisiva. Il ricordo ha le stesse caratteristiche. Diversamente dal PDhS, i testi successivi dividono la cognizione in *anubhava* e *smṛti* (cf. nota 11) e di *anubhava* distinguono quattro tipi: *pratyakṣa*, *anumiti*, *upamiti* e *śabda*. Dunque, gli autori post-PDhS trattano *smṛti* indipendentemente da *anubhava*.

11. Si veda *Anaṃbhaṭṭa* nel TS (TS, 60).

12. Inoltre, i *sūtra* 9.2.11-12 spiegano le differenti caratteristiche di *avidyā* e *vidyā*: *tad duṣṭajñānam*, 'Quella cognizione erronea [è ignoranza]', e *aduṣṭam vidyā*, 'La conoscenza è [una cognizione] valida'.

Ancora il PDhS trattando di *avidyā* ne riconosce una manifestazione quadruplice (PDhS, 40): «Tra queste, l'ignoranza ha quattro varietà, le cui caratteristiche sono [rispettivamente] dubbio, giudizio erroneo, non-accertamento e sogno».

Di seguito Praśastapāda propone una triplice suddivisione dei sogni sulla base delle loro cause: 1) sogni nati dalle impressioni latenti avute durante la vita di ogni giorno (*saṃskāra*); 2) sogni sorti dallo squilibrio dei costituenti e umori corporei (*dhātudoṣa*); 3) sogni determinati da meriti e demeriti (*adr̥ṣṭa*) che il sognatore ha immagazzinato dentro di sé.<sup>13</sup>

Per comprendere il primo tipo di sogni, si consideri che qualcuno pensa costantemente a qualcosa. Giunto il momento di coricarsi, questi sarà ancora in balia degli stessi pensieri; *ergo*, la costanza e la freschezza delle impressioni immagazzinate durante la veglia determineranno il sogno (*saṃskārapaṭutā*). Il secondo tipo di sogni, indagato soprattutto nella scienza medica (*āyurveda*), è quello sorto dagli squilibri umorali, l'esame dello sbilanciamento dei tre umori (*doṣa*): flemma (*kapha*), bile (*pitta*) e aria (*vāta*). Il terzo genere di sogni sorge da una forza invisibile (*adr̥ṣṭa*). Nel lessico tecnico del Nyāya-Vaiśeṣika, quando si parla di *adr̥ṣṭa* s'intende sia il risultato positivo e meritorio (*dharma*) dell'insieme delle attività compiute, sia il loro frutto negativo e veicolante demerito (*adharma*, Gupta 2012, 162).

Il PDhS afferma (PDhS, 42-44):<sup>14</sup>

La cognizione onirica è quell'esperienza mentale (*anubhavaṃ mānasam*)<sup>15</sup> che si ha attraverso la facoltà [psichica]<sup>16</sup> di colui il cui insieme dei sensi ha cessato [la propria attività] (*pralīnamanaskasyendriyadvāreṇa*) e la mente si è ritirata. [Domanda:] Come è possibile? [Risposta:] Quando per la propria attività fisica – coscientemente [compiuta] –, dopo che durante il giorno gli esseri viventi si sono stancati, nella notte, allo scopo di riposarsi o digerire il cibo, a causa di una sequenza di attività [che hanno luogo] nella mente sorta dalla relazione tra il sé e l'organo interno, la quale necessita di uno sforzo stimolato dal potere invisibile,<sup>17</sup> [in quel momento] la

13. Alcuni propongono una classificazione quadripartita, aggiungendo *svapnāntikajñāna* (Sinha 2008, 316 e 321), un'altra concezione che meriterebbe qualche accenno. Essa è la 'cognizione finale del sogno' (*svapnāntikajñāna*), ossia una cognizione che accompagna il sogno, cioè che interviene nel sogno: *svapnāntika* (Jhalakīkar 1978, 1054). Jha (1982, 388) traduce il termine come «dream-end cognition» intendendo però «dream-within-dream...; in this dream-end cognition a dream is the object of another dream». Si vedano: VaiS 10.2.8, Praśastapāda (PDhS, 44), Vyomaśīva (VIII sec.; VV, 136-137), Śrīdhara (NK, 432, ivi considerata non altro che *smṛti*), Śaṅkara Mīśra (VaiSU, 515-516) e Mishra (1929, 280, n. 1).

14. Si veda anche Sinha (2008, 319-320).

15. Si veda la *Vyomavati* (VV, 132-133).

16. Per altre interpretazioni, legate alla lettura di Udayana, del composto *indriyadvāreṇaiva* si veda Mishra (1929, 286).

17. La VV (133-134) inserisce un importante chiarimento rispetto alle cause del sogno: «E quella relazione con il sé provvisto delle sue qualità specifiche si ha per *kriyāprabandhāt*, cioè per la sequenza

mente stessa rimane inattiva all'interno del cuore, nella regione del sé che è priva delle facoltà sensoriali, allora si dice che l'uomo ha la mente ritirata (*pralīnāmanaska*).<sup>18</sup> Quando essa si sia ritratta anche l'insieme delle facoltà sensoriali risulta inattivo. In quella condizione, con l'aumento dell'attività nella successione del soffio ascendente (*prāna*) e discendente (*āpāna*), per via di un particolare contatto del sé con la mente chiamato sonno (*svāpākhyā*) e a causa dell'impressione latente (*saṃskāra*),<sup>19</sup> – come se avvenisse per via sensoriale – sorge una cognizione onirica (*svapnajñāna*) che ha l'aspetto di una percezione relativa a degli oggetti che pur non sono presenti.<sup>20</sup> Quella [cognizione] è triplice: [si ha] dalla capacità delle impressioni latenti (*saṃskārapātava*), dallo squilibrio degli umori (*dhātudoṣa*)<sup>21</sup> e dalla forza invisibile (*adṛṣṭa*). Tra queste, quella generata dalla capacità delle impressioni latenti è tale: quando un uomo lussurioso o adirato dorme rievocando costantemente [le sue percezioni], allora proprio quel flusso di pensieri assume una forma direttamente percepibile. Poi [il sogno] sorto dallo squilibrio degli umori: un uomo di temperamento arioso, oppure affetto da quello (cioè dal vento), vede [in sogno] mentre sale in cielo o altro. Oppure, chi ha una natura biliosa o chi è affetto da bile, vede che entra nel fuoco, un monte d'oro o cose [simili]. Chi ha natura flemmatica o è affetto da flemma, vede che nuota in un fiume o nel mare, monti innevati e così via. Quanto di per sé annuncia la buona sorte circa qualcosa di esperito o non esperito, oppure rispetto a oggetti noti o ignoti, come salire su un elefante, acquisire un ombrello o quant'altro, tutto ciò viene dalle impressioni latenti e dal merito. Al contrario cospargersi d'olio, salire su un asino, un cammello o simili, tutto ciò si determina dalle impressioni latenti e dal demerito. [Infine], per quanto concerne eventi che sono totalmente sconosciuti, essi sono prodotti solamente dalla forza invisibile.<sup>22</sup>

I commentatori di Praśastapāda, Śrīdhara Bhaṭṭa (X sec.) nel *Nyāyakandalī* (NK) e Udayana (X-XI sec.) nella *Kiraṇāvalī* (TS),<sup>23</sup> trattano l'argomento in modo appro-

delle attività. La sequenza delle attività sorge per il contatto del sé con l'organo interno e per la necessità dello sforzo che è generato dalla forza invisibile. Così, infatti, la mente è la causa inerente, il contatto tra il sé e la mente è la causa non inerente, mentre lo sforzo determinato dalla forza invisibile è la causa strumentale. In tal modo nella mente, per una successione di attività, si determina un contatto con la regione del sé dotato di qualità, che è chiamato sonno».

18. Si veda anche la VV, 134.

19. Secondo la VV il *saṃskāra* genera la cognizione onirica per il tramite del ricordo (VV, 134).

20. La VV chiaramente afferma che la conoscenza onirica non è un fenomeno differente da altri generi di percezione erronea (VV, 135).

21. Per approfondimenti si veda Pellegrini 2011 (59-62).

22. Si veda la NK dove Śrīdhara Bhaṭṭa chiarisce il passo del PDhS: «La conoscenza che si ha circa eventi che, direttamente o indirettamente, sono del tutto sconosciuti [al sognatore], come mangiare la luna o il sole, ecc., viene dalla forza invisibile, poiché non è possibile alcuna impressione latente concernente eventi non esperiti» (NK, 432).

23. Udayana sostiene che sebbene nella condizione onirica le facoltà sensoriali cessino di agire, il dormiente ha una chiara esperienza degli oggetti, come se li stesse percependo con la vista o qualsiasi altro senso (Mishra 1929, 279). Egli ammette anche che nello stato di sogno i sensi periferici – come

fondito. Per esempio, mentre Śrīdhara inizia considerando il ricordo (*smṛti*) una forma di *vidyā*, Udayana si scaglia contro quanti considerano il sogno e la conoscenza onirica un caso di ricordo (Mishra 1929, 279).<sup>24</sup>

Nella NK si legge (429-230):

Per presentare compiutamente il sogno [Prāśastapāda] dice: *uparatendriyagrā-masya*. Colui il cui complesso sensoriale ha cessato l'attività, ossia [la cui attività] è distratta dal cogliere il proprio oggetto, costui è qualcuno la cui attività sensoriale è cessata. Il *pralīnāmanaska* è qualcuno la cui mente è intensamente e totalmente ritratta. L'esperienza cognitiva che si ha attraverso il senso [mentale], indipendente dalle cognizioni precedenti e dalla natura ben definita (*paricchedasvabhāva*), originata dalla sola mente dell'uomo il cui complesso sensoriale ha cessato la propria attività e la cui mente si è ritirata, è la cognizione onirica. Ora [Prāśastapāda], mediante [la frase] che comincia con [l'interrogativo] *katham* mostra quando e il modo in cui la mente dell'uomo si ritrae e le facoltà sensoriali cessano [di agire]. Per la propria attività fisica (*ātmanah śarīravayāpārāt*), ossia a causa dell'andirivieni durante il giorno dell'essere vivente *khinnasya* esausto, *nīśi* nella notte, *viśramārtham*, per allontanare la fatica e per trasformare in succhi vitali il cibo mangiato e bevuto, [quando] per la congiunzione tra il sé e l'organo interno, che necessita di uno sforzo stimolato dalla forza invisibile, nella mente si ha il *kriyāprabandhaḥ*, cioè sorge una sequenza di attività, in quel momento a causa di ciò la mente rimane priva di moto all'interno del cuore, nella regione del sé che è *nirindriye*, laddove non vi è rapporto con i sensi esterni, a quel punto l'uomo è chiamato *pralīnāmanaska*. Quando la mente si è ritirata, allora l'uomo ha il complesso sensoriale che ha cessato di agire, in quanto [in quel momento] per i sensi, fondati sull'organo interno, non vi è possibilità di percepire gli oggetti. In quella condizione della mente ritratta, *prabandhena*, ossia quando per via della maggiore quantità di attività generatasi, [la quale è] caratterizzata da uscite ed entrate del flusso dei soffi ascendenti e discendenti, cioè per un [particolare] contatto del sé con la mente, *svāpākhyāt* denominato "sonno" (*svāpa*) e, inoltre, [anche] a causa delle impressioni latenti il cui contenuto è stato esperito in precedenza, sorge una cognizione onirica che ha *pratyakṣākāram*, l'aspetto di una consapevolezza diretta (*aparokṣasamvedana*) circa oggetti *asatsu*, che pur sono distanti per spazio e tempo. [...] Sebbene la cognizione onirica – sia essa sorta dalla chiarezza delle impressioni latenti, per lo squilibrio degli umori o dalla forza invisibile – abbia una natura per la quale gli oggetti esterni [risultano] sovrapposti [su

il tatto – non cessano di operare tutti insieme. Quando gli stimoli esterni non sono tanto efficaci da svegliare una persona, possono agire sui sensi periferici producendo delle cognizioni oniriche. Udayana, dunque, riconosce che esistono sogni causati da facoltà sensoriali centrali e sogni causati da quelle periferiche. Quindi, sebbene i sogni siano per lo più percezioni dirette, in casi particolari possono assumere la forma di ragionamenti inferenziali. Per esempio, quando qualcuno sogna di vedere del fumo in un certo luogo, da quel fumo è in grado di inferire il fuoco (Sinha 2008, 307-308).

24. Si veda Layek (1990, 73) rispetto alla concezione di sogno in PDhS: «Prāśastapāda says: "The dream-knowledge is remembrance because it looks back to the past knowledge"».

di essa] e perciò sia “[un’attribuzione] di qualcosa su ciò che non è tale”,<sup>25</sup> risultando [in definitiva] una percezione erronea (*viparyaya*), tuttavia, poiché sorge in una particolare condizione, è trattata separatamente.

Anche Śrīdhara nota nel sogno una natura più attiva, capace di presentare delle proprie cognizioni indipendenti, certo con forti radici nelle esperienze dirette precedenti, ma non tanto da essere considerate mere ripetizioni di esse. Il sogno deve la propria natura indipendente al fatto di essere una produzione del tutto mentale (*manomātrāprabhava*), che ha luogo quando la mente ha ritratto in sé le facoltà disattivandole. Inoltre, la natura delle immagini presentate nel sonno onirico è ben definita, tanto da renderle talvolta simili alle percezioni dirette della veglia, sebbene gli oggetti visti in sogno siano tutt’altro che reali. Questa *nuance* marcatamente cognitiva, in cui oggetti apparentemente reali sembrano essere dove invero non sono, rende il sogno un tipo di percezione erronea, anche se le sue caratteristiche specifiche lo differenziano da altri generi di errore percettivo (Sinha 2008, 306-307; Layek 1990, 71-72).

Infine, va citata l’opinione di Śaṅkara Miśra (XV sec.), autore di un commento indipendente ai VaiS, il *Vaiśeṣikasūtra Upaskāra* (VaiSU, 513-515). Secondo questi *svapna* è una forma di esperienza (*anubhavana*) mentale erronea, non un ricordo; quindi non va compreso tra le forme di *vidyā*.<sup>26</sup> Il VaiSU (513-515) non aggiunge nulla di cogente, però si dilunga nell’elencare gli effetti dei sogni dovuti agli squilibri umorali:

Come da un particolare contatto della mente con il sé e dalle impressioni latenti si ha il ricordo, ugualmente si determina anche la conoscenza onirica: questo è il senso. Quell’esperienza mentale di colui il cui insieme dei sensi ha cessato l’attività e la cui mente si è ritirata, che sorge attraverso il senso [mentale], è la cognizione onirica. Essa è di tre tipi.

Ivi Śaṅkara Miśra non afferma che il sogno sia un tipo di ricordo, bensì che le modalità attraverso le quali il sogno viene in essere sono analoghe a quelle del ricordo: un particolare contatto tra la mente, il sé e le impressioni latenti. Inoltre, anch’egli, analogamente agli altri esegeti, divide il sogno in tre classi, proponendo alcuni dettagli aggiuntivi di interesse puramente didascalico.

25. Qui sembra che Śrīdhara prenda a prestito la seconda delle definizioni di *adhyāsa* data da Śaṅkara nell’*adhyāśabhāṣya* del *Brahmasūtrabhāṣya* (2000, 24): *atasmimś tadbuddhiḥ*.

26. Layek (1990, 73) sbaglia affermando che Śaṅkara Miśra sostiene che il sogno è un ricordo.

### 3. Conclusion

Ricapitolando, abbiamo visto come i seguaci del Vaiśeṣika considerino che nella condizione in cui la mente è ritratta (*pralīnāmanaska*) i sensi, non più in grado di carpire alcun oggetto, cessano di funzionare. In questo stato, per l'intensità del soffio ascendente (*prāṇa*) responsabile dell'inspirazione e di quello discendente (*apāna*), preposto all'espirazione, si ha uno speciale contatto di *ātman* con *manas*, chiamato sonno (*svāpa*), durante il quale si attuano una serie di attività del tutto psichiche che generano la cognizione onirica (*svapnajñāna*). Questa è costituita anche dalle impressioni depositate dagli oggetti esperiti in precedenza. Per via di siffatte impressioni, nel sogno la mente esperisce oggetti non-reali in una forma non del tutto percettiva. Tale percezione mentale è determinata da un contatto straordinario, proprio come avviene nella cognizione dell'errore percettivo (*bhrānti*):<sup>27</sup> *atra ca mānasaṃ jñānaṃ jñānalakṣaṇarūpālaukikasamṅnikarṣāt bhavati*<sup>28</sup> 'Ivi la conoscenza mentale si ha per il contatto straordinario la cui caratteristica è cognitiva (*jñānalakṣaṇa*)' (Jhalakīkar 1978, 1053-1054).<sup>29</sup>

A un primo sguardo, pare che gli autori ivi menzionati si dividano. Da una parte abbiamo Kaṇāda che accosta molto da vicino sogno e ricordo, in una modalità – per certi versi – riproposta molto più tardi da Śaṅkara Mīśra. Inoltre, come affermano il *Nyāyasūtra* 4.2.34 e il relativo commento di Vātsyāyana, esistono delle analogie tra sogno e ricordo, poiché essi condividono molte delle loro rispettive cause. Se riflettiamo meglio, però, sembra che Śaṅkara Mīśra semplicemente indichi un'analogia generativa tra *svapna* e *smṛti*, mentre la loro natura resta ben distinta.

In ordine cronologico abbiamo questi autori: 1) Kaṇāda, di cui si è appena detto; 2) Praśastapāda secondo cui il ricordo è una cognizione valida, mentre il sogno è una forma di *avidyā*, quindi una cognizione erronea; 3) Vyomaśiva che accetta l'opinione del PDhS; 4) Udayana che rifiuta la natura rammemorativa di *svapna*; 5) Śrīdhara che si allinea, considerando il sogno una percezione erronea; 6) Śaṅkara Mīśra, testé citato, concorda con Kaṇāda.

27. I logici distinguono due generi di percezione sorta dal contatto (*saṅgnikarṣa*) dei sensi con i loro oggetti: il contatto ordinario (*laukika*) e il contatto straordinario (*alaukika*). Nella percezione straordinaria il contatto (*saṅgnikarṣa*) o prossimità (*pratyāsatti*) è di tre tipi: basato su una caratteristica comune (*sāmānyalakṣaṇa*), cognitivo (*jñānalakṣaṇa*) e dovuto a un metodo (*yogaja*). In sintesi, *jñānalakṣaṇasamṅnikarṣa* è una percezione straordinaria che avviene con modalità inconsuete di contatto tra le facoltà sensoriali e i loro oggetti (Pellegrini 2011, 273-274, n. 181).

28. Il passo della *Vaiśeṣikasūtravivṛti ad VaiS* 9.2.2-7 è citato da Layek (1990, 99, n. 5).

29. Tale questione non è trattata né nelle fasi iniziali della scuola né dai commentatori successivi. Va però ricordato che la teoria dell'errore nota come *anyathākhyāti*, supportata da Nyāya e Vaiśeṣika, si fonda su questo genere di percezione (Pellegrini 2013, 229-231).

Infine, si evince chiaramente come nel Vaiśeṣika il sogno sia di natura attiva, ossia – in conformità al punto di partenza (Simha 2008, 308-309) – di una natura *presentative* dalle caratteristiche marcatamente fuorvianti, tanto da accomunarlo alla percezione erronea e all'illusione. Sembra fare eccezione proprio Kaṇāda, il *fondatore* della scuola, ma – alla luce di quanto emerso – molto probabilmente il *tathā* di VaiS 9.2.7 deve essere letto in analogia all'interpretazione di Śaṅkara Miśra e, dunque, in linea con gli altri commentatori.

## Riferimenti bibliografici

### Fonti primarie

- Brahmasūtrabhāṣya 2000 = *Brahmasūtrasāṅkarabhāṣyaṃ śrīgovindānandakṛtāyā bhāṣyaratnaprabhayā śrīvācaspatimīśraviracitayā bhāmatyā śrīmadānandagīrīpraṇītena nyāyanirṇayena samuṣṭam*, ed. by Jagadīśa Lāl Śāstrī, Motilal Banarsidass, Delhi 2000.
- NK = Śrīdharabhaṭṭa, *Nyāyakandalī Being a Commentary on Prasāstapādabhāṣya with Three Sub-Commentaries*, ed. by R. T. Vyas, Oriental Institute, Vadodara, 1991.
- Nyāyasūtra = *Savātsyāyanabhāṣyaṃ gautamīyaṃ nyāyadarśanam*, ed. by Anantal Thakur, Indian Council of Philosophical Research, Delhi 1997.
- Pāṇini = Pāṇini, *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini* (1891), ed. and trans. by Śrīśa Chandra Vasu, Motilal Banarsidass, Delhi 1997<sup>3</sup>, 2 vols.
- PDhS = Prasāstapāda, *Word Index to the Prasāstapādabhāṣya*, ed. by J. Bronkhorst, Y. Ramseier, Motilal Banarsidass, Delhi 1994.
- ŚP = Śivāditya, *Saptapadārthī śrījinavardhanasūrikṛtavākhyā sahītā* (1963), ed. by J. S. Jetly, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad 2003<sup>2</sup>.
- TS = Annaṃbhaṭṭa, *Tarkasaṃgrahaḥ nyāyabodhinī-padakṛtya-dīpikā-kiraṇāvalīvyākhyopetaḥ*, ed. by Śrīkṛṣṇavallabhācārya, Caukhambā Vidyābhavana, Vārāṇasī 2007<sup>3</sup>.
- VaiS = Kaṇāda, *Śrīmanmaharṣikaṇādaviracite vaiśeṣikadarśane śrīmanmaharṣiprasāstadevācāryaviracitaṃ prasāstapādabhāṣyam, prakāśikā-hindīvyākhyāvibhūṣitam*, ed. by D. R. Śāstrī, Caukhambā Saṃskṛta Saṃsthāna, Vārāṇasī 2002.
- VaiSŪ = Śaṃkara Mīśra, *Vaiśeṣikasūtrapaskāradaraḥ 'prakāśikā' hindīvyākhyopetaḥ* (1923), ed. by D. R. Śāstrī, Ś. N. Mīśra, Caukhambā Sanskrit Samsthana, Varanasi 2002<sup>2</sup>.
- VV = Vyomaśivācārya, *Vyomavatī*, ed. by Gaurīnātha Śāstrī, Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, Vārāṇasī 1984, 2 vols.



*Fonti secondarie*

- Acharya 1985 = Ananda Acharya, *Tattvajñānam or the Quest of Cosmic Consciousness*, Vishveshvaranand Vedic Research Institute, Hoshiarpur 1985.
- Gupta 2012 = Bina Gupta, *An Introduction to Indian Philosophy. Perspectives on Reality, Knowledge and Freedom*, Routledge, New York 2012.
- Jha 1982 = *Padārthadharmasaṅgraha of Praśastapāda, with the Nyāyakandālī of Śrīdhara* (1915), transl. by Gaṅgānātha Jhā, Chaukhamba Orientalia, Varanasi 1982<sup>3</sup>.
- Jhalakīkar 1978 = Bhīmācārya Jhalakīkar, *Nyāyakośaḥ* (1893), Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1978<sup>2</sup>.
- Layek 1990 = Satyajit Layek, *An Analysis of Dream in Indian Philosophy*, Sri Satguru Publications, Delhi 1990.
- Mishra 1929 = Umesha Mishra, *Dream Theory in Indian Thought*, Allahabad University, Allahabad 1929.
- Pellegrini 2011 = Gianni Pellegrini, «Sogno o son desto?». *Prolungamenti onirici nella letteratura sapienziale indiana con particolare attenzione all'Advaita Vedānta*, Tesi di Dottorato, Università Ca' Foscari, Venezia 2011.
- Pellegrini 2013 = Gianni Pellegrini, *Dream and khyātivāda: A Survey on Analogies and Differences*, «Indologica Taurinensia» 39 (2013), 213-236.
- Pellegrini 2015 = Gianni Pellegrini, «Assenza più acuta presenza». *Sul concetto di abhāva come trattato nelle introduzioni medievali al Navyanyāya*, in Leonardo Marcato, *Forme della negazione. Un percorso interdisciplinare tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano 2015, 70-84.
- Sinha 2008 = Jadunath Sinha, *Indian Psychology* (1933), vol. I, Motilal Banarsidass, Delhi 2008<sup>3</sup>.
- Tripāṭhī 1987 = Rāma Nārāyaṇa Tripāṭhī, *Svapnavimarsaḥ*, Saṃpūrṇānanda Saṃskṛta Viśvavidyālaya, Vārāṇasī 1987.



# Coscienza e realtà. Il problema ontologico e l'insegnamento di Vasubandhu

*Emanuela Magno*

Immaginiamo per un attimo che il problema ontologico non consista nel discutere sul problema dell'essere, bensì nel chiarire se sia possibile, al *lógos* occidentale che si misura con il cosiddetto “pensiero buddhista”, riformulare altrimenti la necessità ontologica dei suoi linguaggi. Questo breve scritto intende allora posizionarsi obliquamente rispetto alla questione dell'ontologia. Non ci si chiederà qui quale ontologia affiori dal primo Yogācāra, né se si debba decretare per quell'insegnamento la mancanza di un “interesse” ontologico. Si tenterà piuttosto, dall'interno di una tradizione di pensiero necessitata all'ontologia, di interrogare, attraverso l'attrito con una tradizione di pensiero “altra”, la possibilità di “uscire” dall'ontologia.

Molto si è scritto e dibattuto a proposito dello statuto filosofico delle dottrine Yogācāra emergenti dall'opera di Vasubandhu. Com'è noto il dibattito ha prevalentemente diviso la comunità degli studiosi tra sostenitori e oppositori della tesi idealistico-coscienzialista. Qui non ripercorreremo le linee della discussione, ma cercheremo di cogliere una particolare declinazione del problema ontologico implicato dal “discorso” Yogācāra e, di conseguenza, di riflettere sul significato delle diverse “collocazioni” teoriche che gli interpreti occidentali hanno dato alla tesi *vijñaptimātra*: “[tutto] è solo rappresentazione coscienziale”: tesi che è stata variamente declinata come “idealismo assoluto”,<sup>1</sup> “idealismo soggettivo”,<sup>2</sup> “pluralismo realista” e/o “dottrina dell'esperienza”,<sup>3</sup> “trascendentalismo fenomenologico”<sup>4</sup> o “teoria fenomenologica”.<sup>5</sup>

Al di là delle significative varianti prospettiche che le diverse letture del primo Yogācāra hanno prodotto, crediamo che il “discorso” di Vasubandhu sia stato esplicitato prevalentemente attraverso due dispositivi interpretativi: l'ermeneutica idealistica e l'ermeneutica gnoseologica. La prima prospettiva, pur nelle sue diver-

1. Il riferimento è alle letture “classiche” dell'idealismo Yogācāra: Stcherbatsky 1971; Dasgupta 1962; Sharma 1964; Chatterjee 1975; Raju 1973. Per una loro critica radicale cf. Kochumutton 1989, 197 ss. Per una recente riproposizione degli argomenti idealistici si veda Tola–Dragonetti 2005.

2. Saratchandra 1958; vedi anche Siderits 2007.

3. Kochumutton 1989.

4. Garfield 2015.

5. Lusthaus 2002.

se declinazioni antiche e recenti, pone gli insegnamenti del maestro *yogācārin* su un piano di affermatività ontologica: il fatto che tutto venga dichiarato rappresentazione coscienziale implicherebbe un'affermazione circa la "natura" della realtà, una realtà completamente dipendente dalla mente e dunque inesistente nella sua oggettualità. Sostenere la *vijñaptimātratā*, in sintesi, significherebbe affermare la natura "mentale" delle cose, meri prodotti coscienziali,<sup>6</sup> e negare dunque la loro consistenza reale di oggetti esterni.

La seconda prospettiva, di stampo prevalentemente fenomenologico,<sup>7</sup> respinge il portato ontologico della tesi idealistica: gli insegnamenti Yogācāra non si esprimono sulla natura del reale, non affermano la realtà assoluta del solo pensiero,<sup>8</sup> né negano l'esistenza degli oggetti esterni, si esprimono invece sul nostro modo ordinario di conoscere gli oggetti in quanto "oggetti" di cui il "soggetto" non ha che un'esperienza "interna", mentale/coscienziale. L'accento sarebbe dunque posto sulla natura dell'esperienza conoscitiva (quale esperienza conoscitiva contraddistinta da un impianto dualistico), non sull'essere delle cose conosciute né sull'essere del pensiero/mente/coscienza che se le rappresenta.

Qui non si tratta di trovare una mediazione tra le due ermeneutiche, ma di rilevare una rimozione che le riguarda entrambe: l'inseparabilità, nel "discorso" buddhista, delle dimensioni ontologica e gnoseologica, un'inseparabilità che non significa la loro coincidenza, ma il cancellarsi dell'una (la dimensione ontologica) attraverso l'altra (la dimensione gnoseologica). La gnoseologia buddhista, specie in quella forma critica radicale emergente dal "discorso" nāgārjuniano, rimarca a ogni piè sospinto che l'avanzare del processo conoscitivo rappresenta il progressivo rarefarsi della pretesa ontologica che sostiene ogni visione/esperienza del mondo.

Conoscere significa de-ontologizzare. Sottrarre l'illusione dell'essere e del non essere al modo di percepire le cose.

Noi crediamo che questa medesima inclinazione permei e sostenga, pur declinata altrimenti, l'insegnamento del maestro *yogācārin*. Se, da una parte, la critica nāgārjuniana si concentra sul portato ontologico implicato dalla nozione ābhīdharmika di *svabhāva* ('essere in sé'), dall'altra, la riduzione coscienziale di Vasubandhu sembra eleggere a bersaglio critico l'ontologia emergente dalla struttura

6. In questo contesto, Siderits (2007) traduce *vijñapti* con 'impressione' a rimarcare la differenza con il "rappresentazionalismo" dei Sautrāntika, la cui epistemologia resta fondamentalmente realista; sia gli Yogācāra che i Sautrāntika affermano che la mente abbia a che fare non con oggetti, ma con immagini di oggetti, ma mentre i primi escludono la realtà degli oggetti esterni, i secondi ne ammettono l'esistenza. In ciò consisterebbe la differenza tra rappresentazionalisti (realisti) e idealisti.

7. Cf., in particolare, Lusthaus 2002, 504; vedi anche, sulla scia di Lusthaus, Trivedi 2005.

8. Cf. Lusthaus, 2002, 533: «Consciousness (*vijñāna*) is not the ultimate reality or solution, but rather the root problem. This problem emerges in ordinary mental operations, and it can only be solved by bringing those operations to an end».

dualistica dell'esperienza,<sup>9</sup> quella che nella *Triṃśikā* viene definita 'duplicità della percezione' (*grāhadvaya*).

Questo intento si vince a partire dall'esordio dell'opera, laddove Vasubandhu sostiene che *ātman* e *dharma* non sono che «usi linguistici» (*upācarā*) che si sviluppano nella «trasformazione (*pariṇama*) della coscienza (*vijñāna*)» (Triṃ, 1). Ci sono almeno tre punti da esplicitare in questa affermazione: 1) *ātman* e *dharma* sono termini che sintetizzano la totalità dell'esperienza nei suoi due versanti soggettivo (*ātman*) e oggettivo (*dharma*);<sup>10</sup> 2) *ātman* e *dharma* sono designazioni linguistiche,<sup>11</sup> metafore; 3) infine, *ātman* e *dharma*, quali designazioni convenzionali del dualismo esperienziale, si producono all'interno del flusso coscienziale. Non solo, il vissuto (illusorio) della duplicità dell'esperienza emerge già a livello di quella forma subliminale di coscienza definita 'coscienza deposito', *ālayavijñāna*: flusso impersonale, indeterminato e ininterrotto, la coscienza deposito raccoglie nella sua corrente impressioni, inclinazioni, tendenze (semi karmici pregressi, *bija*) destinati alla maturazione nelle vite future. È al livello di questo serbatoio "inconscio"<sup>12</sup> e intersoggettivo della coscienza che si costituisce la struttura primaria dell'esperienza come struttura duale, è qui che si depositano le «impressioni latenti (*vāsanā*) relative alla duplice percezione (*grāhadvaya*)» del soggetto e dell'oggetto (Triṃ, 19).<sup>13</sup>

La dualità, quindi, è descritta fin dal suo sorgere come determinazione interna all'"unico" sviluppo coscienziale, tanto da poter dire che appartiene alla principalità inconscia del coscienziale lo strutturarsi bifronte della dinamica percettivo-cognitivo-discorsiva. Ora, al di là della funzione capitale che l'introduzione dell'*ālayavijñāna* assume nella soteriologia buddhista,<sup>14</sup> quello che ci interessa qui è il versante filosofico della questione, vale a dire il significato della trasposizione nel coscienziale della struttura dualistica dell'esperienza. A questo significato va a sovrapporsi quello psicologico-esistenziale. Dal punto di vista pratico, in effetti,

9. Complessa è la questione dei rapporti tra Madhyamaka e Yogācāra, sistemi prevalentemente interpretati come antagonisti. Per una recentissima e inedita ricognizione sull'argomento si veda il volume collettaneo a cura di Garfield–Westheroff 2015.

10. Cf. Kochumutton 1989, 131.

11. Cf., in Nāgārjuna, l'uso di *prajñapti upādāya* (*Madhyamakakārikā*, XXIV, 18) e *prajñapti artha* (*Madhyamakakārikā*, XXII, 11).

12. Per un'analisi dell'*ālayavijñāna* come "inconscio buddhista" cf. Waldron 2003.

13. Cf. Triṃ, 3: «essa [*ālayavijñāna*] ha [al suo interno] la rappresentazione coscienziale del sostrato dell'appropriazione (*upādi*) e la rappresentazione coscienziale del mondo esterno (*sthāna*) [...]». Seguiamo qui la traduzione di Cicuzza (in RB, 2004), che si differenzia da quella di Anacker e Kochumutton, e che tiene conto del commento di Sthiramati (*Triṃśikāvijñaptibhāṣya*) nel ritenere *upādi* (cf. *upādāna*) e *sthāna* rispettivamente il sostrato interno (le impressioni latenti delle false immaginazioni del sé, ecc.) e il mondo esteriore (cf. ivi, nn. 9, 10, 18).

14. Sulle origini, l'evoluzione e le funzioni del concetto di *ālayavijñāna* si veda il lavoro centrale di Schmithausen 1987.

sottrarre il piano oggettuale, la rappresentazione della realtà esterna, a una visione del mondo imperniata sul dualismo soggetto-oggetto significa sciogliere l'opposizione tra interno (senso dell'io) ed esterno (senso dell'alterità del mondo) e, di conseguenza, depotenziare l'impatto di adesione e attaccamento che il soggetto appropriatore sperimenta sia rispetto all'idea di "io" sia rispetto a quanto, nella "distanza oggettuale", pretende di trarre a sé. D'altra parte, la funzione pedagogica dell'insegnamento ai fini della "correzione" dell'attitudine psicologica verso il mondo è direttamente invocata laddove Vasubandhu richiama l'autentico significato (propedeutico-funzionale) dell'originaria dottrina del Buddha relativa alle basi della percezione (*āyatana*): i cinque sensi, la mente e i loro rispettivi oggetti (Viṃ, 8). Tali basi, afferma il nostro, non hanno una realtà esterna alla rappresentazione coscienziale, esse non significano altro che l'aspetto "oggettivo" di una percezione che si risolve tutta all'interno dell'unica coscienza (Viṃ, 9). L'oggettivo e il soggettivo rappresentano dunque il modo duplice attraverso cui si articola la medesima rappresentazione coscienziale. E se l'insegnamento "delle basi" è utile provvisoriamente per poter realizzare la comprensione dell'insostanzialità dell'individuo (*pudgala nairātmya*),<sup>15</sup> l'insegnamento Mahāyāna (Yogācāra), che del primo si vuole più profondo veicolo, ritiene di portarne a compimento l'autentico contenuto: non solo l'individuo, ma i *dharma* stessi, quegli elementi minimi e istantanei di realtà cui il buddhismo antico riconduceva la costituzione dell'esperienza, sono insostanziali (*dharma nairātmya*), privi di realtà oggettiva, di essere in sé; al pari del *pudgala* i *dharma* (che sono nient'altro che il contrappeso oggettivo di quella pretesa soggettiva incarnata nell'idea del *pudgala*), posseggono una realtà esclusivamente 'immaginata' (*kalpitātman*), costruita. La "riduzione" coscienziale di Vasubandhu, dunque, intende funzionare come un potente dispositivo di eliminazione delle condizioni germinali (*bija*), delle impressioni e proiezioni latenti (*vāsanā*), delle affezioni (*kleśa*) che contaminano la corrente coscienziale. Ma guardiamo più da vicino le implicazioni di questa prospettiva.

Sul versante strettamente filosofico, la "riduzione coscienziale" significa *in primis* la sottrazione di un'ontologia dualistica: non si dà alcuna "realtà" indipendente dalla coscienza che se la rappresenta (questo è il significato immediato dell'espressione *vijñaptimātram evedam*: «Questo [mondo] è solo rappresentazione coscienziale», Viṃ, 1). Ciò non comporta, tuttavia, che si approdi a un'ontologia monistica. Nessun principio unitario viene posto a fondamento del reale: la stessa *vijñapti* (sinonimo di coscienza, mente e pensiero [Viṃ, Incipit]) connotata dal *mātra*

15. Spiegando la percezione attraverso l'interazione delle facoltà sensoriali e delle loro basi interne ed esterne (il visibile per l'occhio e la coscienza visiva, il tangibile per il tatto e la coscienza tattile, ecc.) si toglieva infatti di mezzo la necessità di postulare un sé autonomo e separato soggetto della percezione.

(‘niente altro che’, ‘solo’, ‘unicamente’)<sup>16</sup> va compresa nei termini dell’insostanzialità, tanto da dover parlare di *vijñaptimātrasya nairātmyapraveśa* (Viṃ, 10 C): «il collocarsi nell’insostanzialità della stessa rappresentazione coscienziale». Non solo: nella *Triṃsikā*, dove Vasubandhu espone la fenomenologia della ‘trasformazione della coscienza’ (*vijñānapariṇāma*), questa stessa trasformazione viene presentata come designazione linguistica, come illustrazione funzionale al discorso, non come realtà: essa è prodotto della costruzione concettuale (*vikalpa*) e, in quanto tale, “oggetto” di un pensiero che si pone come soggetto (Triṃ, 17), che reitera dunque l’errore della duplicità della percezione. Si tratta dell’errore congenito del pensiero discorsivo che, ponendo la “mera rappresentazione coscienziale” come suo oggetto (*ālambana*) non può che fallire l’insegnamento della *vijñaptimātra* riproponendo la struttura fallace della dualità (Triṃ, 26-27).

Escluse dunque l’ontologia dualista e l’ontologia monista resta da comprendere se l’insegnamento dello *yogācārin* comporti l’eliminazione dell’ontologia *tout court*.

Ciò che abbiamo appreso sin qui, da passaggi salienti della *Vijñaptimātratāśiddhi*, è che l’insegnamento mahāyānico Yogācāra procede su un solco noto, quello che esige, sulla via della salvezza, la decostruzione di ogni articolazione dicotomica dell’esperienza del mondo e che per far questo sottrae alla struttura rappresentativa non solo l’illusione della sostanzialità del soggetto, come vuole ogni ortodossia buddhista, ma, ancora più a monte, l’impianto primario della funzione conoscitiva, la sua esigenza oggettuale, base di ogni reificazione, auto o etero-diretta.

In questo senso, la ‘negazione dell’oggetto [esterno]’ (*arthapratiśedha*) (Viṃ, Incipit) è una dichiarazione che riguarda non la natura dell’oggetto, la sua realtà o irrealtà, bensì il suo statuto di prodotto dell’attività cognitiva, la sua configurazione di oggetto conosciuto da un soggetto, la sua funzione di polo di una struttura dicotomica, il suo essere estremo di una dualità illusoria. L’insegnamento buddhista, com’è noto, esprime un discorso filosofico che emerge direttamente da un’urgenza esistenziale. La via del Buddha affida al conoscere il rimedio al soffrire, e la cessazione della sofferenza (*duḥkhanirodha*) passa notoriamente attraverso il dileguare dell’illusione del sé. Ma l’estinzione del sé significa al tempo stesso la cessazione dell’io e del mio, dell’io e dell’altro. La costituzione dell’illusione del sé è infatti inseparabile dalla divaricazione duale dell’esperienza. Questo vuol dire che la forma dualistica dell’esperienza non è solo il sintomo lampante della malattia dell’“io sono”, ma è contemporaneamente la sua causa. È per questa ragione che la specifica

16. Sulla resa di *mātra* cf. Wayman 1965, che traduce ‘equivalente a’ (alla rappresentazione coscienziale); in questo modo lo studioso vuole sottolineare che l’espressione di Vasubandhu non significa la negazione dell’oggetto esterno, ma la spiegazione che ciò che appare alla percezione equivale a una rappresentazione, a un’immagine della mente.

flessione dell'insegnamento Yogācāra inclina alla cura di quella malattia attraverso la rimozione della 'duplicità della percezione' (*grāhadvaya*).

È dunque entro questo solco che cercheremo di comprendere il problema ontologico nell'insegnamento di Vasubandhu. Ma non prima di aver fornito un minimo chiarimento.

Fin qui abbiamo utilizzato i termini "ontologia" e "ontologico" senza darne spiegazione. Si potrebbe obiettare che una mancata distinzione fra "ontologia" e "metafisica", in questo contesto, non è in grado di rendere conto in maniera adeguata del bersaglio critico buddhista, che è metafisico, certo, ma, si potrebbe aggiungere, non necessariamente ontologico. Si potrebbe sottolineare, infatti, che un'ontologia non implica necessariamente un sostanzialismo, che formulare un discorso sull'essere delle cose può significare semplicemente presentare le cose in un contesto relativo e convenzionale senza alcuna pretesa che esse consistano di una natura propria, di un essere in sé. L'"essere" dell'*onto-logia* può tranquillamente decadere dalle vette metafisiche di certa filosofia e sopravvivere nell'uso, nella funzione, nella transazione, come predicato circostanziale di una comunicazione che non chiede alle cose autoesistenza, ma la mera significanza contestuale.

Dunque, il problema della reificazione soggiacente a un discorso sull'essere delle cose si presenterebbe solo attribuendo un significato "forte" all'essere dell'*onto-logia*, solo ascrivendo ai termini di quel discorso una natura sostanziale; al contrario, una declinazione debole e fluidificata della categoria dell'ontologico consentirebbe di esprimersi in termini di ontologia per qualsiasi orizzonte espressivo che fornisca un contesto di senso al pensiero e al linguaggio. Potremmo definirla cornice, griglia, "accezione neutra" svuotata di ogni pretesa reificante. Da questa angolazione ogni pensabilità e dicibilità del mondo implicherebbe un'ontologia, un darsi delle cose entro una cornice di senso che le entifica come mere "presenze", e così posta l'ontologia diventa ineludibile. L'"essere" delle cose, l'"esistenza" delle cose, il "divenire" delle cose, l'"apparenza" delle cose: ognuna di queste declinazioni del "discorso" descrive un'ontologia, vale a dire tesse una rete di forme necessarie a una qualsiasi rappresentazione del mondo. Non solo; posta in questa accezione "neutra" la questione ontologica sembra reintegrare in sé la differenza gnoseologica. La distinzione tipica che viene posta tra *focus* ontologico e *focus* gnoseologico riguarda l'intenzione interrogativa: l'interesse ontologico ci fa esprimere sul "che cosa" le cose sono, l'interesse gnoseologico ci fa esprimere sul "come" le conosciamo, qualunque cosa esse siano (o non siano). Eppure, stando a quell'accezione "neutra" e debole dell'ontologia di cui si è detto un attimo fa, possiamo agilmente concludere che l'interesse gnoseologico presuppone l'interesse ontologico, poiché nel "come" conosciamo le cose resterebbe implicita l'assunzione della loro "presenza". Presenza non è sostanza, certo, ma è consistenza oggettuale, dunque "posizione" di un ente (qualunque cosa esso sia o non sia) nello spazio della rappresentazione.



È su questa insidiosa pendenza che va compreso il “caso buddhista”, in particolare il caso di un certo buddhismo (come quello del Madhyamaka e del primo Yogācāra), il caso, cioè, di un’attitudine del pensiero che continua a opporre una significativa resistenza al portato dell’ontologia, sia essa intesa in senso “forte”, o “metafisico” (ogni discorso sul “*che cos’è* quello che c’è”) che in senso “debole” (ogni discorso su “*quel* che c’è”). La questione è che, agli occhi di un Nāgārjuna o di un Vasubandhu, anche la più “liquida” delle ontologie, l’ontologia dell’impermanenza, l’ontologia dell’interdipendenza, l’ontologia della vacuità o l’ontologia dell’“assenza di natura propria dell’assenza di natura propria”, tornano a rappresentare un presidio della discorsività, un luogo del dispiegamento concettuale, immaginativo, coscienziale (*vikalpa* e *prapañca*, *saṃkalpa*, *vijñāna*), ergo, e qui sta il problema inaggirabile, un vincolo di adesione, di attaccamento, di appropriazione (*upādāna*), in una parola una radice di sofferenza. In un certo senso dunque la malattia ontologica è la più insidiosa e inavvertita. Crediamo, dunque, che l’insegnamento dei maestri Madhyamaka e Yogācāra intenda misurarsi con la capacità onnipervasiva e camaleontica di questa malattia. Nel caso della prospettiva di Vasubandhu, la malattia ontologica è individuata, come si è visto, nelle strutture primarie del farsi dell’esperienza del mondo quale esperienza della duplicità, dell’opposizione del mondo all’io, dell’oggetto al soggetto. È a partire da questa originaria separazione che si costituiscono le illusioni di consistenza e autonomia del sé e dei suoi presidi. Di qui l’esigenza di superare la forma rappresentativa imperniata sulla relazione tra soggettività e oggettività della percezione (*grāhakatva-grāhyatva*).

Quando la conoscenza (*jñāna*) non percepisce più il supporto oggettuale (*ālambana*), dal momento che, non essendoci oggetto percepibile (*grāhyā*) neanche c’è la sua percezione (*agrāha*), allora essa risiede nella condizione di mera coscienza (*vijñānamātra*). (Triṃ, 28)<sup>17</sup>

Non pensiero (*acitta*), non percezione (*anupalambha*): questa è la conoscenza (‘*sau jñāna*)». (Triṃ, 29)

Questi passaggi conclusivi della *Triṃśikā* esprimono bene il significato limite dell’“intenzionalità” della coscienza, vale a dire il rapporto vincolante che sussiste tra la coscienza e il suo supporto, la sua base, il suo oggetto. Nulla, finché si risieda nell’ordinaria esperienza, può cader fuori dalla coattività rappresentativa che richiede alla coscienza di essere soggetto percettore di oggetti. Potremmo aggiungere che è la necessità coscienziale di una base oggettuale a imporre a ogni discorso sul mondo il suo portato ontologico, vale a dire la costrizione al riferimento, all’indicazione

17. *yadā tv ālambanaṃ jñānaṃ naivopalabhate tadā / sthitaṃ vijñānamātratve grāhyābhābhāve tadagrāhāt //*

di una “presenza” che nella coscienza consiste e che fa consistere la coscienza come intenzionale. L’ontologia, in questo senso, è l’orizzonte ineludibile della coscienza. È il prodotto della sua necessità oggettuale. Ed è il prodotto necessario della costitutiva implicazione del soggetto con l’oggetto quali sponde del pensiero e del linguaggio. Il punto è che la realizzazione ultima e liberatoria, il risveglio, viene detta consistere esattamente nel rovesciamento (*parāvṛtti*) di questo intero meccanismo percettivo-conoscitivo-discorsivo. Allora, la realizzazione della conoscenza (*jñāna*) come “non pensiero”, significa, oltre all’estinzione della polarità soggetto-oggetto, la stessa estinzione delle proiezioni discorsive scaturenti da quella polarità, vale a dire l’estinzione di ogni ontologia.

Si comprende meglio allora il senso in cui un idealismo Yogācāra è insostenibile; Vasubandhu non pone la “realtà” del pensiero o della coscienza a fondamento della verità delle cose del mondo: la verità, quale conoscenza liberatoria, significa al contrario la ‘revulsione del sostrato’ (*āśrayaparāvṛtti*) di quel pensiero (*citta*), di quella coscienza (*viñāna*); e la revulsione del sostrato esprime il cortocircuito di ogni forma rappresentativa dualistica, dunque di qualsiasi ontologia che da essa derivi quale dimensione di senso decisa da un pensiero produttore di oggetti per un soggetto. In breve la conoscenza ultima (*jñāna*) non può più risiedere in una rinnovata declinazione della discorsività *onto-logica*, poiché essa non è più oggetto di pensiero e di linguaggio (*acintya*). E qualunque pensiero si ostinasse a derivarne un principio, un fondamento, un assoluto, non farebbe che ricadere nella malattia ontologica.

In questo modo abbiamo liquidato il presupposto ontologico dell’ermeneutica idealistica attraverso l’interpretazione gnoseologica della *viñaptimātratā*.

D’altra parte, una lettura meramente gnoseologica della dottrina del “solo pensiero” rischia di aggirare l’*humus* psicologico-esistenziale da cui deriva la “riduzione coscienziale” operata dallo *yogācārin*. La riduzione coscienziale, infatti, si rivolge a chi ha fede nelle cose, nel soggetto e nell’oggetto.

In questo senso, l’ipoteca ontologica è necessaria alla teoria del “solo pensiero”, non in quanto realtà, consistenza da negare, ma in quanto illusione da estinguere nella meta della liberazione. È questo progressivo rarefarsi dell’illusione che viene illustrato attraverso la “gerarchia” delle tre dimensioni dell’esperienza conoscitiva (*trisvabhāva*):<sup>18</sup> la visione realista e sostanziale viene superata dalla visione dell’interdipendenza relazionale, a sua volta superata da un “vedere” privo di soggetto e di oggetto.

La teoria del solo pensiero, dunque, da una parte produce un’ontologia di soccorso per la malattia dualistica (l’ontologia del “solo pensiero”), dall’altra, al più

18. Cf. Triṃ, 20-25. Su questa specifica questione rimando a un mio recente saggio, Magno 2016.

alto livello di comprensione, liquida l'intero apparato rappresentativo servito a tale scopo: il pensiero-discorso (*lógos*) imperniato nella dualità.

Siamo di fronte a un'aporia? Senz'altro. Non c'è via d'uscita (*a-póros*) dal pensiero attraverso il pensiero.

Ed è esattamente questa costrizione che non può essere liquidata, come rischia di fare una lettura strettamente gnoseologica, poiché questa costrizione rappresenta la sintomaticità acuta di una patologia che la *cittamātratā*, descrivendo la sua parabola costitutiva e auto-abolitiva, può e deve curare. Il punto è che la via d'uscita, la realizzazione della cura non si dà nel pensiero.

È a questo livello, a livello di questa interruzione della coerenza discorsiva che si profila la "differenza" buddhista. E si tratta di una differenza di esperienza, non di concetto.

La "differenza" buddhista, rispetto ai *lógoi* occidentali, si gioca tutta su un crinale che non consente di sganciare il pratico dal teoretico, l'urgenza soteriologica dalla coerenza logico-argomentativa. Questa coerenza, stringente, non si "dimostra" su un piano discorsivo ma si "mostra" laddove quel piano è scalzato da una forma del conoscere che sradica i presupposti della conoscenza ordinaria (la dualità soggetto-oggetto, l'opposizione io-mondo, la duplicità del substrato). Si è detto che è impossibile evadere dall'ontologia fintantoché si risiede nel pensiero che pensa il mondo, essa è il nome che diamo alla narrazione che sostiene in un ordine di senso la nostra esperienza. Ma l'insegnamento buddhista di Vasubandhu indica un esito che si realizza come non-pensiero. Questo esito non è reintegrabile in una dimensione rappresentativa. Non trova dimora nel pensiero-linguaggio. Non perché si tratti di uno "stato" indicibile, ma perché l'esperirlo significa aver estinto le strutture della significazione discorsiva che lo determinano come "stato", dunque la necessità oggettuale della coscienza, dunque tutte le ontologie possibili.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

- Madhyamakakārikā* = J. W. De Jong, Christian Lindtner (eds.), *Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Prajñā Nāma, Adyar Library and Research Centre, Chennai 2004.
- RB 2004 = Vasubandhu, *La ventina* (trad. di Francesco Sferra), *La trentina* (trad. di Claudio Cicuzza), in Raniero Gnoli (a c. di), *La rivelazione del Buddha. Il grande veicolo*, Mondadori, Milano 2004.
- Triṃ = Vasubandhu, *Prajñāptimātratāsiddhi*, *Triṃśikā*, in Anacker 1998.
- Viṃ = Vasubandhu, *Prajñāptimātratāsiddhi*, *Viṃśatikā*, in Anacker 1998.

### *Fonti secondarie*

- Anacker 1998 = Stefan Anacker, *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor* (1984), Motilal Banarsidass, Delhi 1998.
- Chatterjee 1975 = Ashok Kumar Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, Motilal Banarsidas, Delhi 1975.
- Dasgupta 1962 = Surendranath Dasgupta, *Indian Idealism* (1933), Cambridge University Press, Cambridge 1962.
- Garfield 2015 = Jay L. Garfield, *Engaging Buddhism*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Garfield–Westerhoff 2015 = Jay L. Garfield, Jan Westerhoff (eds.), *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Kochumutton 1989 = Thomas A. Kochumutton, *A Buddhist Doctrine of Experience* (1982), Motilal Banarsidass, Delhi 1989.
- Lusthaus 2002 = Dan Lusthaus, *Buddhist Phenomenology. A Philosophical Investigation of the Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shi Lun*, RoutledgeCurzon, New York–London 2002.
- Magno 2016 = Emanuela Magno, *Le due verità e le tre nature. Il problema gnoseologico tra Nāgārjuna e Vasubandhu*, in Emanuela Magno, Marcello Ghilardi (a

- c. di), *La filosofia e l'altrove*, Mimesis, Milano 2016, 235-248.
- Raju 1973 = Poola Tirupati Raju, *Idealistic Thought of India* (1953), Johnson Reprint Corp., New York 1973.
- Saratchandra 1958 = Eustace R. Saratchandra, *The Buddhist Psychology of Perception*, Ceylon University Press, Colombo 1958.
- Schmithausen 1987 = Lambert Schmithausen, *Alayavijñāna. On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1987.
- Sharma 1964 = Chandradhar Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi-Varanasi-Patna 1964.
- Siderits 2007 = Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy. An Introduction*, Ashgate-Hackett, Aldershot-Indianapolis 2007.
- Stcherbatsky 1971 = Fyodor Ippolitovich Stcherbatsky, *Madhyanta-Vibhāga. Discrimination Between the Middle and the Extremes Part I* (1936), Indian Studies Past and Present, Calcutta 1971.
- Tola-Dragonetti 2004 = Fernando Tola, Carmen Dragonetti, *Being as Consciousness. Yogācāra Philosophy of Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi 2004.
- Tola-Dragonetti 2005 = Fernando Tola, Carmen Dragonetti, *Philosophy of Mind in the Yogacara Buddhist Idealistic School*, «History of Psychiatry» 16, 4 (2005), 453-465.
- Trivedi 2005 = Saam Trivedi, *Idealism and Yogacara Buddhism*, «Asian Philosophy» 15, 3 (2005), 231-246.
- Waldron 2003 = William S. Waldron, *The Buddhist Unconscious. The Ālayavijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*, RoutledgeCurzon, New York 2003.
- Wayman 1965 = Alex Wayman, *The Yogacara Idealism*, «Philosophy East and West» 15, 1 (1965), 65-73.



# Contro la purità brahmanica: lo Śivaismo non-duale e il superamento di *śaṅkā* ‘esitazione’, ‘inibizione’<sup>1</sup>

Raffaele Torella

## 1. *L'opposizione puro-impuro nell'ordine brahmanico*

Dietro ogni demarcazione tra puro e impuro si cela un primordiale tentativo di classificare l'universo. Classificare non è mai un atto neutrale (cf. Smith 1994, 333), motivato da un puro desiderio di conoscenza, ma un atto simbolico nel quale prende forma un progetto culturale o egemonico. Una classificazione basilare è quella che oppone ciò che appartiene al nostro mondo – *l'hortus conclusus* nel quale ci sentiamo relativamente sicuri – e il resto, l'immenso mondo estraneo che circonda e potenzialmente minaccia il nostro piccolo mondo da ogni parte.<sup>2</sup> In senso lato, il difficile compito che ogni società deve assumersi è quello di difendere il suo piccolo mondo dagli assalti dell'immenso universo, ma senza mirare ad abolire quest'ultimo: è la vita stessa a esigere il contributo dell'oscuro mondo di poteri che si affaccia ai suoi confini, o quanto meno il dialogo con esso.<sup>3</sup> È all'interno di questo scenario universalmente umano che la civiltà indiana traccia la via sua propria. Quello che ci colpisce fin dall'inizio è che le regole del gioco non sono dettate dalla civiltà indiana nel suo complesso, ma da un'élite numericamente insignificante che prende sulle sue spalle la maggior parte delle responsabilità culturali e religiose della società

1. Il sodalizio con Giuliano Boccali è cominciato molti anni fa, rapidamente trasformandosi in un'intensa amicizia personale. Molte cose ammiro in Giuliano, ma ne citerò solo una, ormai sempre più rara: in lui la profonda competenza indologica trova il suo posto all'interno di una vasta e raffinata cultura che spazia dalle letterature europee classiche e moderne alla storia dell'arte, alla storia del pensiero. Di pochissimi altri studiosi, italiani e stranieri, potrei dire altrettanto...

2. «But what is danger elsewhere is impurity here [cioè 'nel mondo indiano']» (Dumont-Pocock 1959, 30).

3. Nelle parole dell'antropologa M. Douglas: «Granted that disorder spoils pattern, it also provides the material of pattern. Order implies restriction; from all possible materials, a limited selection has been made and from all possible relations a limited set has been used. So disorder by implication is unlimited, no pattern has been realised in it, but its potential for patterning is indefinite. This is why, though we seek to create order, we do not simply condemn disorder. We recognise that it is destructive to existing patterns; also that it has potentiality. It symbolises both danger and power. Ritual recognises the potency of disorder» (Douglas 1984, 95). E ancora: «Those vulnerable margins and those attacking forces which threaten to destroy good order represent the powers inhering in the cosmos. Ritual which can harness these for good is harnessing power indeed» (*ibid.*, 162).

indiana e, naturalmente, ne assume i privilegi connessi. Sono infatti i Brahmani a comporre l'immane quantità di testi socio-religiosi che dettano le regole di condotta tanto nel rituale quanto nella vita quotidiana, e fra queste le regole che concernono purità e impurità hanno un ruolo centrale. Tali regole sono imposte all'insieme della società indiana, inclusi i Brahmani stessi, la cui vita è resa anzi particolarmente complicata dalla loro natura più nobile e "delicata", che li espone più degli altri a un costante pericolo di contaminazione.<sup>4</sup> D'altra parte, essi rimangono la fonte delle regole – nel senso che si pongono come i soli mediatori fra la società indiana e le scritture su cui le regole sono basate – e sono anche i purificatori per eccellenza. Le regole riguardano praticamente ogni aspetto della vita umana, con una speciale insistenza su quelli più cruciali, quali la nutrizione e la procreazione, e i momenti liminali, quali la nascita e la morte; il corpo, e in generale tutte le sostanze connesse in un modo o nell'altro col corpo, giocano anch'essi un ruolo altamente significativo. Già all'osservare i termini usati (un'attenta analisi è in Olivelle 1998) appare sufficientemente chiaro come la purità non sia da considerarsi uno stato definito con caratteristiche positive sue proprie, ma piuttosto come l'esito (provvisoriamente) felice del processo di eliminazione di determinate impurità. In altre parole, la purità è uno stato temporaneo (cf. Malinar 2010, 438), sempre in procinto di sfaldarsi sotto la pressione schiacciante delle infinite impurità che lo insidiano da ogni parte. A ben guardare, poi, nella sfera della vita ordinaria uno stato di purità permanente non è prescritto neanche come ideale da raggiungere. Di conseguenza si può essere tentati di considerare la purità come uno stato "neutrale", o addirittura un non-stato, uno stato di normalità privo di contenuto e mai definitivamente ottenuto. A. Malinar (2010, 445), riferendosi a *Yogasūtra* II.40, nota che le elaborate pratiche di purificazione prescritte per gli asceti

[o]nly increase the awareness of some fundamental impurity implied in physical existence, which in turn increases the desire for liberation.

Questo atteggiamento è palesemente condiviso dalle due tradizioni ascetiche non-brahmaniche – il Jainismo e il Buddhismo Theravāda – che negano la possibilità stessa di una purità in questo mondo (cf. Jaini 1985, 84-93; Tambiah 1985,

4. Si veda il caso dei Brahmani Havic, studiato in Harper 1964, 174. Da esso si evince che l'impurità non è un'entità assoluta: un comportamento o una sostanza possono essere impuri se riguardano un Brahmano o puri se riguardano un membro di una classe inferiore. Poi l'impurità può essere trasmessa, mentre lo stesso non può dirsi della purità. «Or, phrased another way, although all beings are impure unless ritually purified, and only some beings (e.g., Brahmins and devarus) have within their nature the ability to achieve the higher degrees of ritual purity. An Untouchable cannot become a Brahmin, but a Brahmin can become an Untouchable. Within a caste purity is a state to be attained, achieved, worked for» (*ibid.*, 194).



94-108). Un modello molto interessante per definire gli ambiti rispettivi di purità e impurità è stato proposto da M. N. Srinivas che nella sua ricerca sui Coorg dell'India meridionale identifica non due, ma tre livelli: impurità rituale, stato rituale normale e purità rituale (cf. anche Harper 1964, 152-155):

Normal ritual status is the status which a person enjoys most of the time. From this point of view, both *maḍi* and *polé*, both ritual purity and impurity are deviations from the normal. [...] There is no term in Koḍagi for normal ritual status. [...] If a person in a condition of normal ritual status touches another in a pure condition, the latter loses his purity and is reduced to normal ritual status. That is, normal status is a mild form of impurity (Srinivas 1952, 106-107).

La posizione di Srinivas è stata opportunamente riformulata da Dumont–Pocock:

What is referred to here, in opposition to both purity and impurity, is the state or condition of a person having nothing to do with ritual, acting outside the religious field, and engaged in ordinary or profane pursuits. Most individuals spend the greater part of their life in this condition. It might be called ordinary, or average, or neutral, or profane, but certainly neither normal, nor ritually normal. [...] [a]nd which appears as impurity in relation to purity, and as purity in relation to impurity (Dumont–Pocock 1959, 16-17).

In India, at first sight, it seems that the major opposition lies within the sacred, between pure and impure, holy and unclean, while the profane is scarcely recognised at all; although we tried to track it down, we found only a sort of shadowy region halfway between the extremes of purity and impurity, a kind of neutral condition not expressed as such in the language (Dumont–Pocock 1959, 29).

Possiamo dunque dire che ci sono, per così dire, due diverse purità. Entrambe sono minacciate dall'impurità, ma, mentre il livello inferiore di purità è recuperato ogni volta che l'impurità viene eliminata, qualcos'altro è richiesto affinché sia raggiunto il livello di purità (rituale) superiore. Questa iper-purità, alla quale tuttavia solo i Brahmani possono aspirare (cf. Harper 1964, 194), è il risultato di pratiche di perfezionamento ulteriore (*samskāra*) le quali presuppongono un livello base di non-impurità già posseduto. Questo scenario ci aiuta a trovare la giusta collocazione per un concetto che è spesso concepito come sovrapposto, o parzialmente sovrapposto, a quello di purità: l'auspiciosità (*śubha*, *maṅgala*): l'auspiciosità/non-auspiciosità concerne il livello intermedio, ovvero il livello della ordinaria non-impurità.<sup>5</sup>

5. Lo dimostrano ad es. i non rari casi in cui auspicioso e impuro sono associati, come accade per l'evento della nascita o per la figura della *devadāsī* (cf. Madan 1987, 66-67).

Un esempio rivelatore di come si articoli la dialettica di purità-impurità lo si trova nella sfera del linguaggio. Una lingua “pura” è strettamente richiesta quando essa diventa uno degli ingredienti del sacrificio, nel quale il mero uso di un sanscrito corretto, quello spontaneamente parlato dall’*élite* brahmanica (i cosiddetti *śiṣṭa*), non è sufficiente. Riferendosi allo schema delineato sopra, ciò sarebbe da includere nel livello di “inferiore, o ordinaria, purità”. Precisamente come succede nel caso dei sacramenti (*saṃskāra*) che progressivamente trasformano l’infante ancora amorfo in un membro a pieno titolo della società hindu, la superiore purità del linguaggio consiste nel suo essere usato alla luce dell’analitica consapevolezza delle operazioni grammaticali (ancora: *saṃskāra*) che sottendono al suo articolarsi, come spiegate dal Vyākaraṇaśāstra. Se gli Asura furono sconfitti dai Deva a cagione del loro usare parole impure (*yarvāṇas tarvāṇaḥ* invece di *yad vā naḥ tad vā naḥ* «qualsiasi cosa ci possa accadere, che ci capiti pure») – mentre le stesse parole furono usate dagli antichi *ṛṣi* senza incorrere in alcuna catastrofica conseguenza – è perché, come Patañjali ci spiega,<sup>6</sup> questi ultimi le usarono nell’ambito della vita ordinaria e non all’interno di un atto sacrificale, come invece fu nel caso degli Asura.

La consapevolezza della predominanza dell’impurità nella vita sociale non porta comunque i Brahmani a condannarla. È interessante notare come l’azione impura non sia interrotta dal corrispettivo atto di espiazione: la sua celebrazione è prescritta solo dopo che l’azione impura è stata completata (cf. Olivelle 1998, 212). Inoltre il sistema non manca di flessibilità: ad esempio, come notato in Malinar 2010, 438, il periodo di impurità (*āśauca*) che segue la morte può essere accorciato o addirittura abolito se il ruolo specifico della persona interessata è tale da non permettere il suo allontanamento, nemmeno temporaneo, dalla vita sociale. O ancora: gli articoli messi in vendita in un mercato, sebbene siano toccati da un’inquietante varietà di potenziali acquirenti, rimangono sempre puri.<sup>7</sup> Un punto importante del sistema di demarcazione fra puro e impuro è costituito dalla sua associazione col sistema dei *varṇa* e delle *jāti*. I Brahmani hanno posto se stessi nella posizione più elevata, in associazione con gli Kṣatriya – associazione stretta ma non esente da aspetti problematici (cf. Smith 1994, 29-31, 36-42). Alle quattro classi è attribuito un livello di purità decrescente, connesso con la loro decrescente dignità e prestigio. Alle classi più elevate è concesso di schivare, almeno in parte, l’impurità, scaricandola sulle classi inferiori (cf. Harper 1964, 151, 194-195; Dumont-Pocock 1959, 18-19). I Brahmani riservano inoltre a se stessi il potere di trasformare le cose ordinarie o profane in *medhya* ‘idonee all’uso rituale’ (una delle principali parole per “puro”) aggiungendo a esse delle invisibili qualità perfezionanti (*saṃskāra*).

6. *Vyākaraṇa-Mahābhāṣya* (ed. Kielhorn), vol. I, 11.

7. Vedi *Mānavadharmasāstra* V.129 e altri testi del *Dharmasāstra* (cf. Kane 1976, 312).

Dominata dalla purità, la vita entrerebbe in uno stato di paralisi, dal momento che molte delle sue componenti essenziali sono considerate intrinsecamente impure, quali la produzione di vari tipi di sostanze contaminanti (sangue, sperma, sudore, etc.), il coito, la nascita, la morte, e via dicendo. Per i Brahmani la purità assoluta è riservata allo stato di liberazione, o al rito. In più, la purità richiesta per la celebrazione dei riti finisce per diventare un imbarazzante fardello una volta che il rito è concluso: dall'adepto ci si aspetta che si liberi di questa eccessiva purità prima di ritornare alla vita ordinaria (cf. Malinar 2010, 438).

## 2. *La risposta tantrica*

Non si può fare a meno a questo punto di menzionare per antitesi un folgorante verso del perduto *Virāvali-tantra*, in cui emerge uno degli aspetti più significativi della reazione tantrica ai concetti di purità/impurità brahmanici:

*sarveṣāṃ vāhako jīvo nāsti kiñcid ajīvakam /  
yat kiñcij jīvarahitam asuddham tad vijānata //*

Il principio vitale è ciò mette in movimento ogni entità. Niente esiste che sia privo di tale principio vitale. Qualsiasi cosa che sia priva di tale vita, quella deve essere considerata come “impura” (cit. in TĀ IV.242).

Il principio vitale, chiarisce Abhinavagupta (TĀ IV.243ab), altro non è se non la luce della suprema coscienza, e conclude: «Perciò tutto ciò che non è troppo lontano dalla coscienza determina purità». Questo può essere messo in relazione con un'analogia affermazione (in realtà anche molte altre potrebbero essere citate) presente in un antico testo del nondualismo Śaiva, la SK di Bhaṭṭa Kallaṭa (o, secondo alcuni, di Vasugupta), in particolare riferimento alla sfera del linguaggio: «Non c'è nessuno stato nelle parole, nei significati e nei costrutti mentali che non sia Śiva» (II.4). Col dire «non c'è nessuno stato», dice Kṣemarāja nello SN (SN 48), il testo intende includere la parte iniziale, intermedia e finale di ciascuna di queste entità.

Il coincidere di Śiva con l'universo potrebbe però essere inteso in senso “illusionistico”, come in effetti si verifica nelle principali correnti dell'Advaita Vedānta e del Vijñānavāda. Se il fatto di avere la natura di Śiva in un senso accresce la densità ontologica dell'universo, in un altro rischia di togliergli effettiva realtà, cioè di appiattire i suoi multiformi aspetti e in ultima analisi di far sempre più impallidire la concretezza del suo manifestarsi: realizzarne la natura ultima come coincidente con Śiva stesso può condurre alla totale disparizione dell'universo come tale. Fin dall'inizio lo Śivaismo non-duale si è sentito in dovere di fare i conti con questa cruciale questione. Secondo Somānanda, non si può dire che l'universo sia immagi-

nato, “concepito”, come Śiva, o viceversa, dal momento che l’uno “è” direttamente l’altro. Così come l’oro non è “immaginato” come tale né nel semplice gioiello di oro massiccio né in un elaboratissimo orecchino – nel quale l’opera dell’orefice è talmente raffinata da mettere per così dire tra parentesi la sua natura di oro puro – analogamente Śiva è “formato”, “disposto”, come universo, nel senso che è diventato tale, o in altre parole che si presenta liberamente in questa forma.<sup>8</sup> La natura di Śiva, dunque, abbraccia ogni cosa (VI.127ab *tato jñeyā śivatā sarvagocarā*). Ne consegue – Somānanda aggiunge – che ogni oggetto, un vaso ad esempio, possiede le potenze di Śiva (Volontà, Conoscenza, Azione) e che è dotato di coscienza. Ciò conduce ad attribuire una pari dignità a ogni livello di realtà, incluso quello del *vyavahāra*, la dimensione dell’esistenza ordinaria, fatta delle umane transazioni e dei comportamenti linguistici a esse correlati.<sup>9</sup>

### 3. *Il ruolo di śaṅkā ‘esitazione, perplessità, inibizione’*

Dal momento che l’impurità si nasconde ovunque intorno a noi, è necessario stare costantemente in guardia contro possibili infrazioni.

The purpose of rules of impurity is not to ensure permanent purity but to make people anxious about becoming impure and when they become impure, as they must, to make them anxious about recovering their lost purity. [...] Socialising involves paying attention, involves anxiety – *śaṅkā*. Rules of purity are meant to cause anxiety, for anxiety creates heightened attention to the boundaries that the rules are meant to uphold (Olivelle 1998, 214).

Il primo studioso (e, per quanto mi consta, anche l’unico) a richiamare l’attenzione su questo tema – che mi sembra essenziale per comprendere il retroterra e il significato del sistema purità-impurità nel contesto indiano – è stato T. N. Madan. Nel suo libro *Non-renunciation. Themes and Interpretations of Hindu Culture*, frutto di una ricerca sul campo fra i Brahmani del Kashmir, Madan scrive:

8. Cruciale al proposito è *Śivadhyāyī* III.82cd-83 (da leggersi alla luce della relativa *Vṛtti* di Uṭpāladeva). Il passo è imperniato sulla distinzione fra *klṛpti* e *kalpanā*: Śiva non è meramente ‘concepito’ (*kalpita*) come avente assunto la forma di universo, o viceversa, ma è effettivamente (auto-)formato (*klṛpta*) come avente la forma di universo. Per una traduzione e analisi dei passi in questione si veda Torella (in stampa).

9. Viene alla mente un passo famoso di Eraclito, citato da Porfirio (*Quaest. Hom.* ad II.4, 4): «Per gli Dei tutte quante le cose sono e belle e buone e giuste, mentre gli uomini sostengono che alcune di esse siano sbagliate e altre giuste» (τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικοι ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια).

The daily life of the Kashmiri Brahmins is beset by *śaṅkā* or perplexity: uncertainties as to whether to do something or not, how to do it, when to do it, and so on (Madan 1987, 15).<sup>10</sup>

L'ansia così provocata, diffusa su tutta la società indiana, finisce per essere uno strumento egemonico nelle mani della classe brahmanica. Il fatto di essere i guardiani – dopo esserne stati gli organizzatori e creatori – della demarcazione fra puro e impuro pone i Brahmani in una posizione privilegiata, e questo è il carattere peculiare della maniera indiana di declinare quello che nei fatti è un atteggiamento condiviso dalla civiltà umana nel suo complesso. I Brahmani affermano di non agire arbitrariamente nello stabilire che cosa sia puro e che cosa impuro, ma di far uso di criteri basati sulle concrete qualità delle cose, che essi soltanto sono in grado di vedere, col supporto delle scritture, e di segnalarli agli altri. È per questo motivo che una delle principali critiche avanzate dal Tantrismo non-duale concerne l'esistenza stessa della purità come un'intrinseca, sebbene invisibile, proprietà delle cose. Come dice Jayaratha nel suo *Viveka* a TĀ IV.221cd-222ab:

In realtà noi non neghiamo la validità nella sfera della vita ordinaria delle nozioni di purità e impurità, ma sottolineiamo che purità e impurità non sono proprietà dell'oggetto. È il soggetto, e lui solo, che stabilisce che una cosa sia pura o impura. Se purità e impurità fossero proprietà dell'oggetto, una cosa impura mai potrebbe diventare pura, perché il blu non può diventare non-blu.

Dietro questo passo di Jayaratha (e del verso del TĀ che sta commentando) è discernibile la categorica affermazione di Utpaladeva nel suo commento a *Śivadyoṣṭi* I.48: *na tu vastūnām śuddhir aśuddhir vā kācit* 'Ma nelle cose non c'è né impurità né impurità'. Tra le autorità più citate su questo tema spicca *Vijñānabhairava* 121 *kiṃcījñair yā smṛtāśuddhiḥ sā śuddhiḥ sambhudarśane / na śucir hy aśucis*. Il significato di questo verso<sup>11</sup> che mi sembra più attendibile è: 'Ciò che gli uomini di limitata conoscenza considerano come impurità, questo nella visione Śaiva è invece purità. Ché l'impurità non può trasformarsi in purità...'.<sup>12</sup>

10. Il passo citato riprende, con lievi modifiche, Madan 1985, 19.

11. Cito il verso, le cui lezioni sono molto fluttuanti sia nei manoscritti sia nelle citazioni antiche, secondo quella che ritengo essere la sua forma corretta. Anche la mia traduzione si discosta da quelle esistenti (Silburn, Singh, Lakshman Joo, Gnoli-Sironi).

12. Cf. TĀ XV.164cd. Si veda anche la *Bhairavamaṅgalā*: «Just as a piece of charcoal will not abandon its nature [and become pure or white] if one rubs it or pours [water on it] in hundreds of buckets, so is the case with all embodied souls» (trad. Törzsök 2014, 212); la stessa similitudine è usata nel *Kulasāra* (cf. Törzsök 2014, 216).

La particolare insistenza nel negare valore alla dicotomia puro-impuro mostra che gli autori tantrici sono acutamente consapevoli di come questa non sia semplicemente una credenza fra mille altre, ma uno dei perni del sistema egemonico brahmanico.<sup>13</sup> Il loro attacco è essenzialmente di ordine simbolico, dato che l'assunzione delle sostanze più impure e proibite ha luogo soltanto in un contesto rituale. Ma d'altra parte è proprio sulla scena sacrificale che l'ossessione brahmanica per la purità raggiunge il suo culmine, e il sacrificio altro non è se non il superiore duplicato del mondo umano. In ultima analisi l'intento degli autori tantrici stessi non è di cancellare la distinzione fra puro e impuro nella vita ordinaria,<sup>14</sup> ma di mettere in guardia contro il suo impiego come componente primaria del progetto egemonico dei Brahmani.

All'interno del generale attacco al sistema della purità brahmanica un posto di assoluto rilievo è assegnato alle esortazioni a liberarsi di *śaṅkā*, indiretta conferma, questa, della centralità del suo ruolo, anche se non apertamente conclamato. Nei Tantra Kaula e nella letteratura esegetica ispirata al non-dualismo, *śaṅkā* 'esitazione, perplessità, inibizione' è al centro di una costellazione di termini strettamente correlati: *vikalpa* '(paralizzante) scelta fra alternative', *vīcīkṣā* 'prolungata elucubrazione', *saṃkoca* 'contrazione', *kampa* 'tremore', *bhaya* 'paura', *glāni* 'depressione'. Nel sistema di meditazione della scuola Krama una delle dodici (o tredici) Kālī è Yamakālī. Nel ritratto che ne dà Abhinavagupta, e nel relativo commento di Jayaratha, molti di questi termini sono presenti:

Successivamente, [Kālī, la Coscienza] una volta che il suo gusto per la distruzione ha raggiunto la pienezza, nei confronti di una parte Ella crea e poi distrugge l'esitazione, fatta di repressione, matrice di ostacoli (TĀ IV.151).

«Infatti, secondo questo insegnamento», dice Abhinavagupta più avanti (XII.17b-18a), «se uno è esente da tremore può attendere a qualsiasi attività, tanto ordinaria quanto al di fuori dell'ordinario; se invece uno trema, il suo tremore deve essere attenuato forzosamente». Ma come superare un tale atteggiamento, così difficile da sradicare? Poiché l'esitazione è la diretta conseguenza del vedere nelle cose diverse nature mescolate insieme, continua Abhinavagupta, se noi crediamo nella comune unica natura coscienziale delle varie realtà, allora la ragione stessa dell'esitazione svanisce. Non si deve nemmeno apertamente esitare circa l'esitazione: in questo modo l'esitazione si dissolverà senza sforzo, da se stessa (TĀ XII.23ab).

13. Di uguale importanza è la concezione di una scrittura rivelata, il Veda, immensamente distante e indecifrabile senza la mediazione brahmanica, alla quale Utpaladeva e Abhinavagupta contrappongono una 'voce' divina (*Vāc*) che parla nel cuore di ogni uomo (cf. Torella 2013).

14. Cf. il passo di Jayaratha citato sopra.

A questa determinazione ci conduce non solo l'umana ragione, ma anche le scritture. Al proposito Abhinavagupta cita quattro Tantra, tutti appartenenti al Kula (*Sarvācāra*, *Vīrāvalī*, *Niśācāra*, *Krama[sadbhāva]*, etc.<sup>15</sup>

I passi provenienti da questi testi, ora perduti (a parte il *Niśācāra* e il *Kramasadbhāva*, pervenuti in manoscritti nepalesi), sono citati per esteso da Jayaratha nel suo commento. Particolarmente interessante è il brano del *Sarvācāra*:

A causa della mancanza di conoscenza lo sciocco esita; da questo provengono creazione e dissoluzione cosmica. [...] Quello che può o non può essere bevuto è sempre lo stesso principio Acqua, quello che può o non può essere mangiato è sempre lo stesso principio Terra [...] (cit. *TĀViveka*, vol. VII, 106).

Dalle precedenti considerazioni emerge la duplice natura di *śaṅkā*. L'una è la generica esitazione di fronte a una serie di alternative, ovvero l'ansia circa la scelta dell'azione (o della sostanza) giuste in un mondo assediato da ogni genere di impurità. L'altra, più specifica, è l'esitazione dell'adepto tantrico di fronte ai comportamenti socialmente biasimati e alle sostanze altamente impure che gli si richiede di usare nella pratica rituale. Dopo aver fornito una spiegazione molto creativa del termine *caturdaśa*, presente in *Parātrimśīkātāntra* 9c,<sup>16</sup> Abhinavagupta nel suo *Vivaraṇa* afferma, ancora una volta, che le sostanze proibite costituiscono un mezzo di liberazione privilegiato. Nell'usarle l'adepto deve sbarazzarsi dell'«esitazione» – quell'esitazione che tutti i sistemi socio-religiosi intenzionalmente costruiscono e disseminano fra i loro soggetti.

*tad etāni dravyāṇi yathālabhaṃ bhedaṃmalavilāpakāni / tathāhi dṛśyate evāyaṃ kramaḥ – yad iyaṃ saṃkocātīkā śaṅkāiva samullasanti rūḍhā phalāparyantā saṃsārajīrnataroḥ prathamāṅkurasūtiḥ / sā cāprabuddhān prati sthitir bhaved iti prabuddhaiḥ kalpitā [bālān prati ca] kalpyamānāpi ca teṣāṃ rūḍhā vaicitryeṇaiva phalati / ata eva [vaicitryakalpanād eva] sā bahuvīdhadharmādisābandanirdeśyā pratīśāstraṃ pratidesāṃ cānyānyarūpāḥ<sup>17</sup>*

Queste sostanze, man mano che sono rese disponibili, dissolvono la macchia della dualità. Il processo al quale assistiamo nella nostra vita ordinaria è come segue. È appunto l'esitazione, fatta di contrazione, che – emergendo progressivamente e poi

15. Secondo Jayaratha, con 'etc.' Abhinavagupta vuole alludere al *Gamaśāstra*.

16. Al normale significato di 'quattordici' viene sostituito quello di 'bevanda alcolica' sulla base del suo possedere quattro (*catur*) stati (*daśā*).

17. La trasmissione del passo in questione presenta non pochi punti problematici. Nel testo che propongo ho parzialmente accettato le emendazioni di Raniero Gnoli (1985, 266) e Alexis Sanderson (2005, III, n. 43), e ne ho aggiunte altre mie. In particolare ho considerato [*bālān prati ca*] and [*vaicitryakalpanād eva*] come glosse dovute a copisti.

radicandosi e infine dando frutto – costituisce il primo germoglio dell’albero antico del *samsāra*. Questa esitazione è stata fabbricata dagli illuminati per fornire a chi illuminato non è una base per il suo vivere ordinario, e, nonostante sia una mera costruzione, si radica profondamente in essi e produce frutti multiformi. Precisamente in ragione di tale multiformità l’esitazione può essere designata con una varietà di nomi, quali ad es. *dhārma* etc., e assume differenti forme secondo i vari sistemi di pensiero e i vari luoghi.

Qui Abhinavagupta dà al ritratto di *śāṅkā* il tocco finale. *Śāṅkā* serve a dirigere la quotidiana esperienza di vita, e in linea di principio gli illuminati che l’hanno concepita non sono da biasimare per questo, dal momento che hanno agito per il bene dell’uomo comune. Il lato oscuro di *śāṅkā* si rivela nel momento in cui essa finisce per permeare tutti i livelli dell’individualità umana, e da attitudine volta a proteggere l’umana individualità dal mondo pericoloso dell’ignoto e dei poteri diventa uno strumento per controllarla e bloccare la sua piena espansione.

### *Conclusione*

Nel criticare radicalmente la demarcazione brahmanica fra purità e impurità le scuole Śaiva non-dualistiche – in particolare nei loro sviluppi post-scritturali – non sono mossi dal sogno – impossibile quanto assai pericoloso – di abbattere il muro che protegge il mondo umano da quello dominato dalle forze potenti del non-umano. Questo mondo di oscuri poteri è evocato e fronteggiato solo al livello del rito. Il messaggio che esse rivolgono all’ideale destinatario dell’insegnamento del Tantrismo – vale a dire al *gr̥hastha*, il pilastro della società indiana – è quello di espandere il raggio dell’umana esperienza dando spazio maggiore alle dimensioni passionali, emozionali e fisiche della sua individualità. Per questo l’adepto tantrico è insistentemente esortato a oltrepassare *śāṅkā*, l’esitazione – quella stessa esitazione che l’ordine brahmanico si adopera in vario modo a disseminare in tutti gli strati della società indiana come componente primaria del suo progetto egemonico al quale il mondo tantrico potentemente si oppone.



## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

- Mālinīvijayottaratantra* = *Mālinīvijayottaratantram*, ed. by Pt. Madhusudan Kaul Shastri, KSTS 37, Bombay 1922.
- Parātriṃśikāvivarāṇa* = Abhinavagupta, *Parātriṃśikāvivarāṇa*, in Gnoli 1985.
- Śivadṛṣṭi* = Somānanda, *Śivadṛṣṭi with the Vṛtti by Utpaladeva*, ed. by Pandit Madhusudan Kaul Shastri, KSTS 54, Srinagar 1934.
- Śivasūtravimarśinī* = Kṣemarāja, *Śivasūtravimarśinī*, ed. by J. C. Chatterji, KSTS 1, Srinagar 1918.
- SK = Bhaṭṭa Kallaṭa, *Spandakārikā*, si veda SN.
- SN = Kṣemarāja, *Spandanirṇaya*, ed. by Madhusudan Kaul Shastri, KSTS 42, Srinagar 1925.
- TĀ = Abhinavagupta, *Tantrāloka with Commentary by Rājānaka Jayaratha*, ed. with Notes by Madhusudan Kaul Shastri, vols. I-XII, KSTS 23, 28, 29, 30, 35, 36, 41, 47, 52, 57, 58, 59, Allahabad–Srinagar–Bombay 1918-1938.
- Vyākaraṇa-Mahābhāṣya* = Patañjali, *Vyākaraṇa-Mahābhāṣya* (1880), ed. by F. Kielhorn, revised by K. V. Abhyankar, vols. I-III, University of Poona, Poona 1962-1972<sup>3</sup>.

### *Fonti secondarie*

- Carman–Marglin 1985 = John B. Carman, Frédérique A. Marglin (eds.), *Purity and Auspiciousness in Indian Society*, Brill, Leiden 1985.
- Douglas 1984 = Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Tabou* (1966), Ark Paperbacks–Routledge and Kegan, London 1984.
- Dumont–Pocock 1959 = Louis Dumont, David Pocock, *Pure and Impure*, «Contributions to Indian Sociology» 3 (1959), 9-39.
- Gnoli 1985 = Raniero Gnoli, *Il Commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā (Parātriṃśikātattvavivarāṇam)*, IsMEO, Roma 1985.
- Harper 1964 = Edward B. Harper, *Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion*, «Journal of Asian Studies» 23 (1964), 151-197.

- Jaini 1985 = Padmanabh S. Jaini, *The Pure and Auspicious in the Jaina Tradition*, in John B. Carman, Frédérique A. Marglin (eds.), *Purity and Auspiciousness in Indian Society*, Brill, Leiden 1985, 84-93.
- Kane 1976 = Pandurang Vaman Kane, *History of Dharmasāstra*, vol. IV, Bandharakar Oriental Research Institute, Pune 1976<sup>2</sup>.
- Madan 1985 = Triloki Nath Madan, *Concerning the Categories Śubha and Śuddha in Hindu Culture: An Exploratory Essay*, in John B. Carman, Frédérique A. Marglin (eds.), *Purity and Auspiciousness in Indian Society*, Brill, Leiden 1985, 11-29.
- Madan 1987 = Triloki Nath Madan, *Non-Renunciation. Themes and Interpretations of Hindu Culture*, Oxford University Press, Delhi 1987.
- Malinar 2010 = *Purity and Impurity*, in K. A. Jacobsen (ed.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. II, Brill, Leiden 2010, 435-449.
- Olivelle 1998 = Patrick Olivelle, *Caste and Purity: A Study in the Language of Dharma Literature*, «Contribution to Indian Sociology» 32, 2 (1998), 190-216.
- Sanderson 2005 = Alexis Sanderson, *A Commentary on the Opening Verses of the Tantrasāra of Abhinavagupta*, in S. Das, E. Fülringer (eds.), *Sāmarasya. Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue in Honour of Bettina Bäumer*, D. K. Printworld Ltd., Delhi 2005, 89-148.
- Smith 1994 = Brian K. Smith, *Classifying the Universe. The Ancient Indian Varṇa System and the Origins of Caste*, Oxford University Press, Oxford 1994.
- Srinivas 1952 = Mysore Narasimhachar Srinivas, *Religion and Society Among the Coorgs of South India*, Clarendon Press, Oxford 1952.
- Tambiah 1985 = Stanley Jeyaraja Tambiah, *Purity and Auspiciousness at the Edge of the Hindu Context in Theravāda Buddhist Societies*, in John B. Carman, Frédérique A. Marglin (eds.), *Purity and Auspiciousness in Indian Society*, Brill, Leiden 1985, 94-108.
- Torella 2013 = Raffaele Torella, *Inherited Cognitions: prasiddhi, āgama, pratibhā, śabdana (Bhartyhari, Utpaladeva, Abhinavagupta, Kumārila and Dharmakīrti in Dialogue)*, in V. Eltschinger, H. Krasser (eds.), *Scriptural Authority, Reason and Action. Proceedings of a Panel at the XIV World Sanskrit Conference, Kyoto, September 1st-5th 2009*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 847. Band, Wien 2013, 455-480.
- Torella (in stampa) = Raffaele Torella, *Śaiva Nondualism*, in J. Tuske (ed.) *Indian Metaphysics and Epistemology*, Bloomsbury, London.
- Törzsök 2014 = Judith Törzsök, *Nondualism in Early Śākta Tantras: Transgressive Rites and Their Ontological Justification in a Historical Perspective*, «Journal of Indian Philosophy» 42 (2014), 195-223.

# La cimosa e il ‘nichilista’. Fra ontologia, evacuazione e neutralizzazione dei segni figurali in Nāgārjuna

Federico Squarcini

## 1. *Parole, figure, idee di mondo e sensazioni*

Perché il linguaggio ci interessa? Perché il linguaggio fa mondo, fa atmosfera, crea ambienti,<sup>1</sup> illustra e arreda scene, fornisce coordinate e dettagli di spazi e di ‘cose’ di cui, malgrado non siano ‘fisicamente’ presenti, possiamo fare effettivamente – ossia efficacemente, concretamente – esperienza sensibile, l’esperienza del significato.<sup>2</sup>

Onde evitare di scendere in già noti truismi, questo particolare aspetto della potenza ‘creatrice’ e presentificante del linguaggio è meglio inteso se lo si accosta agli effetti figurali di cui solo il linguaggio è capace. Effetti di cui possiamo fare esperienza sensibile in quanto le figurazioni aspettualizzanti prodotte col linguaggio pongono in essere istanze evocanti,<sup>3</sup> segni e suggerimenti eloquenti, i quali, malgrado siano costituiti *solo* di suoni e segni intrecciati – poi disponibili come significati condivisi –, consentono ai parlanti di ‘toccare con mano’ e di sentire nel corpo i significati delle idee,<sup>4</sup> facendogli fare esperienza tangibile delle figurazioni discorsive, vere e proprie matrici di oggetti-idee di mondo.<sup>5</sup> E se davvero i segni e le parole, con il penetrante pigmento del loro inchiostro, inscrivono nell’immaginario dei parlanti i significati dei *realia* di cui costoro fanno e faranno esperienza, c’è un modo per interromperne, mettere in mora, cancellarne e infine eliminarne l’effetto enunciativo, evocativo e anticipante?

Nelle pagine che seguono l’obiettivo è quello di illustrare almeno alcuni dei modi in cui, presso alcuni autori sudasiatici, la forza entificante del linguaggio fosse intesa sia come condizione condizionante sia come occasione ‘provvidenziale’ (nel senso in cui il termine provvidenziale indica un fattore che letteralmente ‘provvede’, cioè anticipa, fornisce e supplisce a delle condizioni che non potrebbero darsi in

1. Cf. Radman 2012; Griffiero 2010.

2. Recenti intrecci fra filosofia del linguaggio e semiotica aiutano a comprendere quanto l’espressione linguistica, la ‘cosalità’, le sensazioni e l’esperienza del ‘senso’ di quanto figurato siano i vari momenti di un procedere indiviso. Cf. Gauker 2011; Plesch–Baetens–MacLeod 2011; Ponzio 1990.

3. Cf. Coquet 2008; Fontanille 1991.

4. Cf. Marcoulatos 2001.

5. Cf. Virno 2015; Nancy 2003.

sua assenza). Sono numerosi, infatti, gli esponenti di diverse tradizioni intellettuali sudasiatiche che mostrano di aver contezza della consistenza semiotica degli oggetti d'esperienza, come attestato dalla lunga lista di opere classiche votate all'analisi degli atti di significazione,<sup>6</sup> consapevoli del nesso fra sensazione e significato. Tant'è vero che, almeno fin dalla metà degli anni Ottanta, autorevoli semiologi indicavano nelle tradizioni intellettuali sudasiatiche un loro possibile interlocutore,<sup>7</sup> cosa peraltro già anticipata e auspicata da F. De Saussure.<sup>8</sup>

Tuttavia, come vado a mostrare, è a partire da Nāgārjuna (c. 150-250 d. C.) che l'analitica circa i mezzi per generare l'elisione e la derealizzazione del significato assegnato a un oggetto guadagna forma esplicita. Nelle sue diverse opere, infatti, Nāgārjuna sottolinea più volte la doppia valenza delle figurazioni discorsive: da un lato anticipano e precludono l'esperienza immediata, dall'altro consentono – se usate come 'antidoto' (*pratipakṣa*) – di arrestare e rendere vacui gli effetti ipostatizzanti e reificanti che il parlare genera con così tanta facilità.

## 2. *Fra cimose e sūnyatā, ovvero l'eliminazione degli effetti delle figurazioni discorsive*

Come appena accennato, sono diversi gli autori sudasiatici che hanno scelto di operare al fine di destituire il primato e l'opportunità stessa delle figurazioni discorsive, le quali, foriere d'astratte universalizzazioni e d'ingombranti ontologie sostanzialiste, sono da ritenersi ostacolo primo. Il cumularsi delle loro riflessioni in merito ha presto costituito un fitto e rigoroso reticolo inter-discorsivo,<sup>9</sup> a cui hanno preso parte esponenti di diverse persuasioni e punti di vista circa i modi di intendere ed esperire il fenomeno della rappresentazione discorsiva. Un novero di autori formidabili, concordi sul fatto che la via per la fine degli equivoci e dei dualismi generati dal linguaggio debba passare dall'<sup>c</sup>'interruzione' (*nirodha*) dei vincoli logico-semantici che legano il premesso al riscontrato, il presupposto al ritrovato, l'atteso al ritornato, l'<sup>c</sup>'universale' (*samanyalakṣaṇa*) ai 'particolari' (*svalakṣaṇa*).<sup>10</sup> Autori

6. Vedi D'Amato 2008; Gold 2007; Arnold 2006; Kahrs 1998; Ganeri 1998; Bilimoria 1994; Georow 1984.

7. In tal senso si esprime il semiologo Thomas A. Sebeok: «[...] important semiotic themes have emerged and developed independently in both Brahmanic and Buddhist traditions [...]» (Sebeok–Umiker-Sebeok 1986, ix). Inoltre, Golopentia-Eretescu 1986, 432; 442-443 (su *kārikā* e la funzione semiotica dell'atto linguistico-grammaticale); 439-447 (sull'indologo semiologo romeno Sergiu Al-George).

8. Cf. De Saussure 1960, 33.

9. Cf., per una recente illustrazione del ruolo che la logica ha svolto in seno alle prime tradizioni intellettuali buddhiste, Paul 2015. Inoltre, Wayman 1999; Frauwallner 1961.

10. La struttura stessa del *Pramāṇavārttika* di Dharmakīrti, ad es., è disposta in maniera da rispondere all'esigenza di chiarire proprio lo statuto di questi due aspetti. Il *Pramāṇavārttika* è infatti

le cui riflessioni mirano all'abbandono di tutti gli estremismi e le polarizzazioni, le quali, oltre a co-implicarsi, si co-istituiscono e con-promettono. Invece di figurarsi ardite congetture metafisiche, molti di loro si sono limitati a dire il minimo, ossia, ad esempio, che *un* 'mortale' né è né non è 'immortale', in quanto ogni singolo qualcosa né è né può mai essere altro da sé.<sup>11</sup> Il rigore di tali riflessioni si è spinto fino al porre sotto scrutinio il come e il perché del darsi degli enti figurati, solitamente ritenuti 'esistenti' malgrado non si diano all'esperienza sensibile.<sup>12</sup>

Tutte riflessioni con cui questi autori mostrano d'aver ben compreso che le figure dell'oggetto e del soggetto, del qualcosa e del qualcuno, lungi dall'esser rappresentative delle cose a cui sono rivolte, operano tautologicamente all'interno di un medesimo luogo, ossia entro lo spazio in cui si svolge – con modalità identiche sia nel colloquio sia nel soliloquio – l'apprensione e la cognizione delle figurazioni discorsive.<sup>13</sup>

Campione di questo modo di procedere è senz'altro Nāgārjuna,<sup>14</sup> il quale ha avanzato una proposta assai sofisticata, articolata su piani diversi e dalle ricadute amplissime.<sup>15</sup> Proposta, peraltro, contenuta entro i limiti delle ventisette brevi 'circospezioni' (*parīkṣā*) che costituiscono la sua opera più celebre, ossia le *Mūlamādhyamakakārikā*.

Il rigore, la coerenza e la sistematicità di queste *kārikā* sono evidenti già a partire dalla disposizione progressiva dei temi a cui sono rivolte le 'ispezioni di circostanze' ivi presentate. Fra queste, vista la loro attinenza al problema di cui sto trattando, richiamo l'attenzione soprattutto alle *parīkṣā* votate alla disamina delle variazioni del fenomeno dell'equivocità: un fenomeno che può darsi, ad esempio, ogni volta che c'è da distinguere fra l'andare e il venire (2. *gatāgatagamyamāna parīkṣā*); fra l'affettante e l'affetto (6. *rāgarakta parīkṣā*); fra l'azione e l'agente (8. *karmakāraka*

diviso in quattro *pariccheda* (1. *svārthānumāna*, 2. *pramāṇasiddhi*, 3. *pratyakṣa*, 4. *parārthānumāna*): mentre il primo di questi inizia con l'affrontare aspetti pertinenti alla condizione di *samanyalakṣaṇa*, il quarto tratta di quelli pertinenti a *svalakṣaṇa*. Inoltre, per alcuni studi sul modo in cui il distinguo 'universali/particolari' è stato impiegato da autori sudasiatici, Strawson–Chakrabarti 2006; Vattanky 1993; Staal 1988.

11. A questo proposito, è davvero notevole il modo in cui viene messa a tema l'ambiguità delle rappresentazioni figurate nelle prime *kārikā* del *Madhyāntavibhāga*, commentate con perizia da Vasubandhu. Cf. *Madhyāntavibhāga*, 1.1-6. (con D'Amato 2012). Inoltre, Duerlinger 2003; Anacker 1998; Kochumuttom 1982.

12. Cf., ad es., Shulman 2015; Franco 2012; Balcerowicz 2009; Gold 2007; Perrett 1999; Butzenberger 1996; Cox 1988.

13. Cf. Bronkhorst 2012.

14. La cui opera ha recentemente riscosso rinnovata attenzione da parte di vari specialisti, i quali hanno messo in evidenza aspetti inediti del pensiero di Nāgārjuna. Cf. Siderits–Katsura 2013; Westerhoff 2009; Westerhoff 2010; Walser 2005.

15. Cf., per una visione d'insieme della struttura e dell'ampiezza del *corpus* delle opere di Nāgārjuna, Hahn 1982; Lindtner 1982.

*parīkṣā*); fra il coglitore e il cogliere (9. *upādātrupādāna parīkṣā*); fra il fuoco e il combustibile (10. *agnīndhana parīkṣā*); fra l'essere e il non essere (15. *bhāvābhāva parīkṣā*); fra il vincolo e lo scioglimento (16. *bandhanamokṣa parīkṣā*); fra l'atto e l'esito (17. *karmaphala parīkṣā*); fra il soggetto e l'oggetto (18. *ātmadharma parīkṣā*); fra la causa e l'effetto (20. *hetuphala parīkṣā*); fra il venire in essere e il venir meno (21. *saṃbhavavibhava parīkṣā*); fra l'erroneo e il corretto (23. *viparyāsa parīkṣā*).

In particolare, proprio rispetto alla questione dell'equivocità proveniente dall'impiego comparativo delle figurazioni discorsive, la ventitreesima *parīkṣā* è senz'altro di grande interesse: in essa Nāgārjuna circoscrive ed esplora, in venticinque acutissime *kārikā*, il tema dell'«equivoco» (*viparyāsa*),<sup>16</sup> ossia il fenomeno dello «scambiare una cosa per un'altra», del «fra-intendere», del subire un «abbaglio». Senza risentire in alcun modo della sua concisione, questa porzione delle *Mūlamādhyamakakārikā* riesce ad affrontare con mirabile logica assunti e posizioni che da secoli impegnavano varie tradizioni speculative. Il tema dell'equivoco e dell'«inversione delle parti» (in pāli *vipallāsa*), infatti, aveva già riscosso l'attenzione del Buddha – come testimoniato dal *Vipallāsasutta* contenuto in *Anguttaranikāya* (4.49 [PTS 2.52]) –,<sup>17</sup> il quale aveva distinto tre ambiti del suo esercizio, tutti relativi a diversi gradienti della cognizione (ossia *saññāvipallāsā*, *cittavipallāsā*, *ditṭhivipallāsā*).

Ma il modo in cui Nāgārjuna tratta il problema pare davvero originale. Originalità che, tuttavia, risulta evidente solo quando si pondera ciò che è presentato nella *viparyāsa parīkṣā* ben memori di quel che l'autore ha stabilito nelle precedenti parti delle *Mūlamādhyamakakārikā*, la cui traiettoria logica interna è senz'altro organica e progressiva, conformemente allo stile di questo autore.<sup>18</sup>

A tale proposito, la quattordicesima *saṃsarga parīkṣā* è fondamentale, dal momento che è rivolta alla perlustrazione critica della *conditio sine qua non* di ogni tentativo di risoluzione dell'equivoco: l'esserci e l'esperienza della «con-fusione» (*saṃsarga*) tra enti distinti fra loro. Al fine di chiarire la natura di siffatto fenomeno, Nāgārjuna, nelle pochissime strofe di questa *parīkṣā*, sottopone a rigoroso vaglio i momenti in cui la scena fenomenica pare popolata da miriadi di rapporti

16. Cf. *Mūlamādhyamakakārikā*, 23.1-25. Nāgārjuna tratta la questione dell'equivocazione figurativa inerente alle modalità fenomenico-sensoriali del *viparyāsa* anche in altre sue opere, come, ad es., in *Śūnyatāsaptati*, 9-10; 51-53; *Suhṛllekha*, 47-50; *Pratītyasamutpādahṛdayavyākhyāna*, 5; *Daśābbūmīvibhāṣāśāstra*, 10.22.

17. Si noti che le stanze della breve porzione in metrica del *Vipallāsasutta* fanno senz'altro parte di un più ampio contesto interdiscorsivo, in quanto rispecchiano chiaramente quanto detto in opere di tradizioni diverse, come, ad es., in *Bhagavadgītā*, 2.16 o in *Yogasūtra*, 1.5-6. Attinente è anche il finale del *Nyāyasūtrabhāṣya* di Vātsyāyana, che commenta quanto scritto in *Nyāyasūtra*, 1.1.2 (in part.: *tattvajñānam tu khalu mithyājñānaviparyayaṇa vyākhyātam* /).

18. Cf., ad es., Bhattacharya–Johnston–Kunst 1978.

fra 'cose' risultanti nettamente distinte tra loro, le quali però, nonostante la loro reciproca 'alterità' (*anyatva*), riescono comunque a entrare in relazione, fino al punto di 'con-fondersi' e di apparire identiche.

L'obiettivo di Nāgārjuna è quello di chiarire quanto di queste parvenze d'alterità e d'identità sia imputabile all'effettivo abbinarsi di 'cose' diverse fra loro, oppure derivi dall'equivocante arbitrio combinatorio chiamato *samsarga*. L'autore conclude la *samsarga parīkṣā* affermando la simultanea inconsistenza logica sia della diade alterità/identità sia dell'idea dell'esserci dell'abbinamento: «14.8. E perciò non esiste [in quanto non più dato a vedersi] né ciò che si sta congiungendo, né cosa già congiunta, né congiungitore» (*samsrjyamānam samsrṣṭam samsrṣṭā ca na vidyate*).

Vista l'importanza della quattordicesima *parīkṣā*, la riporto qui per intero, nell'elegante e perspicace traduzione di Raniero Gnoli:<sup>19</sup>

1. Il visibile, la vista e il veggente [*draṣṭavyam darśanam draṣṭā*] non entrano mai, né a due a due, né tutti e tre insieme, in vicendevole congiunzione.
2. Così deve pensarsi anche a proposito dell'interesse, dell'interessato e dell'oggetto dell'interesse. Lo stesso dicasi, nella loro triplicità, delle altre passioni e dei domini dei sensi.
3. Congiunzione si dà fra due cose diverse l'una dall'altra. Ora, tra il visibile ecc. non c'è vicendevole alterità e quindi non possono mai entrare in congiunzione.
4. Non soltanto poi vicendevole alterità non c'è tra il visibile ecc., ma essa non può logicamente darsi di nessuna cosa con nessun'altra cosa [*kasyacit kenacit*].
5. L'altro è l'altro [*anyad anyat*] nella misura che è condizionato dall'altro [*pratityānyan*]. L'altro non è altro senza l'altro [*nānyad anyad ṛte 'nyataḥ*]. Ciò che è condizionato dall'altro non può neppure esso, da parte sua, logicamente dirsi altro da questo.
6. Se l'altro fosse, in se stesso, altro dall'altro sarebbe altro anche senza quest'altro [*yady anyad anyad anyasmād anyasmād apy ṛte bhavet*]. Ora, l'altro non è altro senza l'altro: e perciò non esiste.
7. L'alterità non esiste nell'altro; l'alterità non esiste nel non-altro. E, non essendoci l'alterità, non c'è neppure l'altro, non c'è neppure lo stesso.
8. Sia una congiunzione dello stesso collo stesso, sia un contatto dell'altro coll'altro, sono perciò logicamente insostenibili. E perciò non esiste [*ca na vidyate*] né ciò che si sta congiungendo, né cosa già congiunta, né congiungitore [*samsrjyamānam samsrṣṭam samsrṣṭā*]. (*Mūlamādhyamakakārikā*, 14.1-8)

19. Gnoli 2011, 611. Ho tuttavia inserito, in vari punti – segnalati dalle parentesi quadre – il testo sanscrito, così da mettere in risalto anche gli aspetti acustici – e dunque effettuali – delle scelte lessicali di Nāgārjuna.



Come si capirà, questo tipo di chiarimento è decisivo per chiunque intenda dar ragione di ciò che innesca, e porta in essere, gli effetti equivocanti del paragonare l'anonimato di *quel che c'è* con delle figurazioni pre-esistenti e presupposte, del cui ingombro anticipante, peraltro, Nāgārjuna ha già discusso in una precedente porzione dell'opera, indicata nella *Prasannapadā* di Candrakīrti come *pūrvaparīkṣā*, ossia 'ispezione dell'antecedente'.<sup>20</sup>

Ed è proprio quanto stabilito in queste *parīkṣā* a far da fondamento a ciò che Nāgārjuna presenta poi nella ventitreesima porzione del testo, la *viparyāsa parīkṣā*,<sup>21</sup> interamente dedicata alla questione dell'equivoco. In essa l'autore illustra e affronta, con estrema puntualità, le varie distrofie e i malintesi che affliggono l'esperienza e la cognizione ordinaria, sempre dualistica, sempre dialettica (*vyavahāra*), sempre 'con-seguente' (*samvṛti*).<sup>22</sup> Nello spazio di venticinque *kārikā* Nāgārjuna indaga la cifra stessa del fenomeno del *viparyaya*,<sup>23</sup> il quale affligge, parimenti e in simultanea, sia il dominio oggettivo dell'esperienza sensibile sia quello soggettivo della cognizione e, infine, quello inter-soggettivo della presa d'atto collettiva della stessa. Al seguito del contatto sensibile con gli oggetti della cognizione, infatti, subentrano di continuo ipostasi figurali, ognuna delle quali tende a isolare e dividere fra loro i costituenti dell'esperienza, che invece non sono mai indipendenti l'uno dall'altro. Sono questo tipo di equivoci a far sì che la tendenza alla figurazione partitiva affligga colui che 'non vede' (*avidyā*)<sup>24</sup> le cose 'così come stanno' (*yathabhūta*), spingen-

20. Che così introduce la nona *parīkṣā*: *pūrvaparīkṣā nāma navamaṃ prakaraṇaṃ atrāha / yad uktam evaṃ vidyād upādānaṃ vyutsargād iti karmaṇaḥ kartuś ceti tad ayuktam //*. Lo stesso è ribadito in chiusura della medesima *parīkṣā* (*ity ācāryacandrakīrtipādaparacīṭayāṃ prasannapadāyāṃ madhyamakavṛttau pūrvaparīkṣā nāma navamaṃ prakaraṇam //*). Il titolo di questa nona *parīkṣā* – di cui è celebre il passo *Mūlamādhyamakakārikā*, 9.5 (*ajyate kenacit kaścit kiṃcit kena cid ajyate / kutah kiṃcid vinā kaścit kiṃcit kiṃcid vinā kutah //*) – è anche reso dalla tradizione commentariale tibetana come *utpādātrupādāna parīkṣā*. A parte quanto discusso in questa nona *parīkṣā*, l'attenzione che Nāgārjuna dedica al ruolo che i presupposti figurali, i preconetti e i pregiudizi svolgono in seno all'esperienza sensibile, è testimoniata dalla frequenza e dal pervasivo uso che fa dell'idea del 'pre-posto' (*pūva*). Cf., ad es., *Mūlamādhyamakakārikā*, 2.13; 5.1; 6.1; 7.20; 11.1-8; 15.11; 16.5-7; 20.8-9; 25.21; 27.1.

21. Cf. *Mūlamādhyamakakārikā*, 23.1-25. In particolare, si veda la parte di questa *parīkṣā* in cui è impiegata l'immagine delle 'città celesti dei *gandharva*' (*gandharvanaḡarā*). Cf. *Mūlamādhyamakakārikā*, 23.6-10. La medesima immagine, ma qui accostata a quella altrettanto equivocante dei 'cerchi di fuoco', è presente anche in Nāgārjuna, *Śūnyatāsaptati*, 66 (*māyāmarīcīgandharvapurabudbuda phenavat / saṃskārāḡ swapnasamkṣā vidyante 'lātacakravat*).

22. Cf., per alcuni studi recenti circa le possibilità di intendere la coppia *vyavahāra/samvṛti* e *paramārtha*, The Cowherds 2011. Inoltre, Sprung 1973.

23. Cf., per alcuni esempi circa i successivi impieghi della nozione di *viparyaya*, Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, 2.63; 3.5; 3.15; 3.61; 4.9; 4.66; 4.68; 4.121; 5.55-57; 7.52; *Mahāvastu*, 3.6; 3.292-294; 3.344.

24. L'accezione semiotico-visuale che Nāgārjuna conferisce al termine *avidyā* è cruciale, come inteso, peraltro, da vari protagonisti della storia della sua ricezione. Cf., ad es., Mejer 2001; Mejer



dolo a ritenere separati l'oggetto dal soggetto, malgrado non possa mai darsi alcuna figurazione oggettuale in assenza di un soggetto che la coglie, né alcuna figurazione soggettuale in assenza di un oggetto colto.<sup>25</sup>

A questo proposito, si ricordi che sono numerose le correnti della semiotica e della filosofia del linguaggio novecentesche che hanno sostenuto che l'io non è né vuoto né pieno, né temporaneo né eterno, né illusorio né assoluto: esso è semmai un segno, che è lì, impresso ed efficace, che *in ciò* consiste.<sup>26</sup> Un segno che, al di fuori della figura semiotica che è, non significa alcunché.

Peraltro, a riprova del fatto che il gesto e l'atto eliminativo indicati da Nāgārjuna sono primariamente di natura semiotica (ossia, tesi alla cancellazione dell'ingombro percettuale – su cui rifletterà anche Dignāga –<sup>27</sup> causato dai presupposti figurali incorporati, i quali cessano d'esser d'ostacolo solo dopo che il 'senso' e i 'significati' che evocavano sono stati messi in mora, sgombrati, evacuati, resi vani, svuotati, definitivamente 'estinti' [*nirodha*]), si noti anche l'impiego strategico che Nāgārjuna fa di indicatori topologici diadici e 'neutri' come *kaścit/kiṃcit*,<sup>28</sup> i cui effetti figurali sono indicati tramite l'ulteriore diade *anya/ananya* (come, ad es., in *Mūlamādhyamakahārikā*, 14.1-6).

2002. Inoltre, Solomon 1969.

25. Cf., ad es., *Mūlamādhyamakahārikā*, 9.5; 23.13-16 (13. *itye nityam ity evaṃ yadi grāho viparyayaḥ / nānityaṇ vidyate śūnye kuto grāho viparyayaḥ // 14. anitye nityam ity evaṃ yadi grāho viparyayaḥ / anityam ity api grāhaḥ śūnye kiṃ na viparyayaḥ // 15. yena grhṇāti yo grāho grabhītā yac ca grhyate / upaśāntāni sarvāni tasmād grāho na vidyate // 16. avidyamāne grāhe ca mithyā vā samyag eva vā / bhaved viparyayaḥ kasya bhavet kasyāviparyayaḥ //*).

26. Cf. Longuenesse 2017; Chauviré 2009; Cimatti 2009; Raynaud 2006; Agamben 2005; Sebeok–Petrilli–Ponzio 2001; Sebeok 1986. Inoltre, ma sul versante neuroscientifico, Metzinger 2003; Metzinger 2009; Llinas 2001.

27. Cf. Duckworth–Eckel 2017.

28. È tutt'altro che secondario interrogarsi sulle ragioni per cui Nāgārjuna abbia scelto di poggiare la sua critica allo statuto delle figurazioni entificanti su degli indeclinabili come *kaścit* (qualcuno) e *kiṃcit* (qualcosa), che potrebbero esser stati scelti proprio in virtù del loro esser 'forma' indessicale minimale e generica, dal valore più sintattico che semantico. Tutto ciò risulta meglio se si guarda all'uso che l'autore fa dei termini *kaścit* e *kiṃcit* nell'intera *Mūlamādhyamakahārikā*, in cui gli stessi compaiono con una certa regolarità, dall'inizio alla fine dell'opera. Cf. *Mūlamādhyamakahārikā*, 2.22; 5.1-2; 9.5-6; 13.6-7; 24.37-38; 25.22-24; 27.18-20. Che la questione semantica sia al centro delle opere di Nāgārjuna è ulteriormente provato dal fatto che uno specialista della 'parola' come Bhartṛhari si sia intensamente impegnato a contestare proprio opere come le sue e dei suoi epigoni, come pionieristicamente mostrato dagli studi di Nakamura. Cf., ad es., Nakamura 1972; Nakamura 1973. Recentemente, però, a fronte del loro decennale tentativo di comprendere le intenzioni e gli orientamenti teoretici dell'autore della *Mūlamādhyamakahārikā*, alcuni specialisti hanno dato vita a un interessante dibattito proprio attorno agli aspetti semantico-semiotici delle *kārikā*. Cf. Ferraro 2013; Siderits–Garfield 2013; D'Amato 2013; Yong-pyo Kim 2010. Infine, per alcuni esempi di ricezione tradizionale del primato semiotico in questione presso autori buddhisti successivi, Patil 2009, 211-238 (par. *Semantic Value*).

Da premesse come queste Nāgārjuna non può che far seguire la disposizione di un viatico basato proprio sull'atto dell'elisione eliminante: un viatico sospensivo e neutralizzante interamente votato a un particolare tipo di 'arresto definitivo' (*nirōdha*), la cui cifra primaria non può che essere semiotico-cognitiva, visto che la sola eliminazione possibile è quella degli effetti evocanti generati dalle figurazioni discorsive.<sup>29</sup> Cifra visibile in termini come *śūnya* e *śūnyatā* (solitamente resi con 'vuoto', 'nulla' e 'vacuità', in senso ontico),<sup>30</sup> i quali, così come usati nelle *Mūlamādhyamakakārikā* o nella *Śūnyatāsaptati*, non solo non paiono voler indicare alcunché di positivo circa l'effettivo statuto ontico dei *realia*, ma risultano principalmente diretti ai domini semantico-teleologico delle figurazioni discorsive. E se questo potesse essere effettivamente il loro 'senso' (*artha*),<sup>31</sup> allora le proposizioni di Nāgārjuna che li contengono andrebbero intese come orientate non tanto alla negazione dell'esistenza di qualcosa, quanto semmai all'elisione e alla destituzione della cogenza semantica delle figurazioni discorsive a cui rimanda ogni imputazione di 'cosalità'.<sup>32</sup> A quel punto, sgombrato il campo non solo dall'equivoco ma

29. Cf., ad es., D'Amato 2009.

30. Si noti che sul finire del 'viatico' (*mārga*) proposto dalle *kārikā* di Nāgārjuna, vi è un'intero capitolo (25. *nirvāṇa parikṣā*) in cui convivono, in stretta simbiosi logica, termini chiave come *nirōdha*, *nirvāṇa*, *śūnya*, tutti indicativi dell'elisione e del venir meno di qualcosa. Cf., in part., *Mūlamādhyamakakārikā*, 25.1-3; 25.16-17; 25.21-23. Cf. Rigopoulos 2002. Inoltre, Gironi 2012; Perrett 2002; Viévard 2002; McCagney 1997; Tola-Dracopoli 1995; Harvey 1986. Inoltre, Candotti-Pontillo 2013; Rambelli 2013.

31. Cos'altro, di fatto, potrebbe mai essere 'eliminato' se non il 'senso' e il 'significato' (*artha*) delle 'cose-sensate', le quali son sempre il frutto di equivoche figurazioni discorsive, sempre arbitrarie, negoziali, artefatte e contraffatte? In questa direzione vanno anche le riflessioni di autori, posteriori a Nāgārjuna, come Asaṅga, Vasubandhu e successivi. Cf., ad es., Asaṅga, *Bodhisattvabhūmi*, 1.4 (*Tattvārthapaṭala*); Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, 2.46-48; 3.29-31; Dharmakīrti, *Nyāyabindu*, 1.12-15 (12. *tasya viśayaḥ svalakṣaṇam* / 13. *yasyārthasya sannidhānāsannidhānābhyāṃ jñānapratibhāsabhedastatvalakṣaṇam* / 14. *tadeva paramārthasat* / 15. *arthakriyāsāmarthyalakṣaṇatvād vastunah* /). Quest'ultimo riferimento va letto di contro a quanto scritto in *Nyāyasūtra*, 1.1.12-16; 1.1.24 (*yam artham adbhikṛtya pravartate tat prayojanam* /); 1.2.11-16. Inoltre, Mikogami 1979; Willis 1978; Nagatomi 1967-1968. Davvero notevole l'impiego correlato di termini quali *rūpa*, *artha* e *śūnya* nell'opera di Patañjali. In particolare, si veda il crescendo fra quanto indicato alla fine del primo *pāda* e all'inizio del terzo. Cf. *Yogasūtra*, 1.43 (*svarūpaśūnyevārthamātranirbhāsā*); 3,3 (*tad evārthamātranirbhāsaṃ svarūpaśūnyam iva samādhīḥ*). Si noti che il testo degli *Yogasūtra*, il quale è intertestualmente legato a questi autori, impiega spesso radici verbali che rimandano, da un lato, alla sfera del 'visibile' (*dṛś-*, *dhi-* ecc.) e, dall'altro, a quella del 'tangibile' (*grh-*). Cf. Squarcini 2015.

32. Anche in questo caso rimando a un parallelismo davvero cogente, ossia alle parole dell'*Umano*, *troppo umano* di Nietzsche relative all'urgenza di procedere verso l'«assenza di significato» della «cosa in sé»: «Da questo mondo della rappresentazione la severa scienza può in realtà liberarci solo in piccola misura, – e del resto non è affatto una cosa da augurarsi, in quanto essa non può essenzialmente infrangere il potere di antichissime abitudini della sensazione; ma essa può gradatamente e progressivamente rischiarare la storia della nascita di quel mondo come rappresentazione: e sollevarci, almeno per qualche momento, al di sopra dell'intero processo. Forse riconosceremo allora che la cosa

anche da ciò che ne poneva in essere l'esercizio, l'esperienza sensibile non risponde più agli imperativi anticipanti e paragonanti delle figurazioni discorsive, arrestando definitivamente (*nirodha*) e neutralizzando l'altresi incessante tensione a significare – ergo ridurre a 'segno' –, reificare e immortalare l'esperito.

### 3. *Eventi senza segni e senza senso (prefigurato)*

Così dicendo pare proprio che Nāgārjuna abbia colto l'importanza della messa in atto di un'operazione logico-figurale tesa all'eliminazione dei 'segni' e dei 'significati' (*artha*) lasciati sulle cose dalle parole e dalle immagini:<sup>33</sup> eliminata ogni contraffazione segnica, sembra dire Nāgārjuna, quelle che risultavano fin lì 'cose-sensate' tornano alla condizione di 'neutralità' semantica, in cui non vi è spazio né per il 'vuoto' né per il 'pieno', ossia né per le parole 'vuoto' e 'pieno' né per le immagini a esse relative.<sup>34</sup> A quel punto, l'ondivago movimento fra quel che c'è e quello che significa si arresta definitivamente.

Revisitando in questo modo l'antico dettato del Buddha,<sup>35</sup> Nāgārjuna punta *in primis* a destituire di fondamento ontico proprio gli artefatti figurali, a partire dalla diade 'oggetto posseduto/soggetto possedente', la quale funge da asse portante di tutte le cognizioni dipendenti dal commercio reciprocamente costituente. Sicché è possibile 'neutralizzare'<sup>36</sup> e destituire di fondamento ontico anche l'equivoca figurazione diadica dei due 'enti immortali' che si incontrano, la cui eliminazione passa ugualmente per l'approdo alla neutralità semiotica dell'anonimo e dell'aperto, ossia alla nudità dell'«assenza possibile». A quel punto le figure ontiche del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto, spogliate delle loro vestigia immortali, collasano l'una sull'altra, apparendo come 'cose qualsiasi', né identiche né altere, senza alcun *telos* prefigurato e da esperire alla luce di una continua *epoché* rappresentativa.<sup>37</sup> Viceversa, non tacitando e mettendo fine al conato del reciproco immortalarsi, si persevera la deriva discorsiva verso le chimere dell'immortalità.

in sé è degna di un'omerica risata: che essa *sembrò* tanto, anzi, tutto, e in realtà è vuota, cioè vuota di significato». Nietzsche 1965, 27 (par. 16).

33. Cf., ad es., *Mūlamādhyamakakārikā*, 4.1-4; 4.7-9; 11.7. Inoltre, a proposito di una storia della coppia parola/immagine – intesi come dispositivi 'tecnologici' –, Antinucci 2011.

34. Cf., ad es., McMahan 2002; Garfield 2002; Hsueh-li Cheng 1991.

35. Cf., ad es., Hamilton 2000; Sasaki 1986, 53-60; 74-75.

36. Mi riferisco qui a un tipo peculiare di 'neutralizzazione', ossia quello in cui si azzerano e neutralizzano i 'significati' istituiti e vigenti, i quali, altresì, riducono e ingabbiano l'oggetto d'esperienza entro correlati contrastivi e paragonanti di natura semiotica. In merito, si veda la voce 'neutralizzazione' in Greimas-Courtés 2007, 220-221.

37. Troppo suggestivo, per ometterlo, il parallelo con la forma d'*epoché* semiotico-topologica proposta da Foucault al momento del suo celebre distinguo fra utopia ed eterotopia. In essa le 'verità'

Con quanto precede ho voluto mostrare quanto l'attenzione speculativa di Nāgārjuna sia principalmente rivolta a due domini d'esperienza in stretta 'cooperazione' fra loro: da un lato quello relativo ai vincoli che sussistono, a livello proprio-cettivo-riflessivo, fra l'esperibile e il dicibile, dall'altro, quello relativo agli equivoci che si generano, a livello meta-riflessivo, quando questi due stessi 'piani' del vissuto sono rappresentati come indipendenti e a sé stanti. Ridisponendo in questo modo la semiotica dei rapporti che intercorrono fra le estremità figurali dell'oggetto e del soggetto, Nāgārjuna può fare appello alla risorsa del 'neutro'<sup>38</sup> per illuminarne la centralità e il suo essere 'punto medio' (*madhyama*)<sup>39</sup> per antonomasia. Tra la figurazione ipostatizzata del 'visibile' (propria dell'immaginario) e l'esperienza mediata del 'tangibile' (propria del dispositivo orto-tattile che chiamiamo corpo), c'è un 'mondo di mezzo', un dominio di neutralità semiotica in cui le diadi estremizzanti non hanno più alcun ruolo. L'invito è a tornare ad abitare, topologicamente, la stessa medietà interstiziale in cui le cose e le parole si incontrano. Lì, nel dominio della neutralità, c'è solo interludio indiviso, intermezzo,<sup>40</sup> interregno, intervallo, evento, singolarità, occasione: solo contingenza che continuamente si intensifica, esonda, sopravanza, si tocca.<sup>41</sup>

Questo indiviso fondale dell'«altro senso [oltre il senso assegnato]' (*paramārtha*), in cui vi è solo paziente impazienza del darsi e porsi in essere dell'esperienza dell'esperibile, è l'epicentro contingente da cui tutto si irradia. È da qui che giova ripartire, lasciandosi alle spalle la disagevole via del figurare ipostatizzante e dirigendosi verso la salutare cancellazione degli effetti delle figurazioni stesse.

A questo punto, richiamando i temi indicati nel titolo, il 'nichilista' nāgārjuniano impugna la cimosa e cancella i segni ontologizzanti che le figurazioni discorsive hanno prescritto ai *realia*. In questo modo, neutralizzati gli effetti entificanti e imprigionanti del verbo, i *realia* vengono 'liberati' dal dover essere e restituiti all'anonimo dominio del possibile.<sup>42</sup>

riferite alle cose son destituite di cogenza, le parole son 'bloccate su se stesse' e il *telos* lirico delle frasi è neutralizzato e diviene sterile. Cf. Foucault 1998, 7.

38. Lo statuto del 'neutro' a cui faccio qui riferimento è quello proposto da Roland Barthes e dalle riflessioni a seguire di Louis Marin. Cf. Barthes 2002. Inoltre, Esposito 2007, 153-162. Poi, sul modo in cui Merleau-Ponty intendeva la correlabile condizione 'impersonale', Lisciani-Petrini 2008.

39. Cf. Seyfort Ruegg 2010; Seyfort Ruegg 2000, 105-304. Inoltre, Shulman 2015.

40. Cf., per un ulteriore parallelismo, Shaviro 2009, 71-98 (cap. intitolato *Interstitial life*).

41. Cf. Heller-Roazen 2013.

42. Letta in questo senso, l'idea di 'liberazione' rimanderebbe allo 'svincolamento [semiotico]' (*mokṣa*) derivato dalla cancellazione dei segni che 'nascondono' i *realia* alla vista. Peraltro, senza temere l'azzardo, cos'è che davvero ci vieta d'aggiungere un *saveur* semiotico anche al celeberrimo adagio eraliteo (D-K 22 B 123), rileggendolo come se dicesse che «la natura ama nascondersi [ai parlanti, che si attendono da essa quel che credon ch'essa sia!]?»? Inoltre, Hadot 2006, 5-12.

Tutt'altro che 'distruttivo nichilista', Nāgārjuna pare piuttosto un 'costruttore da zero', decisamente affine a chi, ai nostri giorni, ripensa la semiotica delle figurezioni per assenza:

[...] la macchina della conoscenza umana ha bisogno della grammatica del *non*, che lo zero, il vuoto e il nulla diversamente esprimono nei loro campi, per articolarsi in forme sempre nuove e rimanere costantemente aperta sul futuro. Il negativo, che accompagna le avventure del conoscere, si sporge su ciò che non sappiamo *ancora*, su quel non sapere che, come l'ombra luminosa del nulla, sempre circonda ed abbraccia ciò che crediamo di sapere.<sup>43</sup>

La posta in palio, però, è piuttosto alta, visto che l'ingegno di autori come Nāgārjuna muove nella direzione di chi cerca un metodo per arrivare ad esperire il gradiente della 'propria forma' senza più dipendere dall'abitudinario paragone con l'immagine di sé riflessa *nello e dallo* specchio, di vetro o di carne che sia.

43. Bartocci–Martin–Tagliapietra 2016, 11-12. Inoltre, per vari modi di tematizzare la risorsa semantica in questione, Ohnuki-Tierney 1994; Mehlman 1972. La metafora della macchina e del calcolo unitario è stata, e rimane, al centro dell'indagine volta al chiarimento dei vincoli che pare sussistano fra cose e idee, da Descartes in poi. Cf., ad es., Scribano 2015.

## Riferimenti bibliografici

- Agamben 2005 = G. Agamben, *Sull'impossibilità di dire Io*, in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, 107-120.
- Anacker 1998 = S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Corrected Edition*, Motilal Banarsidass, Delhi 1998.
- Antinucci 2011 = F. Antinucci, *Parole e immagine. Storia di due tecnologie*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Arnold 2006 = D. Arnold, *On Semantics and saṃketa. Thoughts on a Neglected Problem with Buddhist apoha Doctrine*, «Journal of Indian Philosophy» 34 (2006), 415-478.
- Balcerowicz 2009 = P. Balcerowicz, *What Exists for the Vaiśeṣika?*, in P. Balcerowicz (ed.), *Logic and Belief in Indian Philosophy*, «Warsaw Indological Studies» 3 (2009), 249-360.
- Barthes 2002 = R. Barthes, *Le Neutre. Cours et séminaires au Collège de France 1977-1978*, Seuil, Paris 2002.
- Bartocci-Martin-Tagliapietra 2016 = C. Bartocci, P. Martin, A. Tagliapietra, *Zero-logia. Sullo zero, il vuoto e il nulla*, il Mulino, Bologna 2016.
- Bhattacharya-Johnston-Kunst 1978 = K. Bhattacharya, E. H. Johnston, A. Kunst (eds.), *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī)*, Motilal Banarsidass, Delhi 1978.
- Bilimoria 1994 = P. Bilimoria, *Autpattika. The 'Originary' Signifier-Signified Relation in Mīmāṃsā and Deconstructive Semiology*, in R. C. Dwivedi (ed.), *Studies in Mīmāṃsā. Dr. Mandan Mishra Felicitation Volume*, Motilal Banarsidass, Delhi 1994, 187-205.
- Bronkhorst 2012 = J. Bronkhorst, *Levels of Cognition. Did Indian Philosophers Know Something We Do Not?*, «Asiatische Studien/Études Asiatiques» 66, 2 (2012), 227-237.
- Butzenberger 1996 = K. Butzenberger, *On Doubting What There is Not. The Doctrine of Doubt and Reference of Terms in Indian Grammar, Logic, and Philosophy of Language*, «Journal of Indian Philosophy» 24, 4 (1996), 363-406.
- Candotti-Pontillo 2013 = M. P. Candotti, T. Pontillo (eds.), *Signless Signification in Ancient India and Beyond*, Anthem, London 2013.

- Chauviré 2009 = C. Chauviré, *L'immanence de l'ego. Langage et subjectivité chez Wittgenstein*, Presses Universitaires de France, Paris 2009.
- Cimatti 2009 = F. Cimatti, 'Me' as Speech Act. A Performative Based Psychology, «Etica e Politica» 9, 1 (2009), 291-300.
- Coquet 2008 = J.-C. Coquet, *Le istanze enuncianti. Fenomenologia e semiotica*, Bruno Mondadori, Milano 2008.
- Cox 1988 = C. Cox, *On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness. Sarvāstivādin and Dārṣāntika Theories*, «Journal of the International Association of Buddhist Studies» 11, 1 (1988), 31-87.
- D'Amato 2008 = M. D'Amato, *Buddhism, Apophasis, Truth*, «Journal for Cultural and Religious Theory» 9, 2 (2008), 17-29.
- D'Amato 2009 = M. D'Amato, *Why the Buddha Never Uttered a Word*, in Jay L. Garfield, T. J. F. Tillemans, M. D'Amato (eds.), *Pointing at the Moon. Buddhism, Logic, Analytic Philosophy*, Oxford University Press, New York 2009, 41-56.
- D'Amato 2012 = M. D'Amato, *Maitreya's Distinguishing the Middle from the Extremes (Madhyāntavibhāga), Along with Vasubandhu's Commentary (Madhyāntavibhāga-bhāṣya). A Study and Annotated Translation*, Columbia University Press, New York 2012.
- D'Amato 2013 = M. D'Amato, *Buddhist Fictionalism*, «Sophia» 52 (2013), 409-424.
- De Saussure 1960 = F. De Saussure, *Cours de linguistique generale* (1916), Payot, Paris 1960.
- Duckworth-Eckel 2017 = D. Duckworth, M. D. Eckel et alii, *Dignāga's Investigation of the Percept. A Philosophical Legacy in India and Tibet*, Oxford University Press, New York 2017.
- Duerlinger 2003 = J. Duerlinger, *Indian Buddhist Theory Person. Vasubandhu's 'Refutation of the Theory of a Self'*, Routledge, London 2003.
- Esposito 2007 = R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.
- Ferraro 2013 = G. Ferraro, *A Criticism of M. Siderits and J. L. Garfield's 'Semantic Interpretation' of Nāgārjuna's Theory of Two Truths*, «Journal of Indian Philosophy» 41, 3 (2013), 195-219.
- Fontanille 1991 = J. Fontanille (éd. par), *Le discours aspectualisé*, Pulim, Limoges 1991.
- Foucault 1998 = M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano 1998.
- Franco 2012 = E. Franco, *How to Distinguish Between Non-Existing Entities? Dharmakīrti and Prajñākaragupta on Universals as Objects of Knowledge*, «Rocznik Orientalistyczny» 65, 1 (2012), 51-62.
- Frauwallner 1961 = E. Frauwallner, *Landmarks in the History of Indian Logic*, «Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische



- Philosophie» 5 (1961), 125-148.
- Ganeri 1998 = J. Ganeri, *Semantic Powers. Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- Garfield 2002 = J. Garfield (ed.), *Empty Words. Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford University Press, New York 2002.
- Gauker 2011 = C. Gauker, *Words and Images. An Essay on the Origin of Ideas*, Oxford University Press, New York 2011.
- Gerow 1984 = E. Gerow, *Language and Symbol in Indian Semiotic*, «Philosophy East and West» 34, 3 (1984), 245-260.
- Gironi 2012 = F. Gironi, *Śūnyatā and the Zeroing of Being. A Reworking of Empty Concepts*, «Journal of Indian Philosophy and Religion» 15 (2012), 1-42.
- Gnoli 2011 = R. Gnoli (a c. di), *La Rivelazione del Buddha*, vol. II: *Il Grande veicolo*, Mondadori, Milano 2011.
- Gold 2007 = J. C. Gold, *Yogācāra Strategies Against Realism: Appearances (ākṛti) and Metaphors (upacāra)*, «Religion Compass» 1, 1 (2007), 131-147.
- Golopentia-Eretescu 1986 = S. Golopentia-Eretescu, *Semiotics in Romania*, in Sebeok–Umiker-Sebeok 1986, 417-472.
- Greimas–Courtés 2007 = A. J. Greimas, J. Courtés, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- Griffero 2010 = T. Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma–Bari 2010.
- Hadot 2006 = P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino 2006.
- Hahn 1982 = M. Hahn (ed.), *Nāgārjuna's Ratnāvalī*, vol. I: *The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese)*, Indica et Tibetica Publications, Bonn 1982.
- Hamilton 2000 = S. Hamilton, *Early Buddhism. A New Approach. The I of the Beholder*, Routledge, London 2000.
- Harvey 1986 = P. Harvey, 'Signless' Meditations in Pāli Buddhism, «Journal of the International Association of Buddhist Studies» 9, 1 (1986), 25-52.
- Heller-Roazen 2013 = D. Heller-Roazen, *Il tatto interno. Archeologia di una sensazione*, Quodlibet, Macerata 2013.
- Hsueh-li Cheng 1991 = Hsueh-li Cheng, *Empty Logic. Mādhyamika Buddhism from Chinese Sources*, Motil Banarsidass, Delhi 1991.
- Kahrs 1998 = E. Kahrs, *Indian Semantic Analysis. The nirvacana Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Kochumuttom 1982 = T. Kochumuttom, *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu, the Yogācārin*, Motilal Banarsidass, Delhi 1982.
- Lindtner 1982 = C. Lindtner, *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Akademisk Forlag, Copenhagen 1982.



- Lisciani-Petrini 2008 = E. Lisciani-Petrini, *Per un 'dérèglement de tous les sens'. Merleau-Ponty: le sinestesia e l'impersonale*, «Chiasmi International» 10 (2008), 109-127.
- Llinas 2001 = R. R. Llinas, *I of the Vortex. From Neurons to Self*, MIT, Cambridge (Mass.) 2001.
- Longuenesse 2017 = B. Longuenesse, *I, Me, Mine. Back to Kant, and Back Again*, Oxford University Press, New York 2017.
- Marcoulatos 2001 = I. Marcoulatos, *Merleau-Ponty and Bourdieu on Embodied Significance*, «Journal for the Theory of Social Behavior» 31, 1 (2001), 1-27.
- McCagney 1997 = N. McCagney, *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, Rowman and Littlefield, Lanham 1997.
- McMahan 2002 = D. L. McMahan, *Empty Vision. Metaphor and Visionary Imagery in Mahayana Buddhism*, RoutledgeCurzon, London 2002.
- Mehlman 1972 = J. Mehlman, *The 'Floating Signifier'. From Lévi-Strauss to Lacan*, «Yale French Studies» 48 (1972), 10-37.
- Mejor 2001 = M. Mejor, *Controversy on the Mutual Conditioning of avidyā and ayoniśomanas(i)kāra in Vasubandhu's Abhidharmakośa*, «Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies» 4 (2001), 292-263.
- Mejor 2002 = M. Mejor, *On the Sevenfold Classification of the Negative Particle (nañ) (Grammatical Explanation of a-vidyā in Vasubandhu's Pratītyasamutpāda-vyākhyā)*, in Heirakuji Shoten (ed.), *Early Buddhism and Abhidharma Thought. In Honor of Doctor Hajime Sakurabe on His Seventy-Seventh Birthday*, Heirakuji Shoten, Kyoto 2002, 87-100.
- Metzinger 2003 = T. Metzinger, *Being no One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, MIT, Cambridge 2003.
- Metzinger 2009 = T. Metzinger, *The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self*, Basic Books, New York 2009.
- Mikogami 1979 = E. Mikogami, *Some Remarks on the Concept of arthakriyā*, «Journal of Indian Philosophy» 7 (1979), 69-74.
- Nagatomi 1967-1968 = M. Nagatomi, *Arthakriyā*, «Adyar Library Bulletin» 31-32 (1967-1968), 52-72.
- Nakamura 1972 = H. Namakura, *Bhartṛhari and Buddhism*, «Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha» 28, 1-2 (1972), 395-405.
- Nakamura 1973 = H. Nakamura, *Buddhist Influence upon the Vākyapadīya*, «Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha» 29, 1-4 (1973), 367-387.
- Nancy 2003 = J.-L. Nancy, *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Einaudi, Torino 2003.
- Nietzsche 1965 = F. Nietzsche, *Opere*, vol. IV.2: *Umano, troppo umano, I e Frammenti postumi* (1876-1878), Adelphi, Milano 1965.

- Ohnuki-Tierney 1994 = E. Ohnuki-Tierney, *The Power of Absence. Zero Signifiers and Their Transgressions*, «L'Homme» 34 (1994), 59-76.
- Patil 2009 = P. G. Patil, *Against a Hindu God. Buddhist Philosophy of Religion in India*, Columbia University Press, New York 2009.
- Paul 2015 = G. Paul (ed.), *Logic in Buddhist Scholasticism. From Philosophical, Philological, Historical and Comparative Perspectives*, Lumbini International Research Institute, Lumbini 2015.
- Perrett 1999 = R. W. Perrett, *Is Whatever Exists Knowable and Nameable?*, «Philosophy East and West» 49, 4 (1999), 401-414.
- Perrett 2002 = R. W. Perrett, *Personal Identity, Minimalism, and Madhyamaka*, «Philosophy East and West» 52, 3 (2002), 373-385.
- Plesch-Baetens-MacLeod 2011 = V. Plesch, J. Baetens, C. MacLeod (eds.), *Efficacité/Efficacy. How to Do Things with Words and Images?*, Rodopi, Amsterdam 2011.
- Ponzio 1990 = A. Ponzio, *Man as a Sign. Essays on the Philosophy of Language*, Mouton de Gruyter, Berlin 1990.
- Radman 2012 = Z. Radman (ed.), *Knowing Without Thinking. Mind, Action, Cognition and the Phenomenon of the Background*, Palgrave, New York 2012.
- Rambelli 2013 = F. Rambelli, *A Buddhist Theory of Semiotics. Signs, Ontology, and Salvation in Japanese Esoteric Buddhism*, Bloomsbury, London 2013.
- Raynaud 2006 = S. Raynaud (a c. di), *Tu, io, qui, ora. Quale semantica per gli indicali?*, Guerini, Milano 2006.
- Rigopoulos 2002 = A. Rigopoulos, *L'esame critico del Nirvāṇa. Venticinquesima sezione delle Mūla-madhyamaka-kārikā ('Strofe radicali del cammino mediano') di Nāgārjuna*, «Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale» (2002), 123-150.
- Sasaki 1986 = G. H. Sasaki, *Linguistic Approach to Buddhist Thought*, Motilal Banarsidass, Delhi 1986.
- Scribano 2015 = E. Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma 2015.
- Sebeok 1986 = T. A. Sebeok, *I Think I Am a Verb. More Contributions to the Doctrine of Signs*, Springer, New York 1986.
- Sebeok-Petrilli-Ponzio 2001 = T. A. Sebeok, S. Petrilli, A. Ponzio, *La semiotica dell'io*, Meltemi, Roma 2001.
- Sebeok-Umiker-Sebeok 1986 = T. A. Sebeok, J. Umiker-Sebeok (eds.), *The Semiotic Sphere*, Plenum Press, New York 1986.
- Seyfort Ruegg 2000 = D. Seyfort Ruegg, *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, Wien 2000.
- Seyfort Ruegg 2010 = D. Seyfort Ruegg, *The Buddhist Philosophy of the Middle. Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*, Wisdom, Boston 2010.

- Shaviro 2009 = S. Shaviro, *Without Criteria. Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*, MIT, Cambridge (Mass.) 2009.
- Shulman 2015 = E. Shulman, *Nāgārjuna the Yogācārin? Vasubandhu the Mādhyamika? On the Middle-Way Between Realism and Anti-Realism*, in J. L. Garfield, J. Westerhoff (eds.), *Madhyamaka and Yogācāra. Allies or Rivals?*, Oxford University Press, New York 2015, 184-212.
- Siderits–Garfield 2013 = M. Siderits, J. L. Garfield, *Defending the Semantic Interpretation. A Reply to Ferraro*, «Journal of Indian Philosophy» 41, 6 (2013), 34-39.
- Siderits–Katsura 2013 = M. Siderits, S. Katsura, *Nāgārjuna's Middle Way*, Wisdom, Boston 2013.
- Solomon 1969 = E. A. Solomon, *Avidyā. A Problem of Truth and Reality*, Gujarat University, Ahmedabad 1969.
- Sprung 1973 = M. Sprung (ed.), *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Reidel, Dordrecht 1973.
- Squarcini 2015 = Patañjali, *Yogasūtra*, a c. di F. Squarcini, Einaudi, Torino 2015.
- Staal 1988 = F. Staal, *Universals. Studies in Indian Logic and Linguistics*, University of Chicago Press, Chicago 1988.
- Strawson–Chakrabarti 2006 = P. F. Strawson, A. Chakrabarti (eds.), *Universals, Concepts and Qualities. New Essays on the Meaning of Predicates*, Ashgate, Aldershot 2006.
- The Cowherds 2011 = The Cowherds (eds.), *Moonshadows. Conventional Truth in Buddhist Philosophy*, Oxford University Press, New York 2011.
- Tola–Dragonetti 1995 = F. Tola, C. Dragonetti, *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism*, Motilal Banarsidass, Delhi 1995.
- Vattanky 1993 = J. Vattanky, *The Referent of Words: Universal or Individual, the Controversies Between Mīmāṃsakas and Naiyāyikas*, «Journal of Indian Philosophy» 21, 1 (1993), 51-78.
- Viévard 2002 = L. Viévard, *Vācuité (śūnyatā) et compassion (karuṇā) dans le bouddhisme madhyamaka*, De Boccard, Paris 2002.
- Virno 2015 = P. Virno, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2015.
- Walser 2005 = J. Walser, *Nāgārjuna in Context. Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*, Columbia University Press, New York 2005.
- Wayman 1999 = A. Wayman, *A Millennium of Buddhist Logic*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999.
- Westerhoff 2009 = J. Westerhoff, *Nāgārjuna's Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, Oxford University Press, New York 2009.
- Westerhoff 2010 = J. Westerhoff, *Nāgārjuna. The Dispeller of Disputes Vighrahyavartani*, Oxford University Press, New York 2010.

Willis 1978 = J. Willis, *On Knowing Reality. The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattvabhūmi*, Columbia University Press, New York 1978.

Yong-pyo Kim 2010 = Yong-pyo Kim, *The Problem of a Dṛṣṭi as Truth Claim in Śūnyatā Hermeneutics*, «International Journal of Buddhist Thought and Culture» 14 (2010), 91-104.

# Poesia a sostegno dell'inferenza: analisi di alcuni passi scelti dal *Vyaktiviveka* di Mahimabhaṭṭa

Stefania Cavaliere

Mancando a tutt'oggi studi in italiano che presentino il pensiero di Mahimabhaṭṭa (ca. 1020-1100), si introdurranno qui alcuni nodi tematici del *Vyaktiviveka* che mettono in evidenza la ricchezza di contenuti e la densità concettuale del testo.<sup>1</sup> Come è noto, con la sua opera, Mahimabhaṭṭa mira a confutare la teoria dello *dhvani* proposta nello *Dhvanyāloka*.<sup>2</sup> Tesi centrale del *Vyaktiviveka* ('Critica della rivelazione') è che i contenuti poetici siano comprensibili mediante un procedimento inferenziale (*anumāna*) e rientrano nella funzione secondaria del linguaggio, non potendo afferire ai meccanismi tipici della *vyakti*, che ha altre modalità d'applicazione.<sup>3</sup> L'E-

1. Data la complessità dell'opera, il *Vyaktiviveka* ha avuto finora una trattazione generale (Rajendran 1991 e Rajendran 2000; Chakravorty 1975) o parziale (analisi del secondo capitolo in Banerjee 1989 e traduzione del primo capitolo in Mukherji 2005). Vari articoli sono stati pubblicati su aspetti specifici (McCrea 2004, Pandey 1950, e i numerosi studi di Rajendran fra cui si ricordano Rajendran 1989, Rajendran 1997, Rajendran 1998 e Rajendran 2012). Sulle date di Rājānaka Mahimabhaṭṭa, cf. Kane 1971, 256.

2. All'interrogativo canonico sull'essenza del *kāvya* (*kāvyaātman*), Ānandavardhana (c. 860-890, cf. Kane 1971, 202) espone nello *Dhvanyāloka* la tesi che lo specifico poetico sia costituito dallo *dhvani* (lett. 'risonanza'), una combinazione di suono e senso che sfugge alla relazione di significato-significato del linguaggio ordinario ed esula dal piano linguistico della significazione, perché nella sua forma più elevata trasmette delle emozioni estetiche (*rasa*). Essendo lo *dhvani* un significato del tutto peculiare, la sua condizione sopravanza le funzioni denotativa (*abhidhā*) e connotativa (*lakṣaṇā*) che trasmettono i significati letterali e traslati: per questo Ānandavardhana ha postulato una terza funzione, preposta esclusivamente alla trasmissione del linguaggio poetico, che è il *vyañjakatva* (lett. 'manifestazione', 'implicitazione' nella traduzione di Mazzarino 1983, 273), glossato come *vyañjanā* nel commento di Abhinavagupta (cf. *Dhvanyāloka* 1.18 e *Locana, avatārikā ad 1*) e identificato come *vyakti* da Mahimabhaṭṭa. Per un'introduzione al tema, cf. Boccali 2007, in particolare 144-145; Boccali 2000, 445-455; Mazzarino 1983, vii-xxviii. Sull'origine dello *dhvani* nella speculazione grammaticale si veda *infra*, nota 20.

3. La critica di Mahimabhaṭṭa è incentrata sul concetto di *vyakti*, ovvero la funzione che Ānandavardhana indica come fonte di suggestione poetica, tanto da figurare nel titolo dell'opera (corrispondente al *vyañjakatva* menzionato nella nota precedente). A questa teoria velata di un certo alone mistico – soprattutto per quanto riguarda l'origine dello *dhvani*, che si dischiuderebbe come un fiore (*sphuṭatvenāvabhāsana*), contestualmente al significato letterale (*Dhvanyāloka* 2.33) – Mahimabhaṭṭa oppone una visione del mondo razionale e "scientifica", individuando il processo logico inferenziale alla base della comprensione di qualunque significato non direttamente espresso. Nel primo capitolo

sperienza estetica costituisce una forma d'inferenza *sui generis*, che Mahimabhaṭṭa definisce 'inferenza poetica' (*kāvyaṇumiti*), i cui termini non sono elementi reali – come il fuoco sulla collina desunta dalla presenza del fumo nell'esempio classico di inferenza – ma collocati in una dimensione artistica. Per questo il significato poetico che viene compreso produce un godimento estetico (identificato come *camatkāra*, *sukhāsavāda* o *rasāsavāda*; cf. *Vyaktiviveka* 1936, 12-13) che lo distingue dall'inferenza ordinaria.

A sostegno della propria teoria, come d'uso nei trattati di retorica, Mahimabhaṭṭa cita numerose opere classiche di *kāvya*, e procede nella decostruzione delle tesi di Ānandavardhana riprendendo gli stessi esempi che nello *Dhvanyāloka* erano stati adottati a dimostrazione dello *dhvani*.<sup>4</sup>

Dopo una breve introduzione alle argomentazioni fondamentali del testo, procederò con l'analisi di alcune di queste strofe, avvalendomi della traduzione italiana curata da Giuliano Boccali nei suoi studi sul *kāvya* (in particolare, Boccali 1990 e Boccali 2013) cui vorrei rendere omaggio in questo breve contributo con stima e riconoscenza di allieva affezionata.

del testo (*Vyaktiviveka* 1936, 14-16) Mahimabhaṭṭa propone un'analisi dettagliata della *vyakti*, esaminando le tipologie classiche di rivelazione, come manifestazione di un oggetto che prima non era percepibile per qualche motivo, esemplificate dal vaso che diventa visibile quando viene illuminato dalla luce (*ghaṭapradīpanyāya*). Avvalendosi di una varietà di citazioni letterarie a sostegno della sua tesi, Mahimabhaṭṭa sostiene che la rivelazione sia un processo in cui un elemento rivela un altro elemento, facendo intuire la propria presenza nel medesimo tempo. Fondamentale è la contemporaneità delle due cognizioni e l'assenza di una concomitanza invariabile fra le due cose, tale che scorgendone una, se ne debba ravvisare sempre anche l'altra, come accade invece per il fuoco e il fumo. Questo processo non è tuttavia applicabile alla comprensione del significato poetico, perché, secondo Mahimabhaṭṭa, fra la percezione del significante e l'intuizione del significato rimane sempre un seppur minimo scarto logico e temporale che riconduce alle dinamiche dell'inferenza (*na ca vācyād arthād arthāntarapratītir avinābhāvasambandhasmarāṇam antareṇaiva sambhavati, sarvasyāpi tatpratītiprasaṅgāt / nāpi sahabhāvena, dhūmāgnipratītyor iva tatpratītyor āpi kramabhāvasyaiva saṃvedanād ity asaṃbhavo lakṣaṇadoṣaḥ*). *Vyaktiviveka* 1936, 15).

4. Il *Vyaktiviveka* è diviso in tre capitoli o *vimarśa*. Nel primo, intitolato *Dhvanilakṣaṇakṣepa*, 'Confutazione della definizione di *dhvani*', Mahimabhaṭṭa tenta di demolire la definizione di *dhvani* data da Ānandavardhana, riconoscendo in essa dieci errori di natura per lo più grammaticale o sintattica. Al termine di una critica acuta e approfondita Mahimabhaṭṭa asserisce che, opportunamente corretta, quella stessa definizione sarebbe applicabile all'inferenza. In questa prima parte speculativa si trovano citazioni tratte da testi di logica buddhista, trattati di grammatica ed estetica, oltre che esempi letterari. Il secondo capitolo, *Śabdānaucityavicāra*, tratta le improprietà pertinenti il suono (*śabdānaucitya*) che pregiudicano la realizzazione del *rasa*. Il terzo *vimarśa*, intitolato *Dhvaner anumāntarbhāvapradarśanaḥ*, 'Dimostrazione che lo *dhvani* rientra nell'inferenza', riprende la questione centrale dell'opera, argomentandola con 45 esempi letterari tratti dallo *Dhvanyāloka*, dei quali Mahimabhaṭṭa si propone di dimostrare l'inefficacia a sostegno della teoria dello *dhvani* e la loro perfetta applicabilità alla propria tesi.

### 1. *Il procedimento inferenziale nella comunicazione linguistica*

Prima di applicare la teoria dell'inferenza all'esperienza estetica, Mahimabhaṭṭa riprende argomentazioni della speculazione logica e grammaticale che ne corroborano le premesse. Se ne proporranno qui alcune per seguire l'evoluzione del suo ragionamento.

La prima tesi a sostegno dell'inferenza riguarda il risvolto "sociale" dell'attività verbale: assunto preliminare è che ogni uso che si fa delle parole contenga nell'intimo la relazione inferenziale di asserzione-conclusione logica, essendo rivolto a far compiere a qualcun altro una determinata azione o a distoglierlo da essa. Qualunque attività locutoria è mossa dal bisogno di comunicare a qualcuno qualcosa, e la comprensione corretta di quanto detto comporta una determinata reazione da parte dell'uditore. Questa reazione, che è conseguenza diretta della comprensione, può essere positiva, come l'inizio di un'azione, o negativa, come l'astensione dall'azione.<sup>5</sup> In ogni caso l'attività verbale non rimane mai avulsa dal piano concreto della prassi, ma ha un riscontro effettivo e costante nella realtà. Pertanto la sua estensione raggiunge tanto il livello linguistico delle parole quanto quello empirico delle azioni, passando attraverso quello ermeneutico dei significati. Lo scarto fra ciascuno di questi passaggi non può che essere di natura logica, e la sua comprensione è afferribile solo con un processo inferenziale, che è postulato perché, altrimenti, non si potrebbe intuire come agire, semplicemente con l'ascolto di un'ingiunzione.<sup>6</sup>

5. La questione dell'inizio e della cessazione delle azioni come conseguenza dell'applicazione dei mezzi di valida conoscenza è un tema ampiamente dibattuto nei trattati di logica, si veda ad esempio l'*incipit* del *Nyāyabhāṣya* di Vātsyāyana: *tasmā jñāsyecchād veṣaprayatnasukhaduḥkhāni dharmā nācetanasyeti / ārambhānivr̥ttyoś ca pratyagātmani dṛṣṭatvāt paratrānumānaṃ veditavyam iti* (*Nyāyasūtrabhāṣya* 3.2.34. Cf. anche Matilal 1977, 82: «On being aware of the object with the help of the instrument of knowledge, the knower wants either to get it or avoid it. His specific effort (*samidh*), prompted by the desire of either getting or avoiding (the object), is called activity (*pravṛtti*), whose success (*sāmarthya*), again, lies in its invariable connection with the result (*phala*)».

6. Come precisato nel commento di Ruyyaka (XII sec.), l'argomentazione verbale serve a convincere o a distogliere qualcun altro, perché in riferimento a se stessi non serve un'attività locutoria vera e propria ma è sufficiente una sorta di verbalizzazione interna (*vacanamātra*; cf. *Vyaktiviveka* 1936, 4 del *vyākhyāna*). Vale la pena di osservare come Ruyyaka, sostenitore dello *dhvani* che assume generalmente un approccio molto critico nei confronti del *Vyaktiviveka* per demolirne le tesi, sia mosso in questo caso da un puro intento esplicativo. La distinzione qui rilevata richiama immediatamente quella fra argomentazione per altri (*parārthānumāna*) e argomentazione per sé (*svārthānumāna*) che aveva già avuto codificazione precisa nelle dissertazioni di logica, ad esempio nel *Pramāṇavārttika* di Dharmakīrti, più volte citato dallo stesso Mahimabhaṭṭa come fonte autorevole in materia. In merito all'origine di questa classificazione, essa è comunemente ascritta a Dignāga e adottata in seguito da altre scuole; cf. Dasgupta 1992, 350; Narayanan 1942, 85 e Saileswar 1931. Tucci (1929, 474-475), problematizzando alcuni elementi di originalità attribuiti a Dignāga e cercando di rintracciarne prodromi nelle scuole logiche precedenti, in particolare nei testi *Yogācārabhūmi*, *Prakaraṇāryavācā* e *Samyuktasaṅgītīśāstra*, sostiene che sebbene non si faccia menzione della bipartizione esposta nel



Poiché ogni attività verbale presuppone una relazione fra un *probandum* e un *probans* (*sādhyasādhanabhāva*), essa deve essere intesa di regola come una tipologia di ragionamento inferenziale (*anumāna*), perché è associata al far agire o astenersi dall'azione qualcun altro (*parapravṛttinivṛtti*) e poiché queste due [attività, cioè agire o astenersi dall'azione], che si basano su una comprensione esatta o fallace (*sampratyāsampratyaya*), non possono realizzarsi altrimenti [ovvero prescindendo dalla comprensione della relazione inferenziale]. Infatti, non cogliendo il ragionamento logico [mediante il quale si stabilisce una relazione fra parole e azioni conseguenti], nessun uomo saggio comprende in maniera adeguata (*sampratyabhāg*) in base alla semplice enunciazione. (*Vyaktiviveka* 1936, 3)<sup>7</sup>

Dopo questa premessa, Mahimabhaṭṭa passa ad analizzare come questa relazione logica intervenga nella comprensione di un significato (*artha*), partendo dalla definizione dello stesso. Il significato è o letterale, quindi direttamente espresso, o indiretto e comprensibile mediante un processo logico. A sostegno di questa bipartizione cita la definizione data da Bhartṛhari in *Vākyapadīya* 1.278:

Anche il significato è di due tipi: espresso (*vācya*) e inferito (*anumeya*). Fra loro quello espresso (*vācya*) riguarda l'attività verbale (*śabdavyāpāra*) [ed] è quello chiamato primario (*mukhya*). Come ha detto [Bhartṛhari]: «Laddove si deduca (*avaso*) dal semplice ascolto (*śruti*) che essa [la parola] abbia quel significato (*tādarthyam*), quello è considerato il significato primario (*mukhyārtha*); mentre quello secondario (*gauṇa*) è ottenuto (*upapādita*) con uno sforzo [intellettuale]».<sup>8</sup>

Come chiarito da Ruyyaka nel commento, quando un significato è appreso per pratica inveterata (*vṛddhavyavahāra*) o per convenzione linguistica (*samketa*), per

*Pramāṇasamuccaya*, essa deve essere certamente anteriore a Dignāga, essendo già implicita in Aśaṅga. Inoltre nel commento di Sthiramati al *Samyuktasaṅgītīśāstra* si troverebbero i primi tentativi di ridurre i membri del sillogismo da cinque a tre, probabilmente per influenza di nuovi principi teorici (Tucci 1929, 477). Per un'analisi della bipartizione fra *parārthānumāna* e *svārthānumāna* nel *Pramāṇavārttika* di Dharmakīrti si veda Dunne 2004.

7. *sarva eva hi śabda vyavahārah sādhyasādhanabhāvavagarbhatayā prāyenaṇumanārūpo 'bhyupagantavyah, tasya parapravṛttinivṛttinibandhanatvāt tayoś ca sampratyāyasampratyayātmanor anyathākartum aśakyatvataḥ / na hi yuktim anavagacchan kaścid vipaścid vacanamātrāt sampratyāyabhāg bhavati.*

8. *artha 'pi dvoividho vācya 'numeyas ca / tatra śabdavyāpāraviśayo vācyaḥ / sa eva mukhya ucyate / yad ābhū -*

*śrutimātreṇa yatrāśya tādarthyam avasīyate / taṃ mukhyam arthaṃ manyante gauṇaṃ yatnopapāditaṃ // iti.*

La medesima bipartizione del significato in *vācya* e *pratīyamāna* era già proposta da Ānandavardhana in *Dhvanyāloka* 1.2.



cui si intuisce immediatamente un dato significato a partire da una certa serie di suoni, esso è ascrivibile alla forma fonica delle parole e siamo in presenza di un significato direttamente espresso (*vācya*). Quando invece manchino questi due requisiti, il significato è implicito (*vidyamāna*) e si deve intuire in forza di un altro significato (*arthasāmarthyāt*) che è quello direttamente espresso.<sup>9</sup> Per spiegare i meccanismi di funzionamento del significato implicito, l'autore applica lo stesso schema dell'inferenza, al punto da riprendere i termini del lessico tecnico della logica. In questo caso il significato implicito corrisponde al polo del *probandum* dell'inferenza (= fuoco sulla collina), che viene conosciuto attraverso il significato direttamente espresso che svolge il ruolo di *probans* (= fumo).

L'altro significato che è inferito da questo [primario] (*tata eva*) o da quello inferito da questo [primario], divenuto indicatore<sup>10</sup> (*liṅgabhūta*), è [il significato] inferibile (*anumeya*). E questo è di tre tipi: un dato di fatto (*vastu*), le figure retoriche (*alaṃkāra*) o i sentimenti (*rasa*) ecc. Fra loro i primi due possono anche essere direttamente espressi (*vācya*), il terzo invece può solo essere inferito (*anumeya*). (*Vyaktiviveka* 1936, 7)<sup>11</sup>

Lo stesso schema logico in base al quale l'autore analizza i meccanismi di comprensione del significato (*artha*) può essere applicato anche alla struttura della frase (*vākya*), che viene a sua volta scomposta in due parti: una è il predicato [da affermare] e l'altra è l'argomento [dell'affermazione] (*vidhyanuvādabhāva*). La relazione logica che intercorre fra queste due parti, determinandone la connessione necessaria (*avinābhāva*), è sempre di *probandum* e *probans* (*sādhyasādhanabhāva*). E questa connessione, per cui si riconosce la validità di un predicato in relazione a un soggetto a partire da un determinato argomento, è stabilita in virtù dei mezzi di valida conoscenza (*pramāṇa*), che Mahimabhaṭṭa riprende dalla speculazione estetica del *Nāṭyaśāstra*:<sup>12</sup> a) senso comune (*loka*) – che riguarda principi generalmente acqui-

9. *ṛddhavyavahārāt saṅketād vā śabdeṣv arthanirṇayaḥ / teṣāṃ ca yatrārthe vidhyamānatvaṃ tasya vācyaṭvam eva / anyasya tu teṣāṃ abhāvād arthasāmarthyād avagatiḥ* (cf. *Vyaktiviveka* 1936, 7 del *vyākhyāna*).

10. *Liṅga o hetu* è il segno caratteristico o ragione logica tramite cui si inferisce la validità del *probandum* (*sādhyā*) rispetto al *probans* (*sādhana*), rappresentato nell'esemplificazione classica dal fumo che fa inferire la presenza del fuoco sulla collina. Cf. *Nyāyasūtra* 1.1.32-34, 10-11.

11. *tata eva tadanumitād vā liṅgabhūtād yad arthāntaram anumīyate so 'numeyaḥ / sa ca tri-vidhaḥ / vastumātram alaṃkāraś rasādayaś ceti / tatrādyau vācyaṭv api sambhavataḥ / anyas tv anumeya eveti*.

12. Capitolo 26, strofa n. 118 della traduzione inglese del testo (Gosh 1950, 509), dove si riferisce in nota che la strofa corrisponde alla n. 112 nell'edizione Chowkhamba e alla n. 123 nell'edizione Kāvya-māla. Nell'edizione di Joshi (*Nāṭyaśāstra*, vol. III, 278), basata sull'edizione Baroda (Gaekwad Oriental Series) è invece la strofa n. 120 del capitolo 25. Questi tre elementi costituiscono le basi su cui si fonda un'opera teatrale, in particolare un dramma è connesso agli ultimi due quando narra le vicen-

siti (*lokaprasiddha*) o tramandati per tradizione –, b) autorità scritturale (*veda*) e c) esperienza personale (*adhyātma*).<sup>13</sup>

a) Il primo caso è esemplificato dalla strofa 1.42 del *Kumārasambhava* (Murti 1980, 25) di Kālidāsa (IV-V sec.), in cui si elogia la bellezza del volto di Umā, asserendo che solo in lei Lakṣmī può vedere contemporaneamente lo splendore della luna e la delicatezza del loto, che sono altrimenti impossibili da percepire nel medesimo istante perché l’una sorge di notte e l’altro fiorisce di giorno.

*candraṃ gatā padmaguṇān na bhūṅkte  
padmāsritā cāndramasim abhikhyām,  
umāmukhaṃ tu pratipadya lolā  
dviṣaṃśrayāṃ prītim avāpa lakṣmīḥ.*

Recatasi dalla luna le qualità del loto non si gode,  
ricorsa al loto non la bellezza lunare,  
ma il volto di Umā scoprendo, la volubile  
Lakṣmī provò il piacere congiunto di entrambi.  
(Boccali 2013, 176)

Qui la duplice ragione per cui Lakṣmī non gode contemporaneamente delle qualità del loto e della bellezza della luna, ovvero il fatto che [l’uno, il loto] si chiude di notte e [l’altra, la luna] non sorge [di giorno] è ben noto per senso comune (*loka*) e non c’è motivo di spiegarlo.

(*Vyaktiviveka* 1936, 7-8)<sup>14</sup>

de di dei o personaggi edificanti, ma è apprezzato in ultima analisi se rappresenta condizioni comuni (*lokadharmā*), in cui gli spettatori si possano riconoscere.

13. Sebbene i mezzi di valida conoscenza abbiano avuto ampia trattazione nelle diverse tradizioni filosofiche che hanno ispirato il *Vyaktiviveka* – dalla speculazione grammaticale di Bhartṛhari a quella logica di Dignāga e Dharmakīrti, fino all’*ābhāsavāda* con citazioni dalle *Īśvarapratyabhijñārikā* di Utpaladeva – Mahimabhaṭṭa sceglie la classificazione del *Nāṭyaśāstra*, forse per riportare la discussione in ambito propriamente estetico. Una possibile via da indagare riguarda il parallelismo con i tre *pratyaya* o mezzi attraverso cui acquisire la conoscenza nello śivaismo (*āgama, guru e svānubhava*), il cui «testo base di riferimento è costituito dal verso 1.9.14ab del KĀ [*Kiraṇāgama*, a cui] si ricollega anche Abhinavagupta [*Tantrāloka* 4.41, 4.78cd-79]. Tale concezione si ritrova anche in fonti non śaiva,] ad esempio, nel *Bhāgavadgītābhāṣya* attribuito a Śaṅkara (ad 3.41), nello *Yogavāsiṣṭha*, ([...] *Nirvāṇaprakaraṇa, Pūrvārtha* 41.15) ed anche in opere buddhiste [...] (SN [*Sekaniṛṇaya*], p. 30)» (Sferra 2001, 764).

14. *atra hi padmaguṇānām cāndramasyā abhikhyāyās ca yugapad abhoge lakṣmyā yat kīraṇadvayaṃ rātrīśanīkocadivasānudayalakṣaṇaṃ tal lokaprasiddham eveti nopādeyatām arhati*. Ruyyaka glossa questo passo dicendo che esperienza personale è la percezione diretta, autorità scritturale è ciò che ha forma di testo letterario, mentre il senso comune comprende l’insieme di conoscenze che non sono trasmesse dai testi letterari. Le basi su cui si fonda la conoscenza si riducono dunque a due: percezione diretta e principi normativi trasmessi per iscritto o acquisiti altrimenti, ad esempio verbalmente o per esperienze pregresse (cf. *Vyaktiviveka* 1936, 8 del *vyākhyāna: tatrādhyātmaṃ*

L'autore intende dire che la validità del predicato affermato – ovvero che le qualità del loto e della luna esistono contemporaneamente solo nel volto di Umā – si basa sul dato di fatto, noto a tutti, che quando sorge la luna il loto si chiude e al mattino, quando il loto si schiude, la luna non c'è più.

b) L'autorità scritturale comprende invece trattati (*śāstra*) e testi canonici della tradizione come *Itihāsa* e *Purāṇa*, che sono fonte autorevole per dedurre precetti comportamentali e insegnamenti etici. Ad esempio, l'atteggiamento più adeguato da tenere quando non si sia ricevuta una richiesta che era invece attesa è prescritto nella strofa 1.51 del *Kumārasambhava* (Murti 1980, 30), in cui si descrive l'obbligo morale del dio Himālaya di non offrire sua figlia Pārvatī in sposa a Śiva finché lui stesso non l'avesse chiesta:

*ayācītāraṃ nahi devam adriḥ  
sutāṃ pratigrāhayituṃ śāsāka.  
abhyarthanābhāṅgabhayena sādhub  
mādhyasthyam iṣṭe 'py avalambate 'rthe*

Se non la domandava, certo al Dio degli Dèi  
il Monte non poteva far prendere in sposa la figlia:  
per paura del fallimento del suo fine, l'uomo di valore  
si mantiene neutrale anche nei confronti di uno scopo ambito.  
(Boccali 2013, 177)

In questo caso, mancando la richiesta da parte del Beato, che è motivo dell'offerta in sposa [e] che avrebbe costituito la causa, si dà l'assenza della possibilità di prendere la fanciulla in matrimonio da parte di Bhūdarendra, ovvero dell'effetto. E questo è basato sui trattati, perché è ben noto in base a essi che fra queste due cose c'è una relazione di causa ed effetto. È stato detto:

«Sia data qualunque cosa anche se non richiesta, oh Bharata. [Ma] non si dia cibo, conoscenza e una fanciulla a chi non lo chieda!».<sup>15</sup>

Chi chiede è il destinatario [a cui la cosa è data]. È stato detto:

«Chi senza ostruzione, in riferimento ad un oggetto (*karma*), sia inteso come membro della donazione di un agente (*karṭṛ*), per esortazione o accettazione, ottiene la condizione di destinatario».<sup>16</sup>

*pratyakṣaṃ / nibandhaprasiddharūpaṃ vedaḥ / anibandhaprasiddhasvabhāvaṃ lokaḥ / bhāṅgyā  
pratyakṣāgamarūpaṃ pramāṇadvayaṃ svīkṛtaṃ / āgamasya nibandhānibandhaprasiddharūpatvena  
dvaividyaṃ).*

15. Citazione da fonte ignota.

16. *Vākyapadīya* 3.7.129. Cf. Vergiani 2015.

In questo caso, non dandosi la causa [dell'offerta in sposa], il significato deve essere inteso come nell'affermazione «Non c'è fumo qui perché non c'è fuoco».  
(*Vyaktiviveka* 1936, 8)<sup>17</sup>

Il senso implicito di questa strofa è dunque assimilabile a un'inferenza negativa,<sup>18</sup> che l'ascoltatore sagace intuisce perché si presuppone conosca le prescrizioni dei trattati che impediscono di offrire una fanciulla in sposa se ella non sia stata richiesta in maniera ufficiale. Mancando la causa, inevitabilmente non si può produrre l'effetto, e la spiegazione che ne dà Mahimabhāṭṭa è tesa a evidenziare il rigoroso meccanismo logico che sta alla base della comprensione del significato, a suo avviso sempre riconducibile alla medesima relazione di *probans* e *probandum*.

c) L'esperienza personale (*adhyātma*) riguarda un significato intuibile in base al proprio vissuto, come nella strofa 6.94 del *Kumārasambhava* (Murti 1980, 190-191), in cui si descrivono le pene d'amore che hanno afflitto Śiva per il desiderio di incontrare Pārvatī, e che sono comprensibili da tutti per esperienza diretta, in quanto chiunque può essersi trovato a patire la lontananza dalla propria amata, pur essendo di gran lunga inferiore al dio per levatura e fermezza di intenzioni.<sup>19</sup>

## 2. Esempi letterari d'inferenza poetica

Come già menzionato (cf. nota 4), il terzo *vimarśa* del *Vyaktiviveka* propone esempi letterari a sostegno della confutazione della *vyakti* come terzo potere del linguaggio

17. *atra hi kāraṇabhūtasya bhagavadgatasya sampradānatvanibandhanasya yācanasyābhāve, bhūdharendragatasya kāryasya kanyāgrāhaṇasaktatvasyābhāvopanibandhaḥ śāstramūlaḥ, tayoh kāryakāraṇabhāvasya tanmūlatvena prasiddheḥ / yad ābuh – ayācītāni deyaṇi sarvadravyāṇi bhārata annaṃ vidyā tathā kanyā anarthibhyo na dīyate // arthī ca sampradānam / yad uktam – anirākaraṇāt karttus tyāgāṅgam karmaṇepsitam / preraṇānumatibhyāṃ vā labhate sampradānatām // evaṅ ca kāraṇānupalabdhiprayogo 'yam artha iti mantavyaṃ, yathā nātra dhūmo 'gne abhāvād iti.*

18. L'argomentazione sembra richiamare i casi di esempio opposto (*vipakṣa*) d'inferenza, in cui mancano ragione logica (*hetu*) e predicato (*sādhyā*), come in un lago in cui non ci può essere fuoco perché non c'è fumo. Cf. Dunne 2004, 30-31.

19. *paśupatir api tāny abāni kṛcchrād aḡamayad adrisutāsamāḡamotkaḥ / kam aparam avasāṃ na viprakuryaur vibhum api taṃ yad amī sprśanti bhāvāḥ //*  
(Se il medesimo Signore degli animali trascorse quei giorni in pena per il desiderio di incontrare la figlia del Monte / quei sentimenti che affliggono persino il Signore come non opprimerebbero la volontà di qualcuno considerevolmente inferiore?).

e l'inclusione dello *dhvani* nell'inferenza.<sup>20</sup> Mahimabhaṭṭa utilizza gli stessi passi adottati nello *Dhvanyāloka* a sostegno della teoria di Ānandavardhana per mostrarne la perfetta applicabilità alla propria tesi. In altre parole, dopo aver sostenuto che la definizione di *dhvani*, se opportunamente emendata, si adatterebbe perfettamente a quella di inferenza, interpreta i medesimi esempi alla luce della sua teoria, volendo dimostrare che il significato implicito sia compreso mediante un processo logico inferenziale. Dei 45 casi di *dhvani* analizzati per tipologia (*vastumātra*-, *alamkāra*-, *rasa*- e *arthaśaktimūla*-) si proporranno qui solo due esempi tratti dal primo gruppo, che illustrano l'impianto dell'argomentazione logica di Mahimabhaṭṭa.

Un primo caso riguarda lo *dhvani* basato sulla pura realtà dei fatti (*vastumātra*) esemplificato in *Dhvanyāloka ad* 1.4 mediante la strofa 175 tratta dalla *Sattasāi* (Weber 1881, 63) di Hāla (II sec.):

*bhama dhammia! vīsaddho  
so suṇaho aṭṭa māriya teṇa.  
Golāḍaviadakuḍuṃ-  
gavāsīṇā dariasibheṇa.*<sup>21</sup>

20. Per la sua definizione di *dhvani*, Ānandavardhana trae ispirazione dalla speculazione grammaticale, perché come i suoni dell'espressione (*dhvani*) rivelano l'entità significante (*sphoṭa*) – la parola o il significato della frase nel suo complesso –, così un buon poema, con i suoi suoni e il suo senso letterale, rivela un senso ulteriore dotato di valore estetico. Lo *sphoṭa*, addotto già da Patañjali come causa della relazione fra suono e senso delle parole (*padasphoṭa*), assume un ruolo centrale nella filosofia di Bhartṛhari che influenzerà anche la speculazione estetica successiva, perché diviene la controparte concettuale del suono percepito (*nāda*). Matilal (1990, 85) descrive questi due elementi come «different aspects of the same language-principle» (cf. *Vākyapadīya* 1.50: *pratibimban yathānyatra sthitaṃ toyakriyāvāsāt / tatpravṛttim ivānveti sa dharmas sphoṭanādayoḥ //* e 1.76: *sphoṭasyābhinnakālasya dhvanikālānupātinaḥ / grahaṇopādhibhedena vṛttibhedam pracakṣate //*). Lo *sphoṭa* è dunque l'unità significante che viene manifestata dal suono e rivela il significato nella forma di un'intuizione nella mente del parlante. Bhartṛhari considera la frase come unità fondamentale portatrice di significato (*vākyasphoṭa*). A questo riguardo, si veda, ad esempio, Coward 1980, Kunjunni Raja 1963, cap. 3 e Matilal 1990, 85 ss. Secondo Mahimabhaṭṭa, l'uso erroneo del termine *dhvani*, che ha tratto in errore l'autore dello *Dhvanyāloka*, è imputabile proprio ai grammatici, che non hanno riconosciuto lo scarto logico, e quindi cronologico, che sussiste di fatto fra la percezione del suono rivelatore (*dhvani*) e l'intuizione dello *sphoṭa*. Di conseguenza Ānandavardhana, riportando in ambito poetico quest'errore, ha considerato il significato direttamente espresso e quello implicito come una rivelazione simultanea.

21. Nell'*editio princeps* del *Vyaktiviveka* a cura di Gaṇapati Śāstrī è riportata una lezione differente di questa strofa, seguita da *chāyā* che rimane anche nelle edizioni successive del testo:

*bhama dhammia! vīsaddho so suṇā aṭṭa māriya teṇa.  
golāṇāṭṭakacchakuḍaṅgavāsīṇā dariasibheṇa.  
[bhrama dhārmika visrabdhaḥ sa suṇako 'dya māritas tena,  
godānāḍikacchakuḍaṅgavāsīṇā dr̥ptasibheṇa].* Cf. *Vyaktiviveka* 1936, 112.

Come rilevato da Boccali (1990, 218-219), la lingua delle strofe è *māhārāṣṭrī*, il pracrito letterario più ampiamente e a lungo utilizzato nell'ambito del *kāvya* che «riflette verosimilmente i dialetti par-

Vieni tranquillo, anima pia!  
 Quel cane oggi è stato ucciso  
 Dal selvaggio leone che abita  
 Nella macchia folta sulla riva della Godā.  
 (Boccali 1990, 70)

Come nota Boccali, questa strofa comunica due significati contrastanti perché l'invito espresso ha in realtà lo scopo di tenere l'uomo «lontano dal boschetto sul fiume dove la protagonista ha un appuntamento» (*ibid.*), evocando la presenza di un leone, ben più inquietante del cane randagio che vi vagava prima. Mahimabhaṭṭa dà la medesima spiegazione alla strofa, dicendo che la donna desiderosa di raggiungere il suo amante, fingendosi ingenua, suggerisce, attraverso un'ingiunzione (*vidhi*), il divieto (*pratiniṣedha*) di vagare per il boschetto.

Qui due significati, ovvero quello direttamente espresso e quello implicito, costituiti da un'ingiunzione (*vidhi* = vai nel boschetto!) e un divieto (*pratiniṣedha* = non andare!), sono compresi in successione (*kramena*), perché questi due si basano su una relazione fra *probandum* e *probans* (*sādhyasādhanabhāva*), come per il fumo e il fuoco. Fra loro, il primo, [ovvero l'ingiunzione (*vidhi*)], che è acquisito senza considerazione alcuna (*avivekasiddha*), è chiaro (*spaṣṭa*), perché sono presenti (*upadāna*) sia il *probans* (*sādhyā*), rappresentato dall'ingiunzione (*vidhi*) di andare, sia il *probandum* (*sādhanā*), che è l'uccisione del cane feroce sulla strada di quel [pio uomo]. Mentre il secondo [significato = non andare!] è compreso da questo stesso in virtù della capacità semantica [delle parole] (*sāmarthyā*), da parte dell'ascoltatore (*prati-patṛ*) che esamina (*vivekin*) il significato indicato (*paryālocita*) dall'affisso [causativo] *nic*<sup>22</sup> come la causa logica (*hetu*), in quanto suppone (*nirūpaṇa*) la presenza di un agente (*prayojaka*). E questa capacità semantica [delle parole] (*sāmarthyā*),<sup>23</sup>

lati nella regione» del Mahārāṣṭra, fra I e II secolo dell'era volgare.

22. Infisso che produce la *vyddhi* vocalica e, fra i vari usi, è aggiunto alle radici per formare basi causative che marchino la presenza di un agente. Cf. Pāṇini 3.1.26: *hetumati ca*; e Chandra Vasu 1962, 360: «The affix *nic* is employed after a root, when the operation of a causer is to be expressed. *Vṛtti*: The *hetu* (I.4.55) means the mover of the independent agent; an operation relating to the *hetu*, such as directing &c. is called *hetumat*; as *kaṇṭha kāravati* 'he causes to prepare a mat'; *odanaṃ pācavati* 'he makes the rice to be cooked'». Si riferisce nell'esempio al verbo *mārio* / *māritas* 'è stato ucciso'.

23. Il termine *sāmarthyā*, che occorre generalmente nel *Vyaktiviveka* in fine composto, assume qui connotazione pregnante, perché rappresenta la componente ermeneutica in base alla quale si comprende il senso ultimo della frase, trascendendo quello letterale. Come noto, il concetto ha avuto ampia trattazione in ambito grammaticale, a partire da Pāṇini (2.1.1), in cui rappresenta la rete di relazioni sintattiche in cui si trovano le parole all'interno di una frase (cf. Cardona 1999, 194 e Kunjunn Raja 1963, 155-156) e logico, venendo equiparato nella speculazione *nayāyikā* alla nozione *śakti* (Jha 1992, 11). Come commentato da Dwivedī (*Vyaktiviveka* 1964, 464) denota qui il potere espressivo della frase (*vākyaśakti*), dato dalla connessione semantica fra gli elementi che la compongono (cf. Coward-Kunjunn Raja 1990, 84).

e non altro, comunica qui quale sia la realtà delle cose (*sadbhāvavedana*), ovvero che sebbene il cane sia morto, c'è un'altra creatura ancora più crudele. Ed è questo appunto il *probans* (*sādhana*). E la regola della connessione logica (*avinābhāva*) fra questi due *probandum* e *probans* (*sādhyasādhana*) si basa su una contraddizione (*virodha*). Ed è stato detto [nel primo capitolo] che ciò, [ovvero la contraddizione] in relazione a questi due, [*probandum* e *probans*], è stabilita attraverso il mezzo di valida conoscenza che è il senso comune (*lokapramāna*).

(*Vyaktiviveka* 1936, 113)<sup>24</sup>

L'autore intende dire che l'ascoltatore, dopo aver afferrato il significato letterale della frase, capisce che vi è un'incongruenza nelle parole della donna, perché il fattore che gli consentirebbe di vagare liberamente nel boschetto, ovvero la morte del cane, è contraddetto dall'infisso causativo che implica la presenza di un agente, ovvero qualcuno di più pericoloso che lo ha ucciso. Quest'incongruenza del significato letterale fa sì che si inferisca a questo punto il significato implicito che è il divieto di vagare nel bosco.

È unicamente questa funzione (*vyāpāra*) del leone selvaggio nell'ingiunzione (*vidhi*) di vagare a essere intesa (*upātta*) qui come la causa logica (*hetubhāva*), [e] se esaminata (*vimśyamāna*) induce indirettamente (*paramparayā*) al divieto (*niśedha*) per quel pio uomo, perché fra questi due, [ingiunzione veicolata dal significato diretto e divieto veicolato dal significato implicito], si dà (*avasthāna*) una relazione fra contrari (*bādhyabādhababhāva*). [...] Ed è chiaro che vi sia una contraddizione (*virodha*) nell'affermazione contemporanea (*sahānavasthāna*) del *probandum* (*sādhyā*), che è l'ingiunzione (*vidhi*) di passeggiare liberamente, e della sua causa (= la morte del cane). [...] Si può quindi sostenere che il divieto (*niśedha*) di vagare sia inferito (*anumeya*) e non rivelato (*vyāngya*), come per la percezione del freddo nell'affermazione «non c'è percezione del freddo quando c'è il fuoco».

(*Vyaktiviveka* 1936, 113-114)<sup>25</sup>

24. *atra hi dvārthau vācyapratīyamānau vidhiniśedhātmakau krameṇa pratītipatham avatara-  
taḥ, tayoḥ dhūmāgnyor iva sādhyasādhanaabhāvenāvasthānāt / tatrādyaś tāvad avivekasiddhaḥ spaṣṭa  
eva, bhramaṇavidhilakṣaṇasya sādhyasya tatparipanthikrūrakukkuramāraṇātmanah sādhanasya  
cobhayaḥ apy upādānāt /*

*dvitīyas tv ata eva betoḥ paryālocitāñijarthasya vivekinaḥ pratīpattuh prayojakasvarūpanirūpanena  
sāmarthyāt pratītim avatarati / tac ca sāmarthyam mṛte 'pi kauleyake krūratarasya sattvāntarasya  
sadbhāvavedanam nāma nāparam / tad eva ca sādhanam / tayoś ca sādhyasādhanaḥ avinābhāva-  
nīyamo virodhamūlah / sa cānayoḥ lokapramāṇasiddha ity uktam.*

25. *kevalam yo 'sau bhramaṇavidhau hetubhāvena dr̥ptapañcānanavyāpāras tatropāttaḥ sa eva  
vimśyamānaḥ paramparayā dhārmikasya tanniśedbe paryavasyati tayoḥ bādhyabādhababhāvenāvasthānāt / [...]  
tasyāśya betoḥ sādhyasya ca nirbhayaḥ bhramaṇavidhilakṣaṇasya sahānavasthānalakṣa-  
ṇo virodhaḥ prasiddha evety [...] tenānumeya eva bhramaṇasya niśedho na vyaṅgya ity avaseyam  
yathā nātra śītasparśo 'gner ity ataḥ śītasparśasya.*



La conclusione cui giunge l'autore è dunque che in questa strofa abbiamo un caso di deduzione con finalità deterrente, ovvero l'inferenza del divieto di vagare, a partire dall'incongruenza del significato letterale.<sup>26</sup>

Il secondo esempio è rappresentato dalla strofa 173 della *Sattasāi* di Hāla (Weber 1881, 62) portata da Mahimabhaṭṭa a dimostrazione dell'inferenza del significato poetico a partire dalla pura realtà dei fatti (*vastumātra*):

*sihipehuṇāvaamsā  
vahuā vāhassa gavvirī bhamāi,  
gaamottirāīapasā-  
haṇāṇa majjhe savattīṇa.*<sup>27</sup>

Con orecchini di piuma di pavone  
s'aggira superba la donna del cacciatore  
in mezzo alle altre spose, che portano  
ornamenti fatti con perle d'elefante.  
(Boccali 1990, 69)

Si sottintende qui che il cacciatore è talmente spossato dai giochi d'amore con la nuova sposa, da non riuscire più ad abbattere elefanti, ma solo pavoni, «il che, naturalmente, torna a vanto della donna, non certo suo» (Boccali 1990, 70). Come spiega Mahimabhaṭṭa:

26. Si richiamano qui i casi di opposizione fra due proposizioni della stessa forza contemplati, ad esempio, dalla *Mīmāṃsā* e analizzati in Staal (1962, 56). Mentre la speculazione grammaticale e *advaita* si fonda sulla legge di non-contraddizione e prevede che una frase non possa esprimere nello stesso tempo un'affermazione ed una negazione, nei testi *mīmāṃsaka* la negazione (*paryudāsa*) è estesa anche alle ingiunzioni (*vidhī*) espresse all'ottativo – che costituiscono l'oggetto di analisi prioritario di questo sistema filosofico – in cui la legge di non-contraddizione non si applica. A una ingiunzione «the door should be locked» corrisponde un'ingiunzione negativa (*niśedha*) «the door should not be locked», e le proibizioni (*paryudāsa* I) «the door should be unlocked» e (*paryudāsa* II) «another door should be locked» (Staal 1962, 61). Già Patañjali sostiene che l'applicazione di una regola linguistica (*niyama*), come l'uso corretto di una parola (ad esempio *gauḥ*), implica una proibizione (*pratiśedha*), ovvero l'uso improprio di una parola (ad esempio *gāvī*) (Staal 1962, 64). In ultima analisi, la contraddizione dipende dagli usi del linguaggio: ad esempio, se applicata al ragionamento logico-inferenziale, essa comporta casi di *hetvābhāsa* in cui la ragione logica (*hetu*) è opposta (*viruddha*) and una data conclusione (*siddhānta*) (Staal 1962, 68).

27. Anche in questo caso nell'edizione del *Vyaktiviveka* a cura di Gaṇapati Śāstrī è riportata una lezione differente della strofa, seguita da *chāyā*:

*sihipiṅchakaṇṇarurā bahuā vāhassa gavvirī bhamāi,  
muttābalarāīapasāhaṇāṇa majjhe savattīṇam  
[sikhpicchakarṇapūrā vadhūrvyādhasya garviṇī bhramati,  
muktābharacitaprasādhānānām madhye sapatnīnām].* Cf. *Vyaktiviveka* 1936, 17.



Qui infatti, come si dirà [nel terzo capitolo], è inferito (*anumeya*) un eccesso (*atireka*) [di fortuna nuziale] della giovane moglie del cacciatore rispetto alle altre. E [ciò] è sottointeso dal[l'evidenza che il] marito è senza forze (*nissabatā*) come risultato del piacere (*avirata*) dell'amplesso, inferito dal [fatto che ha avuto] l'abilità (*kṣamatā*) di uccidere solo un pavone.  
(*Vyaktiviveka* 1936, 17)<sup>28</sup>

Questa strofa è presentata da Ānandavardhana (in *Dhvanyāloka ad* 1.4) come esempio di *vastumātradhvani*, perché presuppone che il surplus di significato rappresentato da un dato di fatto si dischiuda all'improvviso all'ascoltatore, con una risonanza in grado di trasmettere un diletto estetico. Mahimabhaṭṭa tenta invece di evidenziare con rigorosa lucidità i meccanismi attraverso cui il significato implicito viene compreso, mostrando in logica successione le fasi di questo processo, che lo riconducono immancabilmente all'inferenza.

### 3. *Improprietà fonetiche e diletto estetico*

Come accennato sopra (cf. nota 4), il secondo capitolo del *Vyaktiviveka* è dedicato ai principali difetti legati alla forma fonica dell'enunciazione (*śabdānaucitya*) e crea un parallelo con il terzo capitolo dello *Dhvanyāloka* (*kārikā* 5-6 ss.) in cui si analizzano le tipologie di inadeguatezza legate al contenuto dell'enunciazione (*arthānaucitya*) o alla struttura del componimento, che impediscono in qualche modo la manifestazione dello *dhvani*. La prima tipologia che viene passata in rassegna è la 'Violazione dell'ordine [delle parole nella costruzione della frase]' (*prakramabhedā*), che può essere dovuta a vari elementi, sia parole nel loro complesso, come pronomi correlativi non adeguati ai corrispondenti relativi, o a parti della parola, come la radice, gli affissi ecc. che non siano pienamente pertinenti al contesto.<sup>29</sup>

28. *atra hi vakṣyamāṇaprakāreṇa vyādhavadhvāḥ sapatnībhyāḥ saubhāgyātireko 'numeyaḥ / sa cāvīratasambhogasukhāsāṅganissahatayā patyur mayūramātramāraṇakṣamatayānumīyamānayanāntaritaḥ.*

29. Mahimabhaṭṭa (*Vyaktiviveka* 1936, 37) definisce l'improprietà (*anaucitya*) come un fattore che ostacola (*vighna*) la comprensione del sentimento estetico che si vuole esprimere (*vivakṣita*). A suo avviso quando essa sia dovuta a difetti fonetici è 'esterna' (*babirāṅga*) e può essere classificata in cinque tipologie: 1. non considerazione di quanto deve essere stabilito come predicato (*vidheyāvimarśa*), 2. violazione dell'ordine [logico delle parole nella costruzione della frase] (*prakramabhedā*), 3. violazione della successione [delle parole nella frase] (*kramabhedā*), 4. ripetizione tautologica (*pau-naruktya*) e 5. omissione di qualcosa che doveva essere espresso (*vācyaāvacana*). Aggiunge poi che anche la cacofonia (*duḥśravatva*) dovuta all'uso di un metro inadeguato è un'improprietà fonetica, ad esempio l'uso dell'allitterazione (*anuprāsa*) in maniera non conforme al *rasa* che si vuole esprimere (*rasānugūṇya*), tuttavia non essendo dovuta solo all'espressione fonetica non è inclusa nel novero dei difetti analizzati.

Mahimabhaṭṭa apre la sua rassegna di esempi letterari affrontando il caso specifico di sinonimi utilizzati in modo improprio perché disposti in una successione che viola l'ordine logico delle parole nella frase (*paryāyaprakramabheda*). Esso è riscontrabile nella strofa 1.26 del *Kumārasambhava* (Murti 1980, 17), in cui Pārvatī è descritta come la prediletta tra i figli del dio Himālaya, proprio come il fiore di mango è il preferito dalle api fra tutti i fiori primaverili. Per seguire il ragionamento di Mahimabhaṭṭa, ne viene proposta qui prima una traduzione letterale che rispetta la sequenza delle parole nell'originale.

*mahībhytaḥ putravato 'pi dṛṣṭis tasminn apatyē na jagāma tṛptim,  
anantapūṣyasya madhor hi cūte dvirephamālā savīśeśasaṅgā.*

Gli occhi del Signore della Terra, pur avendo un figlio (*putravato 'pi*), [Mainaka], non si saziavano mai di quella prole (*apatya*), [ovvero della figlia Pārvatī].

Pur sbocciando infiniti fiori (*pūṣpa*) in primavera, dal [bocciolo di] mango (*cūta*) è specialmente attratta la fila di api.

Come argomenta Mahimabhaṭṭa, Kālidāsa voleva creare un parallelo fra Pārvatī e il fiore di mango, prediletti l'una fra i figli e l'altro tra tutti i tipi di fiori. Tuttavia, mentre nel secondo verso la sequenza è termine generale (fiori) → termine specifico (fiore di mango), – antepoendo la nozione generica di “fiori” al particolare “[fiore di] mango” che è il preferito dalle api – nel primo verso la sequenza è termine specifico (figlio) → termine generale (prole). In questo modo l'autore avrebbe quindi posto i termini in sequenza erronea che sovverte l'ordine atteso.

Qui infatti le due parole ‘figlio’ (*putra*) e ‘prole’ (*apatya*) rientrano nel difetto di ‘Violazione dell'ordine [logico delle parole nella costruzione della frase]’ per la successione in cui sono espresse (*paryāyaprakramabheda*), ma non le due parole ‘fiori’ e ‘mango’, perché queste denotano (*vacana*) l'una una nozione generale (*sāmānya*) e l'altra un particolare (*viśeṣa*). Perciò la dicitura corretta sarebbe stata ‘pur avendo prole’ (*apatyavato 'pi*). (*Vyaktiviveka* 1936, 60)<sup>30</sup>

Mahimabhaṭṭa biasima Kālidāsa per aver usato prima la parola *putra*, ‘figlio’, che indica un particolare, e poi il termine generale *apatya* che richiama la nozione collettiva di ‘prole’. Come chiarito nel commento di Ruyyaka,<sup>31</sup> Mahimabhaṭṭa

30. *atra hi putrāpatyaśabdāv eva paryāyatvāt prakramabhedaviśayau, na pūspacūtaśabdau, tayoh sāmānyaviśeṣavacanatvād ity apatyavato 'pīti yuktaḥ pāṭhaḥ.*

31. Contrariamente all'impostazione generale del suo commento, anche in questo caso la glossa di Ruyyaka ha puro scopo esplicativo. Cf. nota 6.

avrebbe rettificato a ragion veduta il secondo verso della strofa, perché non è logicamente corretto preferire la prole fra i figli. Pertanto, la sequenza giusta avrebbe dovuto prevedere l'inversione di termini, come indicato nella lezione proposta da Mahimabhaṭṭa, parlando di predilezione di un figlio fra la prole.

Non possiamo sapere se, con quest'inversione di termini, Kālidāsa abbia in realtà voluto creare un'incongruenza nel senso letterale delle sue parole, pensando di rivolgersi a un pubblico di *sahṛdaya* in grado di superare prontamente questa sfida con un doppio passaggio interpretativo. Tutto ciò ci consente di riflettere sul compito del traduttore, la cui sensibilità deve mediare fra aderenza al significato originale e fluidità di comprensione. Questo passo è stato variamente interpretato nelle traduzioni del *Kumārasambhava*,<sup>32</sup> proponendo però sempre la sequenza attesa delle parole nella resa della metafora, proprio come fa Boccali nella sua traduzione italiana:

Del Signore della Terra, pur dotato di prole, la vista  
non giungeva a saziarsi di quella figlia:  
della primavera dai fiori senza fine certo al mango  
una fila di api in particolare sta attaccata.  
(Boccali 2013, 174)

#### 4. Conclusione e prospettive di ricerca

Nella selezione di passi qui proposti sono state illustrate solo alcune delle tipologie di *dhvani* criticamente analizzate nel *Vyaktiviveka*,<sup>33</sup> la cui trattazione organica richiederebbe un'analisi lunga e articolata. Non è possibile, per altro, approfondire in questa sede la complessa posizione di Mahimabhaṭṭa, la cui erudizione spazia dall'analisi logico-linguistica ed estetica fino a quella letteraria.<sup>34</sup> All'interno della

32. Si veda ad es. per l'inglese Kale (1917, 4): «The eyes of the Mountain-lord, though having a son, were never satisfied with resting on this his child» e Smith (2005, 37) «Though the mountain king had sons, his eyes never had enough of that child»; e per il francese Tubini (1958, 49): «Celui qui porte la Terre possédait d'autres enfants, cependant il ne pouvait rassasier sa vue de cette enfant-ci».

33. Oltre alla bipartizione dello *dhvani* in *avivakṣitavācya* ('con esplicitato contestualmente escluso', cf. Mazzarino 1983, 244) e *vivakṣitānyaparavācya* ('con esplicitato contestualmente valido ma diretto a un altro significato', cf. Mazzarino 1983, 271; in *Vyaktiviveka* 1936, 35-36), Mahimabhaṭṭa critica diffusamente lo *śabdaśaktimūla* ('basato sulla potenza della parola'; in *Vyaktiviveka*, 4, 36), nonché l'*alaṅkāradhvani* in cui a partire da una figura retorica come *dīpaka* (zeugma) si percepisce anche un'altra figura come *upamā* (similitudine; in *Vyaktiviveka* 1936, 21).

34. Ad esempio, come accennato nella nota 20, la critica delle tipologie rivelative investe anche la teoria dello *śpoṭa* di Bhartṛhari (*Vyaktiviveka* 1936, 11), mentre un'ampia parentesi grammaticale di ispirazione pāṇiniana spiega la formazione delle parole per dedurne il potenziale denotativo (*Vyaktiviveka* 1936, 3-7). Ampie incursioni di logica con citazioni da Dharmakīrti si trovano in tutta la prima

sua opera vi sono molti elementi che fanno riferimento all'epistemologia, alla logica, all'idealismo di matrice *pratyābhijñā*, per menzionarne solo alcuni. Tema centrale e ancora inesplorato è la trasmissione del *rasa* dall'opera d'arte allo spettatore, in base alle modalità d'applicazione dell'inferenza poetica. Per questo, uno studio delle fonti dell'autore è preliminare a qualunque approfondimento del testo, con il supporto imprescindibile dei manoscritti.

Vari progetti internazionali coinvolgono al momento studiosi interessati a predisporre una nuova edizione critica del testo sulla base di tutti i manoscritti disponibili, nonché una traduzione annotata dei primi due capitoli.<sup>35</sup> Con questo piccolo contributo si è tuttavia voluto dare il sapore di un'opera ricchissima e ancora in gran parte inesplorata, per il logicismo sottile e talvolta capzioso con cui tenta di svelare le dinamiche soggiacenti all'esperienza estetica. Il *Vyaktiviveka* rimane un'importante testimonianza di dissenso alla teoria dello *dhvani* e un'avvincente sfida alla possibilità di intuire attraverso i rigorosi meccanismi della ragione anche le nozioni più astratte e sfuggenti legate al rapimento emotivo che desta il fascino della poesia.

parte del testo, mentre la sezione propriamente estetica sui *rasa* è infarcita di rimandi al *Nāṭyaśāstra*. Infine tutto il secondo capitolo è concentrato sull'analisi letteraria di opere classiche di *kāvya*.

35. Oltre ai già menzionati studi di Rajendran (cf. nota 1), l'*équipe* di ricerca costituita da Hugo David e Anjaneya Sarma presso l'EFEO di Pondicherry sta lavorando all'edizione critica e alla traduzione del secondo capitolo del *Vyaktiviveka*. Un mio contributo *Some Remarks on Mahimabhaṭṭa's and Śaṅkuka's Theories of Poetic Inference* è al momento in preparazione, insieme alla traduzione annotata del primo capitolo del testo.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

- Dhvanyāloka* = *The Dhvanyāloka of Śrī Ānandavardhanāchārya with the Lochana & Bālapriyā Commentaries by Śrī Abhinavagupta*, Edited with Notes, Introduction, Indices & Appendices by Pandit Pattābhirāma Śāstri, Chowkhamba Sanskrit Series, Benares 1940.
- Meghadūta* = Gopal Raghunath Nandargikar (ed.), *The Meghadūta of Kālidāsa with the Commentary of Mallinātha*, Gopal Narayan & Co., Bombay 1894.
- Mukherji 2005 = Ramaranjan Mukherji, *Vyaktiviveka of Rājānaka Mahimabhāṭṭa*, Critically Edited with English Translations and Notes [1<sup>st</sup> Chapter], Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata 2005.
- Murti 1980 = *Vallabhadeva's Kommentar (Śāradā-Version) zum Kumārasambhava des Kālidāsa*, herausgegeben von M. S. Narayana Murti, unter der Mitarbeit von Klaus L. Janert, Wiesbaden 1980.
- Nāṭyaśāstra* = *Nāṭyaśāstra of Bharatamuni with the Commentary Abhinavabhāratī by Abhinavaguptācārya*, Edited with Introduction by R. S. Nagar, Parimal Publications, Delhi 1988<sup>2</sup>, 4 voll.
- Nāṭyaśāstra* = *The Natyasastra: A Treatise on Hindu Dramaturgy and Histrionics Ascribed to Bharata-Muni*, vol. 1 (chapters 1-27), Completely Translated for the First Time from the Original Sanskrit with an Introduction and Various Notes by Manomohan Ghosh, The Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1950.
- Nyāyasūtra* = *The Nyāyasūtra of Gotama*, Transl. by Mahāmahopādhyāya Satīśa Chandra Vidyābhūṣaṇa, Revised and Edited by Nanda Lal Sinha in *The Sacred Books of the Hindu*, vol. VIII, Published by Lalit Mohan Basu, The Panini Office, Allahabad 1913.
- Nyāyasūtrabhāṣya* = Gautama, *Nyayasutra with Vatsyayana's Nyayabhāṣya*, Based on the Edition by Taranatha Nyaya Tarkatika, Metropolitan Printing & Publ., Calcutta 1936–1944 [http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1\_sanskrit/6\_sastra/3\_phil/nyaya/nysvbh\_u.htm].
- Pāṇini = *Aṣṭādhyāyī* (1891), Edited and Translated into English by Śrīśa Chandra Vasu, Motilal Banarsidass, Delhi 1962.

- Vākyapadīya* = Wilhelm Rau, *Bhartṛharis Vākyapadīya. Die Mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem pāda-Index versehen*, Steiner, Mainz–Wiesbaden 1977.
- Vyaktiviveka* 1909 = *The Vyaktiviveka of Rājānaka Mahimabhaṭṭa and its Commentary of Rājānaka Ruyyaka*, Edited with Notes by T. Gaṇapati Śāstrī, Travancore Government Press, Trivandrum 1909.
- Vyaktiviveka* 1936 = *Vyaktiviveka*, Edited with a Sanskrit Commentary of Rājānaka Ruyyaka and the Madhusūdani Commentary by Madhusūdana Mīśra, Chaukhamba Sanskrit Sansthan, Varanasi 1936.
- Vyaktiviveka* 1964 = *Vyaktiviveka*, Edited with a Sanskrit Commentary of Rājānaka Ruyyaka and Hindi Commentary and Notes by Prof. Rewāprasāda Dwivēdī, Chaukhamba Sanskrit Sansthan, Varanasi 1964.
- Vyaktiviveka* 1975 = *The Vyaktiviveka of Rājānaka Śrī Mahimabhaṭṭa* [Prathama Vimarśa] (Part One), Edited with Bengali Translation and Elaborate Exposition by Bishnupada Bhattacharya, Sankskrit College, Calcutta 1975.
- Vyaktiviveka* 1996 = *Vyaktiviveka of Rājānaka Śrī Mahimabhaṭṭa* (1979), Containing Sanskrit Commentary of Rājānaka Ruyyaka [Prathama Vimarśa], edited with Vaikharī Hindi Commentary by Brahmananda Tripathi, The Chaukhamba Surbhati Prakashan, Varanasi 1996<sup>3</sup>.
- Weber 1881 = *Das Saptaçatakam des Hāla*, hrsg. von Albrecht Weber, s.n., Leipzig 1881.

### Fonti secondarie

- Banerjee 1989 = Rabisankar Banerjee, *Analysis of Literary Faults. Mahimabhaṭṭa as a Critic, Concept of Poetic Blemishes in Sanskrit Poetics with Special Reference to Mahimabhaṭṭa's Vyaktiviveka*, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta 1989.
- Boccali 1990 = Hāla, *Le settecento strofe* (Sattasāi), a c. di Giuliano Boccali, Daniela Sagramoso, Cinzia Pieruccini, Paideia, Brescia 1990.
- Boccali 1994 = Giuliano Boccali, Lienhard Siegfried (a c. di), *Tesori della lirica classica indiana*, Utet, Torino 1994.
- Boccali 2000 = Giuliano Boccali, *La letteratura classica*, in Id., Stefano Piano, Saverio Sani, *Le letterature dell'India*, Utet, Torino 2000, 383-552.
- Boccali 2002 = Giuliano Boccali, Daniela Rossella (a c. di), *Poesia d'amore indiana. Nuovolo messaggero, Centuria d'amore, Le stanze dell'amor furtivo*, Marsilio, Venezia 2002.
- Boccali 2007 = Giuliano Boccali, *Le "passioni" nel teatro e nella letteratura*, in Giuliano Boccali, Raffaele Torella (a c. di), *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e Tibet*, Einaudi, Torino 2007, 125-162.

- Boccali 2013 = Giuliano Boccali, *Kumārasambhava*. "L'origine di Kumāra": lettura di I, 19-61, «Incontri di filologia classica» 11 (2013), 171-190.
- Cardona 1999 = George Cardona, *Recent Research in Pāṇinian Studies*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999.
- Chakravorty 1975 = Amiya Kumar Chakravorty, *Studies in Mahimabhaṭṭa. A Critical and Comparative Study of Mahimabhaṭṭa's Vyaktiviveka*, Calcutta University Press, Calcutta 1975.
- Chandra Vasu 1962 = si veda Pānini in *Fonti primarie*.
- Coward 1980 = Harold G. Coward, *The Sphoṭa Theory of Language. A Philosophical Analysis*, Motilal Banarsidass, Delhi 1980.
- Coward-Kunjunni Raja 1990 = Harold G. Coward, K. Kunjunni Raja (eds.), *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. V: *The Philosophy of the Grammarians*, Motilal Banarsidass, Delhi 1990.
- Dasgupta 1992 = Surendranath Dasgupta, *The Nyāya-Vaiśeṣika Philosophy*, in Id., *A History of Indian Philosophy*, vol. I, Motilal Banarsidass, Delhi 1992.
- Dunne 2004 = John D. Dunne, *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*, Wisdom Publications, Boston 2004.
- Ghosh 1950 = Manomohan Ghosh, *The Nāṭyaśāstra. A Treatise on Hindu Dramaturgy and Histrionics Ascribed to Bharata Muni* (Ch. 1-27), The Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1950.
- Jha 1992 = Vashishta N. Jha, Śabdakhaṇḍa of the Nyāyasiddhāntamuktāvalī, «Saṃbhāṣā» 13 (1992), 1-41.
- Kale 1917 = Kālidāsa's *Kumārasambhava* (Cantos I-VII), Edited with the Commentary of Mallinātha, a Literal English Translation, Notes and Introduction by M. R. Kale, The Standard Publishing Company, Bombay 1917.
- Kane 1971 = Pandurang Vaman Kane, *History of Sanskrit Poetics*, Motilal Banarsidass, Delhi 1971<sup>4</sup>.
- Kunjunni Raja 1963 = K. Kunjunni Raja, *Indian Theories of Meaning*, The Adyar Library and Research Center, Madras 1963.
- Matilal 1977 = Bimal Krishna Matilal, *Nyāya-Vaiśeṣika. A History of Indian Literature*, ed. by Jan Gonda, vol. VI: *Scientific and Technical Literature*, part. III (fasc. 2), Harrassowitz, Wiesbaden 1977.
- Mazzarino 1983 = Ānandavardhana, *Dhvanyāloka. I principi dello dhvani*, a c. di Vincenzina Mazzarino, Einaudi, Torino 1983.
- McCrea 2004 = Lawrence McCrea, *Mahimabhaṭṭa's Theory of Poetic Flaws*, «Journal of the American Oriental Society» 124, 1 (2004), 77-94.
- Narayanan 1942 = T. K. Narayanan, *Bhāsarvajña's Contribution to Nyāya Philosophy*, in Id., *Nyāyasāra of Bhāsarvajña. A Critical Study*, Mittal Publications, New Delhi 1942.
- Pandey 1950 = Kanti Candra Pandey, *Kashmir Śaiva Tendencies of Mahimabhaṭṭa*,



- «Bhāratīya Vidyā» 11 (1950), 187-194.
- Rajendran 1989 = Chettiarthodi Rajendran, *Mahimabhāṭṭa and Kuntaka*, «Pūrṇatrayī. Ravi Varma Samskrta Granthavali Journal» 16, 2 (1989), 31-40.
- Rajendran 1991 = Chettiarthodi Rajendran, *A Study of Mahimabhāṭṭa's Vyaktivi-veka*, Printex India, Feroke 1991.
- Rajendran 1997 = Chettiarthodi Rajendran, *Mahimabhāṭṭa on Apaśabdas*, «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute» 78 (1997), 275-279.
- Rajendran 1998 = Chettiarthodi Rajendran, *Influence of Buddhist Philosophy on Mahimabhāṭṭa*, «Oriental Journal» 41 (1998), 55-65.
- Rajendran 2000 = Chettiarthodi Rajendran, *Mahimabhāṭṭa*, Sahitya Akademi, New Delhi 2000.
- Rajendran 2007 = Chettiarthodi Rajendran, *Is Rasa an Illusion? A Study in Mahimabhāṭṭa's Aesthetics*, «Brahmavidyā. The Adyar Library Bulletin» (2007), 221-237.
- Rajendran 2012 = Chettiarthodi Rajendran, *Preserving the Predicate. Syntactical Perspectives in Mahimabhāṭṭa*, in George Cardona, Madhav M. Deshpande (eds.), *Indian Grammars. Philology and History*, Papers of the 12th World Sanskrit Conference, Motilal Banarsidass, Delhi 2012, 169-179.
- Saileswar 1931 = Sen Saileswar, *The Historical Origin of the Distinction Between svārthānumāna and parārthānumāna*, «Journal of Indian History» 10, 1 (1931), 29-39.
- Sferra 2001 = Francesco Sferra, *La Tantravaṭadhānikā di Abhinavagupta*, in Raffaele Torella (a c. di), *Le parole e i marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno*, ISIAO, Roma 2001, 743-769.
- Smith 2005 = David Smith (transl.), *The Birth of Kumāra by Kālidāsa*, The Clay Sanskrit Library, JJC Foundation–New York University Press, New York 2005.
- Staal 1962 = J. Frits Staal, *Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought. A Comparative Study*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 25, 1-3 (1962), 52-71.
- Stcherbatsky 1993 = Theodore Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, vol I., Motilal Banarsidass, Delhi 1993.
- Tubini 1958 = Kalidasa, *La naissance de Kumara (Kumarasambhava)*, Poème traduit du sanskrit par Bernadette Tubini, Gallimard, Paris 1958.
- Tucci 1929 = Giuseppe Tucci, *Buddhist Logic Before Dinnāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarka-śāstras)*, «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland» 3 (1929) 451-488.
- Vergiani 2015 = Vincenzo Vergiani, *Āgamārthānusāribhiḥ. Helārāja's Use of Quotations and Other Referential Devices in His Commentary on the Vākyapadīya*, «Journal of Indian Philosophy» 43, 2-3 (2015), 191-217.



# La ricezione dell'indianistica nella filosofia italiana di fine Ottocento. Il caso di Piero Martinetti<sup>1</sup>

Alice Crisanti

L'intento di questo breve saggio è quello di evidenziare l'emergere dell'interesse di Piero Martinetti per la speculazione indiana – interesse che si vedrà affiorare da uno sfondo più ampio di ricerche indianistiche nell'ambiente della sua formazione – e il persistere di questo sguardo all'Asia nel suo pensiero più maturo, nel quale perdurano alcuni caratteri ravvisabili fin dalla prima opera sul Sāṃkhya che ne contraddistinguono l'intero itinerario filosofico, costituendone sovente la cifra.<sup>2</sup> Per fare ciò non tenterò un'indagine come quella proposta da Alberto Pelissero nel Convegno internazionale dedicato a “Piero Martinetti filosofo europeo” (Chivasso, 8-9 ottobre 2015), ovvero un'analisi della ricezione della filosofia indiana nel pensiero di Martinetti basata essenzialmente sull'esame delle sue scelte di traduzione dal sanscrito e di interpretazione rispetto alle ricerche indologiche in corso, all'epoca, soprattutto in Germania.<sup>3</sup> Né, tantomeno, darò una valutazione del peso complessivo della filosofia indiana nell'opera di Piero Martinetti, un'operazione, questa, già tentata in una prospettiva più ampia e con maggiore respiro in diversi lavori di alcuni anni fa – ricordo, fra gli altri, quello di Giorgio Renato Franci,<sup>4</sup> ma anche l'accurata e minuziosa ricostruzione del pensiero e dell'opera del filosofo canavesano tentata, con uno spessore e una complessità diversi, da Emilio Agazzi nella sua tesi di laurea del 1945, nella quale diverse pagine sono dedicate per l'appunto all'esame del sistema Sāṃkhya.<sup>5</sup> Va da sé che non mi soffermerò a descrivere, se non

1. Questo lavoro su *Il sistema Sankhya* di Piero Martinetti ha la sua genesi nel lavoro di tesi triennale che, su suggerimento e sotto la guida di Giuliano Boccali dedicai all'analisi della prima opera a stampa del filosofo canavesano: in questo senso si propone dunque quale omaggio alla figura del maestro e a quell'*umanesimo* da lui rappresentato che, lungi dallo scindere in maniera settoriale – e a fini prettamente accademici – il sapere filosofico-letterario, tutto lo abbraccia in una visione unitaria e organica.

2. Data la complessità e l'importanza degli studi indianistici nell'itinerario intellettuale di Martinetti, mi riservo di illustrare successivamente, in un lavoro più ampio e meno conciso, questo specifico aspetto del pensiero del filosofo canavesano. Le riflessioni qui presentate sono state in parte proposte al Convegno dell'Associazione Italiana di Studi Sanscriti tenutosi a Roma dal 26 al 28 ottobre 2017.

3. Pelissero 2015.

4. Franci 1984.

5. Il ricco e complesso lavoro di Emilio Agazzi è stato pubblicato soltanto di recente; si veda

per quanto necessario ai fini della comprensione, il contenuto dottrinale del sistema Sāṃkhya – sia del sistema nel suo complesso sia della specifica lettura che ne dà Martinetti – preferendo invece soffermarmi sull'analisi del significativo momento rappresentato dall'opera di Martinetti nella storia della ricezione dell'indianistica da parte della filosofia italiana tra Otto e Novecento e dando conto, a seguire, del valore dello studio sul Sāṃkhya nell'economia dell'intera opera martinettiana.

Il giorno «12 del mese di luglio dell'anno 1893», così riporta il verbale di Laurea custodito nell'Archivio storico dell'Università di Torino, Piero Martinetti discute «innanzi alla Commissione» la «dissertazione da lui presentata e le tesi annesse alla medesima», risultando «approvato con punti novantanove su centodieci»<sup>6</sup> e proclamato dunque Dottore in Filosofia. Oggetto della tesi di laurea, sostenuta alla Regia Università degli Studi di Torino, è per l'appunto «il più antico dei sistemi filosofici indiani»,<sup>7</sup> il Sāṃkhya.

L'anno successivo Martinetti, allora ventiduenne, si reca per il tradizionale viaggio di perfezionamento – prassi comune per gli studiosi dell'epoca – a Lipsia, in quella Germania all'epoca punto di riferimento per la filosofia europea e italiana, torinese in particolare, dove soggiorna dal novembre 1894 all'estate 1895, frequentando il semestre invernale del corso di storia della filosofia generale del professor Max Heinze.

Di ritorno dalla Germania, il giovane studioso dà alle stampe per i tipi della Libreria Scientifico-Letteraria Simone Lattes di Torino una rielaborazione della tesi di laurea intitolata *Il sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana*. Riguardo la data di pubblicazione dell'opera si apre una prima questione dovuta alla sostanziale discordanza tra gli studiosi: lo stesso Pelissero, nella relazione sopra citata, torna sulla questione correggendo la datazione – da 1896 a 1897 – sulla base del frontespizio della copia conservata nella Biblioteca dell'Università di Torino; di fatto, se si confrontano altre copie – per esempio quella dell'Università Statale di Milano – si vedrà che esistono due frontespizi diversi, uno con la data 1896 e l'altro con la data 1897: con tutta probabilità si tratta, nel secondo caso, di una ristampa della prima edizione andata esaurita in breve tempo, forse anche per il limitato numero di copie date alle stampe in prima battuta.<sup>8</sup>

Agazzi 2016 e, su *Il sistema Sankhya* di Martinetti, le pagine 35-45.

6. Archivio storico dell'Università di Torino, 56 C, Registro degli Esami di Laurea dal 5 novembre 1890 al 21 dicembre 1899, n. 76, notizie riportate in *La carriera di studente universitario*, per la quale si veda Rossi 1993, 341-345. Nel registro degli Esami di Laurea figurano inoltre i nomi dei membri della Commissione che valuta Martinetti, tra i quali R. Bobba (Presidente della Commissione), P. D'Ercole, I. Pizzi, Ferrero, C. O. Zuretti, Cortese, V. Cian, G. Allievo, C. Cipolla, R. Renier. Per il percorso universitario di Martinetti, i corsi e gli esami da lui sostenuti si veda il saggio appena citato.

7. Martinetti 1896, 3.

8. A questo proposito è interessante il giudizio, non privo di rilievi critici, di Giuseppe Zuccante,

Tale pubblicazione vale a Martinetti un importante riconoscimento accademico, il Premio Gautieri, conferitogli dall'Accademia delle Scienze di Torino su suggerimento di Giuseppe Allievo, tra i suoi «primi e non dimenticati maestri»<sup>9</sup> all'università torinese. È proprio Allievo a stendere la relazione conclusiva di attribuzione del Premio, nella quale elogia «lo studio accurato [...], sorretto da una soda erudizione [e] animato da una seria e buona critica»<sup>10</sup> ch'egli ravvisa nel lavoro martinettiano, un lavoro che «fa bene sperare di lui», come scrive Passamonti recensendo sulla «Rivista Italiana di Filosofia» questa sua prima opera a stampa e invitandolo a «seguire ad interessarsi dei filosofi indiani» e a «illustrare la filosofia sanscritta di cui è sì povera la nostra letteratura filosofica».<sup>11</sup> Tuttavia, pur riscuotendo immediati e notevoli apprezzamenti in ambito accademico, l'opera sarà per lo più trascurata dalla letteratura critica martinettiana, la quale le attribuirà un ruolo sostanzialmente accessorio e marginale rispetto ai testi della maturità come, ad esempio, *La libertà o Gesù Cristo e il cristianesimo*.

La «lucida e completa» trattazione di Martinetti segue – in maniera a tratti a dir poco pedissequa – i *Sāṃkhyaśūtra* «attribuiti al mitico Kapila, ma molto probabilmente non anteriori al XV secolo d.C.»;<sup>12</sup> tralasciando di entrare nel merito della storia dei testi e dell'evolversi del sistema Sāṃkhya nel corso dei secoli – storia che pure viene delineata dal filosofo canavesano nell'*Introduzione storica* che funge da premessa al saggio, ma che presenta tutti i limiti di una ricostruzione di seconda mano, basata sulla letteratura secondaria esistente all'epoca –<sup>13</sup> ritengo invece opportuno riflettere, in questa sede, sul contesto dal quale il giovane Martinetti deriva

professore di Storia della filosofia all'Accademia Scientifico-Letteraria di Milano dal 1895 – la stessa nella quale verrà Martinetti verrà chiamato nel 1906 – redatto nel 1896 e custodito nell'Archivio della Fondazione Casa e Archivio Piero Martinetti, cf. Fondo Scavini, scatola A, cartella n. 39, documento n. 3, Giudizio del Professor Giuseppe Zuccante sulla prima versione de *Il sistema Sāṃkhya*. Tale archivio, assieme al Fondo conservato presso l'Accademia delle Scienze di Torino, è stato di recente nuovamente catalogato; l'inventario completo dei due Fondi, a cura dell'Accademia delle Scienze di Torino con la collaborazione di Luca Natali, è in corso di pubblicazione per i tipi della Olschki.

9. *Ibid.* Nella prefazione all'*Introduzione alla metafisica* del 1904 Martinetti ricorderà il debito nei confronti dei suoi maestri: «Ma anche in riguardo a quella minima parte che di personale potrà contenere quest'opera, io non posso qui dimenticare di quanto io sia debitore ai miei primi maestri, G. ALLIEVO, R. BOBBA e P. D'ERCOLE della Università di Torino, che diressero i miei primi passi nella filosofia e mi furono larghi, anche appresso, di conforto e di consigli, onde io sono lieto di poter qui ad essi esprimere la mia più viva riconoscenza» (Martinetti 1904, viii).

10. Allievo 1898.

11. Passamonti 1897.

12. Boccali 2010, 3.

13. Cf. Martinetti 1896, 3-10. Sui tentativi di ricostruzione della complessa storia dei testi del Sāṃkhya si veda quanto scrive Raffaele Torella in Torella 2008, 63-74; si veda inoltre Tucci 1956; Larson 1969; Scalabrino Borsani 1975; Larson-Bhattacharya 2006.

l'interesse che lo spinge a occuparsi di un tema apparentemente inconsueto per gli studenti di filosofia dell'epoca.

Se non si può affermare, come sostiene Franci, che «la cultura italiana dell'Ottocento sia stata particolarmente sensibile al fascino della grande tradizione speculativa indiana», senz'altro un certo interesse, anche al di fuori della ristretta cerchia degli specialisti, appare evidente, ma questo si «rivolse soprattutto alle grandi scoperte della linguistica comparativa [...], al mondo vedico e ad alcune forme (epica, teatro, ...) della letteratura classica»;<sup>14</sup> in questo senso il mondo culturale piemontese costituì senza dubbio un'eccezione «manifestando, con una qualche continuità» – e la tesi di laurea di Martinetti ne è una chiara conferma – «una reale attenzione per le civiltà orientali, in specie per l'India, anche sotto l'aspetto speculativo».<sup>15</sup>

L'interesse per le culture dell'Asia, uno dei tratti «più curiosi» e «mai indagati dell'Ottocento piemontese»<sup>16</sup> come ebbe a scrivere Augusto Del Noce, si respira infatti nei luoghi in cui Martinetti muove i primi passi universitari, e stimoli di riflessione nonché spunti per personali percorsi dovettero fornirgli quegli stessi professori dei quali aveva seguito i corsi e quell'ambiente, culturalmente fiorente, della Torino di fine secolo «dove si contavano numerosi orientalisti di fama» e figure come quella del libraio ed editore Carlo Clausen il cui negozio era «frequentato da molti professori dell'Università e che, di lì a pochi anni, avrebbe promosso la pubblicazione [...] opera principale»<sup>17</sup> di Martinetti, l'*Introduzione alla metafisica* (1904).

L'orientalismo rappresenta dunque uno degli elementi di comprensione della cultura piemontese nel suo complesso, ma lo stesso può essere interpretato anche, e soprattutto, come una «prima chiave d'accesso al pensiero di Piero Martinetti».<sup>18</sup> E se non è necessario «pensare all'influenza di questa o quella persona per spiegare l'interesse del giovane Martinetti per il pensiero orientale»,<sup>19</sup> tuttavia val la pena ricordare la figura di Pasquale D'Ercole che indubbiamente deve aver esercitato una certa influenza nei primi studi martinettiani.<sup>20</sup> Attraverso lo studio della filosofia

14. Franci 1984, 465-466.

15. *Ibid.*

16. Del Noce 1964, 72.

17. Rota 1997, 417. Sui rapporti fra Martinetti e l'ambiente torinese si veda Del Noce 1964; Franci 1984; De Liguori 1993. Su Carlo Clausen e la Torino dei caffè e delle librerie cf. Verrecchia 1978.

18. Vigorelli 1998, 31.

19. Del Noce 1964, 72.

20. Privilegiando l'importanza dell'eredità piemontese nel suo complesso, Del Noce sminuisce al contrario l'importanza di Pasquale D'Ercole per la formazione di Martinetti: egli sostiene difatti che non v'è nulla «di più distante dal pensiero di Martinetti dell'hegelismo materialista di D'Ercole» e che «non si può pensare che un temperamento così selvaggio e personale come Martinetti fosse sensibile a influenze, altro che di maestri sommi; e se anche si deve reagire contro certe eccessive sva-

di Pietro Ceretti e contrariamente agli hegeliani di indirizzo spaventiano, D'Ercole era pervenuto infatti a «un nuovo orizzonte filosofico fino ad allora sconosciuto, la filosofia orientale», che approfondì «per meglio realizzare le proprie aspirazioni universalistiche ed onnicomprensive, volte a raccogliere nel proprio disegno della storia della filosofia le più antiche manifestazioni della conoscenza umana, arrivando a scovarle fin nelle più remote lande della terra per immetterle nel suo sistema veramente globale». <sup>21</sup> Testimonianza di questo nuovo corso del suo pensiero sono lavori come *La logica aristotelica, la logica kantiana ed hegeliana e la logica matematica con accenno alla logica indiana* [1913], *L'origine indiana del Pitagorismo secondo L. von Schroeder* [1891], e gli innumerevoli accenni a Confucio e Lao Tse durante le sue lezioni. <sup>22</sup>

Gli Archivi universitari torinesi registrano inoltre la frequenza di Martinetti a due corsi del professor Giovanni Flechia nell'anno accademico 1889-1890: il primo, obbligatorio, di Storia comparata delle lingue classiche, il secondo, libero, di Sanscrito, a dimostrazione del precoce interesse martinettiano nei confronti della cultura indiana. <sup>23</sup>

Né si debbono dimenticare le numerose relazioni d'amicizia e gli scambi epistolari che il filosofo canavesano intratterrà negli anni seguenti con alcuni tra i più noti indologi italiani dell'epoca, tra cui Luigi Suali, professore di Sanscrito all'Università di Pavia, il quale nelle sue lezioni avrebbe tratteggiato un Martinetti inedito, differente da quello comunemente noto, «il Martinetti che si rifaceva alle fonti della saggezza orientale, che aveva steso il saggio sulla psiche degli animali, che meditava sull'astrologia e che, su una sorta di scia schopenhaueriana, aveva cercato di attrarre nell'orbita del [...] pensiero anche la filosofia orientale». <sup>24</sup>

lutazioni, un maestro sommo D'Ercole certamente non era». Secondo l'interpretazione di Del Noce, dunque, «a D'Ercole [...] Martinetti, oltre al rispetto per la personalità morale e al naturale affetto per il maestro universitario, conservava gratitudine filosofica per averlo indirizzato al pensiero tedesco e per aver scoperto Ceretti, pur dissentendo dall'interpretazione che egli ne aveva dato» (*ibid.*). Diversamente, Colombo enfatizza l'influenza di D'Ercole sul giovane Martinetti affermando, tra l'altro, che «la porta dell'Oriente viene spalancata a Martinetti da D'Ercole» (Colombo 2005, 76). Per alcuni spunti sul rapporto fra Martinetti e D'Ercole si veda Rota 1997, 417-419).

21. Rota 1997, 417. Su D'Ercole si veda anche Carlini 1954. Riguardo all'influenza di Pietro Ceretti sul giovane Martinetti cf. Vigorelli 1998, 47-53.

22. Cf. D'Ercole 1913; D'Ercole 1891.

23. Archivio storico dell'Università di Torino, 155 Q Registro XIII Facoltà di Lettere e Filosofia, Registro della carriera scolastica 1889-1890, n. 14, notizie riportate in *La carriera di studente universitario* (Rossi 1993, 341-342). L'anno accademico 1889-1890 è il primo anno universitario di Martinetti.

24. Alessio 1964. Alessio aggiunge che «Suali era fermamente convinto con Martinetti di una non appariscente ma reale e più profonda unità della storia del pensiero umano, di fronte alla quale le condizioni storiche o la tipicità di aree culturali [...] dovevano in fondo venire espunte come accidentalità secondarie e non filosoficamente rilevanti, anch'egli direi martinettianamente convinto della radicale inevitabilità di problemi che lo spirito umano, dovunque e comunque collocato quanto allo

Un retroterra di studi indologici, dunque, che sembra imprescindibile per la comprensione dell'uomo e del filosofo, e che tuttavia non va esagerato, poiché enfatizzando eccessivamente l'eredità piemontese «si rischia di non cogliere quella lucida volontà di demistificazione del *mito romantico* [che Martinetti aveva] maturat[o] attraverso il contatto con gli ambienti scientifici tedeschi di fine Ottocento». <sup>25</sup> Assieme alle dottrine filosofiche del XIX secolo, è l'indologia tedesca a fornire infatti la «totalità dei metodi e dei criteri ermeneutici» de *Il sistema Sāṃkhya* ed è questo il motivo per il quale l'opera martinettiana non asseconda l'immaginario romantico: essa ne è al contrario «un'autentica demistificazione, lucida e coerente», <sup>26</sup> come aveva scritto Dino Pastine in un suo scritto dedicato a Martinetti e alla filosofia indiana.

In questo senso riveste fondamentale importanza il soggiorno a Lipsia, del quale si è accennato in precedenza, il cui scopo può forse essere riconducibile, come sostiene Vigorelli nella biografia che ha dedicato a Martinetti, alla volontà di approfondire gli studi indianistici iniziati a Torino con Flechia e D'Ercole; <sup>27</sup> proprio a Lipsia Martinetti viene a conoscenza dell'imprescindibile studio sul Sāṃkhya di Richard Garbe, edito pochi mesi prima – *Die Sāṃkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen* –, <sup>28</sup> che tanto spazio avrà, al ritorno dalla Germania, nella pubblicazione della tesi di laurea, la quale è dunque – nella forma edita – una rielaborazione e non una mera stampa della stessa, come testimonia, fra l'altro, il giudizio del professor Giuseppe Zuccante sulla prima versione del testo. <sup>29</sup>

Assieme al Garbe, nella cui scia interpreta il Sāṃkhya come una dottrina razionalistica, distanziandosene però per l'interpretazione realistica della medesima, nella sua prima opera Martinetti si basa inoltre sugli apporti storiografici ed esegetici di altri importanti studiosi europei quali Paul Deussen – sulle cui orme riconosce «l'esistenza di analogie tra le rappresentazioni mitologiche e le costruzioni metafisiche fiorite nelle regioni comprese tra le rive del Mediterraneo e la barriera dell'Himalaya» – <sup>30</sup> Hermann Oldenberg, Henry Thomas Colebrooke, Barthélemy Saint-Hilaire, accedendo alle opere sanscrite mediante le traduzioni in lingue

spazio e al tempo, ha di fronte a sé come una sorta di necessità costitutiva della sua stessa natura» (ivi, 45-46).

25. Vigorelli 1998, 54.

26. Pastine 1993, 467-470.

27. Cf. Vigorelli 1998, 32.

28. Garbe 1894. L'altra opera del Garbe citata da Martinetti è *Die Theorie der Indischen Rationalisten von den Erkenntnismitteln* del 1888 (cf. Martinetti 1896, 10). A Lipsia, peraltro, Martinetti viene a conoscenza delle opere di Afrikan Spir che avrà un ruolo importante nella sua formazione, cf. Vigorelli 1998, 66-70.

29. Cf. *supra*, nota 8.

30. Pastine 1993, 471.

europee. Ma il «preminente interesse filosofico con cui egli si accosta agli studi filologici non si spiega senza una più larga mediazione culturale», in primo luogo di quello Schopenhauer in compagnia del quale l'adolescente Martinetti trascorrevale le sue giornate, ma anche di altri pensatori, testimoni dell'«incontro fra spiritualità occidentale e orientale verificatosi nell'Ottocento europeo»,<sup>31</sup> fra tutti Henri-Frédéric Amiel e Afrikan Spir. «Giovanissimo d'anni, ma già in possesso di una non comune maturità speculativa»,<sup>32</sup> Martinetti si dedica pertanto allo studio di una scuola di pensiero certamente non ignota agli studiosi di fine Ottocento.

Se quella appena delineata è la probabile genesi dell'interesse martinettiano per l'indologia, occorre a questo punto interrogarsi sul ruolo che gli studi orientalistici assumeranno nell'economia generale dell'itinerario speculativo di Martinetti; pur con qualche voce discordante, tendenzialmente la gran parte degli studiosi attribuisce un significato non episodico a questi interessi giovanili, sottolineandone la presenza anche negli anni della maturità.

A smentire in maniera più pregnante la tesi di una fugace apparizione di tali interessi è Gianni Carchia, il quale rifiuta l'ipotesi che l'ampliamento degli orizzonti storiografici consueti alla filosofia occidentale proprio dell'opera di Martinetti sia soltanto «accidentale ed esteriore», un «sostegno posticcio conferito a considerazioni e riflessioni determinabili anche altrimenti»; Carchia è difatti convinto della radicalità con la quale il pensiero di Martinetti assume i temi capitali della filosofia orientale, temi che fa propri direttamente, senza ricorrere a «maschere» o «metafore», ma «secondo i modi e le categorie della lingua filosofica»<sup>33</sup> occidentale. Replicando ad Arturo Carlo Jemolo, convinto assertore dell'assenza di influenze extra-europee nella formazione del filosofo canavesano, anche Carlo Mazzantini aveva sottolineato, una ventina d'anni prima di Carchia, l'assenza di cesure fra l'interesse giovanile per la speculazione indiana e le riflessioni degli anni posteriori, attribuendo questa continuità alla concezione, tipicamente martinettiana, della filosofia quale patrimonio in senso stretto europeo ma, in senso lato, di ogni popolo ed epoca, in diverso grado e modo, per cui «i pensatori anche più lontani, pur nella loro lontananza, sono vicini».<sup>34</sup>

Più restio ad affermare la continuità dell'impegno speculativo di Martinetti in «opere organiche di cui abbia curato la pubblicazione» è invece Franci che tuttavia

31. Vigorelli 1998, 59. Si vedano inoltre, nello stesso volume, le pagine 59-75. Sull'influenza di Schopenhauer cf. Carchia 1981, 7: «A differenza che per lo stesso Schopenhauer, a lui pur tanto vicino, questa "sapienza" non è in Martinetti un punto d'arrivo e un luogo di confronto per riflessioni originatesi e svoltesi per vie da quella affatto diverse. Al contrario, fin dal giovanile lavoro sul Sāṅkhya, essa è un presupposto, un punto di partenza per la sua stessa filosofia».

32. Franci 1984, 468.

33. Carchia 1981, 7.

34. Mazzantini 1963, 819.

non smentisce il «peso del pensiero indiano nello sviluppo del suo filosofare»: <sup>35</sup> pur riconoscendo al filosofo una certa attenzione per gli studi sul mondo indiano successivamente al lavoro di tesi, nondimeno egli ne mostra la sostanziale estraneità al dibattito indologico a lui coevo. <sup>36</sup> Su questa linea interpretativa, ma più drastico, è Giuseppe Colombo il quale nota che «nelle sue opere posteriori, quelle da lui stesso edite» Martinetti riserva soltanto «cenni fugaci, nulla più che esempi» <sup>37</sup> della cultura orientale, sconfessando in tal maniera l'invito a perseverare come indianista rivoltagli dopo la dissertazione di laurea da Passamonti.

Una testimonianza indiscutibile della continuità di tali interessi è nondimeno rappresentata dal corso di lezioni «sulla storia della filosofia indiana» <sup>38</sup> che Martinetti terrà nell'anno accademico 1920-1921 alla Regia Accademia Scientifico-Letteraria di Milano, ove era titolare della cattedra di Filosofia Teoretica, nelle quali egli spazia dal brahmanesimo alle scuole filosofiche ortodosse, dal jainismo al buddhismo, fornendo agli studenti un'introduzione alla sapienza indiana. <sup>39</sup> E non si possono senz'altro dimenticare nemmeno le lezioni tenute agli studenti del Liceo di Ivrea alcuni anni prima (1903-1904), delle quali si conservano alcuni appunti – <sup>40</sup> descritti da Emilio Agazzi –, e i numerosi richiami alla cultura orientale sparsi nelle sue opere successive.

È indubbio però che Martinetti non approfondirà più in maniera tanto specifica la speculazione indiana quanto nel testo pubblicato al ritorno da Lipsia, forse perché durante quel soggiorno di studio egli sarebbe venuto direttamente in contatto, senza più alcuna mediazione, con la filosofia tedesca che sentiva tanto nuova e feconda, e ad essa si sarebbe dedicato totalmente a scapito degli iniziali interessi indologici; o forse, più probabilmente, perché Martinetti, che polemizzerà contro coloro che non possiedono appieno una lingua per poter capire il pensiero di un autore – mi riferisco alla *Polemica contro le traduzioni dal tedesco* – <sup>41</sup> è consapevole del limite delle proprie conoscenze del sanscrito – che pure aveva studiato con Flechia –, un limite tale da non consentirgli che una lettura di *seconda mano* dei testi indiani. Ciò non gli impedirà, tuttavia, pur rinunciando a dedicarsi *accademica-*

35. Franci 1984, 480.

36. Va notato d'altra parte che, all'epoca, pochi nell'ambiente indologico conoscevano l'opera di Martinetti; ancora oggi, peraltro, fra gli indologi soltanto i più attenti alla storia della cultura italiana hanno nozione dell'interesse del filosofo canavesano per il pensiero indiano.

37. Colombo 2005, 121.

38. Cf. *L'insegnamento universitario*, per il quale si veda Rossi 1993, 351-369, in particolare la pagina 368.

39. Le cartelle ciclostilate delle lezioni sono state pubblicate – con un'interessante postfazione di Pinuccia Caracchi nella quale si evidenziano i limiti della lettura martinettiana del Sāṃkhya – con il titolo *La sapienza indiana* (Martinetti 1981).

40. Martinetti 1976, si veda in particolare il primo volume a p. xviii.

41. Martinetti 1931.



*mente* all'indologia, di continuare a leggerne, in traduzione, le opere che percepirà affini al proprio sentire.

Ed è proprio quest'affinità che rappresenta, a mio parere, la chiave d'interpretazione del rivolgersi, da parte di Martinetti, a forme di riflessione all'apparenza lontane dalla tradizione filosofica occidentale ma che svelano, diversamente, un *comune sentire*, una vicinanza non soltanto nelle tematiche ma più profonda, più radicale, di *animus*: Martinetti si dedica al Sāṃkhya non dal punto di vista del filologo o dell'erudito, bensì da quello del «filosofo e [... del] saggio»<sup>42</sup> che concepisce la filosofia non come astratta e gelida speculazione ma come un tentativo di risposta all'infelicità sostanziale dell'esistenza umana. L'universo quale teatro di tristi e insensate vicende e il pensiero come àncora di salvezza: è questo il fondo più intimo dell'interesse martinettiano per l'India.

Martinetti è profondamente convinto, e lo scrive, che «l'originalità della sapienza indiana non consiste nei metodi, ma nella scelta dei temi di riflessione», e crede che due siano i fondamentali insegnamenti per l'uomo occidentale: il primo, di natura pratica, mostra la vanità degli orgogli europei e indica la strada da percorrere nella vita quotidiana; il secondo, teoretico, rivela quanto la vera scienza non sia nell'esteriorità ma nell'intimo dell'uomo.<sup>43</sup>

La prossimità del discorso martinettiano alle tematiche sviluppate dalla riflessione indiana non è però ascrivibile soltanto a un generale sostrato di pessimismo esistenziale, ma anche, e soprattutto, alla specificità di alcuni aspetti propri della *Weltanschauung* del filosofo, i quali, in parte, sono già ravvisabili ne *Il sistema Sankhya*, in forma ovviamente prodromica. Tali aspetti, individuati da Vigorelli – che riprende il lavoro di Pastine – sono il razionalismo, il pessimismo (l'ateismo per Pastine) e il dualismo metafisico; a questi potrebbero aggiungersi inoltre il problema del rapporto uno-molteplice e la particolare concezione del saggio che emerge quale costante fin dai lavori giovanili.<sup>44</sup>

L'«interesse lungo e decennale»<sup>45</sup> e la «segreta affinità spirituale»<sup>46</sup> fra Martinetti e l'India portano a smentire, in quanto affrettate e non sufficientemente comprovate, le interpretazioni di coloro i quali ritengono «velleitaria la volontà del Martinetti di rinnovare l'Occidente con l'Oriente» e che sostengono per di più che il suo rivolgersi alla cultura indiana sia dovuto a «velleità esotistiche» e non sia stato «per convinzione»<sup>47</sup> negli studi indologici. L'interesse per la speculazione

42. Vigorelli 1998, 35-36.

43. Cf. Martinetti 1981, 18-20.

44. Cf. Vigorelli 1998, in particolare le pp. 36-41 e Pastine 1993, in particolare le pp. 475-481.

45. Pastine 1993, 467.

46. Vigorelli 1998, 36.

47. Colombo 2005, 222-224.

indiana del filosofo canavesano appare invece, come ho tentato di mostrare, tutt'altro che esotistico ma più profondo e permeante il suo intero itinerario speculativo.

Martinetti dunque, per concludere, si avvicina al Sāṃkhya dall'angolo di visuale della filosofia occidentale non col fine di affermarne la superiorità,<sup>48</sup> bensì con la convinzione che, lasciando parlare direttamente i sapienti indiani attraverso le loro opere, ci si possa legittimamente attendere un autentico arricchimento. Allo «schema bipolare che contrappone Occidente e Oriente» Martinetti oppone una «visione ecumenica della filosofia, fondata sulla certezza della sostanziale unità della riflessione umana»: il «dialogo, la conoscenza, il reciproco arricchimento sono sempre possibili», secondo Martinetti, «perché il fondamento di ogni riflessione filosofica, tanto in India come in Europa, resta sempre la ragione umana» e l'«unico cammino che sia dato all'uomo di percorrere» è proprio quello «tormentato e insidioso, dell'analisi razionale».<sup>49</sup>

La prima opera a stampa di Martinetti costituisce pertanto un notevole contributo agli studi indianistici, seppur – come notava Franci – sia stata spesso trascurata dagli stessi indologi pregiudizialmente restii ad analizzarla per la non sempre ineccepibile filologia e per la scarsa conoscenza delle fonti dirette che la contraddistinguono.<sup>50</sup> Ma *Il sistema Sankhya* è anche, e soprattutto, un interessante documento culturale, una testimonianza dell'apertura di alcune figure della cultura italiana, e più in generale europea, a tradizioni e forme di pensiero *altre*, un'apertura che si fa ricezione di queste riflessioni e che, attraverso la loro ricostruzione, quand'anche non puntuale, tenta di allontanarne ogni ciarlataneria, così come ogni uso ostentato e scorretto da parte dell'immaginario occidentale che già all'epoca, col mito romantico di un'India culla aurorale dell'umanità, ingenerava confusione e falsità.<sup>51</sup>

48. Per quanto le riflessioni di Martinetti non siano scevre da considerazioni sulla superiorità della cultura occidentale quantomeno rispetto all'India a lui coeva, si vedano per esempio gli accenni a Tagore nelle lettere che il filosofo spedisce – in occasione dell'organizzazione della visita del poeta bengalese a Milano – a Guido Cagnola tra il 24 agosto 1924 e il 1° febbraio 1925 (cf. Martinetti 2011, 25-31); tra queste si legga quanto il filosofo canavesano scrive il 1° febbraio: «credo che sia un'illusione attendersi molto dall'azione dell'India attuale. Essa è morta e ben morta, ha detto Tagore stesso. Essa agisce su di noi per il suo possente e ricco passato: ma è significativo il fatto che esso sia più vivo ed attivo per noi che non per l'India stessa. Vi sono, è vero, dei focolari di vita: ed uno di questi è l'istituzione di Tagore. Ma che cosa possono dare a noi, che non abbiamo già dalla nostra ricca e viva tradizione occidentale? Tagore è senza dubbio un grande poeta: ma ha detto egli a noi qualche cosa di nuovo? Io non lo credo» (ivi, 30).

49. Pastine 1993, 470-471.

50. Cf. Franci 1984, 482.

51. Cf. Martinetti 1981, 21.

## Riferimenti bibliografici

### *Opere di Piero Martinetti*

- Martinetti 1896 = P. Martinetti, *Il sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana*, Lattes, Torino 1896.
- Martinetti 1904 = P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica*, Clausen, Torino 1904.
- Martinetti 1931 = P. Martinetti, *Polemica contro le traduzioni dal tedesco*, «Rivista di filosofia» 2 (1931).
- Martinetti 1976 = P. Martinetti, *Appunti di storia delle religioni orientali, dettati agli allievi del Liceo di Ivrea nell'anno 1903-1904*, in Id., *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*, a c. di E. Agazzi, Edizioni di Comunità, Milano 1976, 2 voll.
- Martinetti 1981 = P. Martinetti, *La sapienza indiana*, a c. di P. Caracchi, Celuc, Milano 1981.
- Martinetti 2011 = P. Martinetti, *Lettere (1919-1942)*, a c. di P. G. Zunino, Olschki, Firenze 2011.

### *Bibliografia secondaria*

- Agazzi 2016 = E. Agazzi, *La filosofia di Piero Martinetti*, a c. di S. Mancini, A. Vigorelli e M. Zanantoni, Edizioni Unicopli, Milano 2016.
- Alessio 1964 = F. Alessio, *Martinettismo pavese*, in AA.VV., *Giornata martinettiana. 16 novembre 1963*, Edizioni di Filosofia ("Quaderni della Biblioteca filosofica di Torino", VII), Torino 1964, 43-49.
- Allievo 1898 = G. Allievo, *Il sistema Sankhya. Relazione alla R. Accademia delle Scienze di Torino (Premio Gautieri)*, Tipografia Fratelli Vassallo, Cuornè 1898, ora ristampato in P. Rossi (a c. di), *Piero Martinetti nel cinquantenario della morte*, «Rivista di filosofia» (fascicolo speciale) 84, 3 (1993), 347-350.
- Boccali 2010 = G. Boccali, «*Lettura Martinetti*». *Natura e spirito nella visione indiana*, «Rivista di filosofia» 101, 1 (2010), 3-22.

- Carchia 1981 = G. Carchia, *Nota introduttiva*, in P. Martinetti, *La sapienza indiana*, Celuc libri, Milano 1981, 7-10.
- Carlini 1954 = A. Carlini, *Pasquale D'Ercole*, in AA.VV., *La filosofia italiana fra ottocento e novecento*, Edizioni di Filosofia, Torino 1954, 79-84.
- Colombo 2005 = G. Colombo, *La filosofia come soteriologia. L'avventura spirituale e intellettuale di Piero Martinetti*, Vita e Pensiero, Milano 2005.
- D'Ercole 1891 = P. D'Ercole, *L'origine indiana del Pitagorismo secondo L. von Schroeder*, «Rivista italiana di filosofia» (1891).
- D'Ercole 1913 = P. D'Ercole, *La logica aristotelica, la logica kantiana ed hegeliana e la logica matematica con accenno alla logica indiana*, Stabilimento Grafico Emiliano, Reggio Emilia 1913.
- De Liguori 1993 = G. De Liguori, *La cultura filosofica nella Torino di fine Ottocento*, in P. Rossi (a c. di), *Piero Martinetti nel cinquantenario della morte*, «Rivista di filosofia» (fascicolo speciale) 84, 3 (1993).
- Del Noce 1964 = A. Del Noce, *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese*, in AA.VV., *Giornata martinettiana. 16 novembre 1963*, Edizioni di Filosofia ("Quaderni della Biblioteca filosofica di Torino", VII), Torino 1964, 63-94.
- Franci 1984 = G. R. Franci, *Piero Martinetti e Il Sistema Sankhya*, in U. Marazzi (a c. di), *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, vol. I, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1984, 465-485.
- Garbe 1894 = R. Garbe, *Die Samkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen*, Haessel, Leipzig 1894.
- Larson 1969 = G. J. Larson, *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of Its History and Meaning*, Motilal Banarsidass, Delhi 1969.
- Larson-Bhattacharya 2006 = G. J. Larson, R. S. Bhattacharya, *Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi 2006.
- Mazzantini 1963 = C. Mazzantini, *Piero Martinetti e l'oriente*, «Filosofia» 14, 4 (1963), 819-820.
- Passamonti 1897 = E. Passamonti, *Recensione de Il sistema Sankhya*, «Rivista italiana di filosofia» 12 (1897), 257-258.
- Pastine 1993 = D. Pastine, *Martinetti e la filosofia indiana*, in P. Rossi (a c. di), *Piero Martinetti nel cinquantenario della morte*, «Rivista di filosofia» (fascicolo speciale) 84, 3 (1993), 467-482.
- Pelissero 2015 = A. Pelissero, *Riflessioni sulla ricezione della filosofia indiana nel pensiero di Piero Martinetti*, relazione tenuta durante il Convegno Internazionale "Piero Martinetti filosofo europeo. Un ponte tra due culture", Chivasso 8-9 ottobre 2015.
- Rossi 1993 = P. Rossi (a c. di), *Piero Martinetti nel cinquantenario della morte*, «Rivista di filosofia» (fascicolo speciale) 84, 3 (1993).

- Rota 1997 = G. Rota, *Pasquale D'Ercole*, «Giornale critico della filosofia italiana» 76, 3 (1997), 397-423.
- Scalabrino Borsani 1975 = G. Scalabrino Borsani, *La filosofia indiana*, in M. Dal Pra (a c. di), *Storia della filosofia*, vol. I, Vallardi, Milano 1975.
- Torella 2008 = R. Torella, *Il pensiero dell'India. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2008.
- Tucci 1956 = G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Bari 1956.
- Verrecchia 1978 = A. Verrecchia, *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Einaudi, Torino 1978.
- Vigorelli 1998 = A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori, Milano 1998.



# Prospettive comparatistiche tra storia della filosofia ed estetica indiana<sup>1</sup>

Mimma Congedo  
Paola Maria Rossi

## Parte I. Prospettive storiche

Una riflessione sulla filosofia indiana impone una domanda ineludibile: è possibile utilizzare il termine “filosofia” al di fuori del contesto culturale occidentale e in particolare in quello del subcontinente indiano? Per rispondere a un simile quesito occorre soffermarsi sul concetto stesso di “filosofia”, termine di origine greca che, come è noto, significa ‘amore per la sapienza’: tale espressione è intrinsecamente associata all’indagine razionale, in quanto metodo ermeneutico ed epistemologico, e implica una tensione verso una rappresentazione sintetica del reale e una definizione del proprio oggetto di conoscenza. È con la tradizione aristotelica che si afferma una netta distinzione tra un sapere teoretico fine a se a stesso – dunque propriamente filosofico, e un sapere pratico e poietico, la cui finalità si trova rispettivamente nell’azione e nella produzione. In questo senso il sapere filosofico si contrappone anche al sapere religioso, in quanto fondato sulla ragione e non sulla rivelazione e la fede.

In tale ottica prende forma in Occidente una sorta di pregiudizio eurocentrico secondo il quale la filosofia, nata in Grecia, è appannaggio esclusivo della cultura occidentale. In particolare, il pensiero indiano non si potrebbe definire “filosofico” in quanto caratterizzato da una finalità pratico-soteriologica e strettamente vincolato a un contesto religioso di sapore mistico. Un simile giudizio sembra affermarsi già con Diogene Laerzio, che nella sua *Philosophon bion kai dogmaton synagogé* ([*Raccolta delle vite [e delle dottrine] dei filosofi*]) sottolinea: «E così la filosofia ebbe dai Greci il suo cominciamento: il suo stesso nome non ha nulla a vedere con una denominazione barbarica».<sup>2</sup> Sembra ad ogni modo che solo con Hegel

1. A Mimma Congedo si devono le seguenti sezioni di questo lavoro: *Parte I – Prospettive storiche*; *Parte II – Prospettive metodologiche*; Paola Maria Rossi è autrice della sezione *Parte III – Per una prassi filologico-comparativa applicata all’estetica indiana*. Quanto alle traduzioni dei testi qui citati, se non diversamente specificato, sono da attribuirsi a Paola M. Rossi; tuttavia, per i testi di Abhinavagupta si è profondamente debitori agli incomparabili lavori di Raniero Gnoli.

2. I.4: *Και ὡδε μὲν ἀφ’ Ἑλλήνων ἤρξε φιλοσοφία, ἥς καὶ αὐτὸ τὸ ὄνομα τὴν βάρβαρον ἀπέστραπται προσηγορίαν.*

(*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1825-26 – *Lezioni di storia della filosofia*) si stabilisca l'imprescindibile relazione tra filosofia e Occidente da un lato e tra misticismo religioso e Oriente dall'altro, come vuole almeno la vulgata del sistema filosofico hegeliano. In realtà la questione dei rapporti tra Hegel e l'Oriente è assai più complessa dell'immagine dominante che se ne è cristallizzata. Se da un lato è infatti vero che Hegel colloca il pensiero indiano in una dimensione aurorale, e dunque ai primi stadi di un'evoluzione che culmina nella filosofia hegeliana stessa, dall'altro lato è indubbio che, proprio collocandole agli albori di un tale percorso, Hegel riconosca alle forme del pensiero indiano uno *status* propriamente filosofico, riconoscendone pertanto la necessità.<sup>3</sup>

Non a caso la questione della “filosofia” indiana si ripropone nel corso del XIX secolo, quando il processo coloniale apre la strada a un confronto tra India ed Europa e a una prima divulgazione dei testi sanscriti. In effetti, nel 1785 Charles Wilkins pubblica la prima traduzione in una lingua europea della *Bhagavad-gītā*, e due anni dopo traduce la raccolta favolistica *Hitopadeśa*. Grazie a Sir William Jones, fondatore della Royal Asiatic Society e tra i primi a intravedere affinità linguistiche tra il sanscrito, il latino e il greco, nel 1789 compare la versione inglese dell'opera teatrale *Śakuntalā*, attribuita al grande poeta Kālidāsa, che suscita notevole entusiasmo in Goethe, Schiller e Herder. È proprio a partire dalle riflessioni di Herder, in particolare in *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit - Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1784-85 e 1791), che si fonda il mito romantico dell'India come *locus* della purezza primigenia, origine di tutte le lingue, le arti e le scienze.<sup>4</sup>

Risale inoltre al 1802 la traduzione latina della versione persiana delle *Upaniṣad* a cura di Anquetil-Duperron, il cui lavoro ha notevole risonanza e contribuisce in larga misura al diffondersi dell'interesse per gli studi sanscriti. Questi studi trovano riconoscimento accademico con l'istituzione della prima cattedra di sanscrito (College de France, 1814) e di indologia (Università di Bonn, 1818). Soltanto nel 1852 anche a Torino è istituita la prima cattedra italiana di sanscrito e letteratura indogermanica.

Sono quindi testi letterari e religiosi a condizionare il primo approccio occidentale, e soprattutto romantico, alla cultura indiana, contribuendo all'affermarsi di un'immagine esotica e misticggiante dell'India. L'unica eccezione in questo panorama sembra essere costituita da Henry Thomas Colebrooke, forse il primo a esplorare la specificità filosofica del pensiero indiano, come emerge peraltro dal suo saggio *On the Philosophy of the Hindus*, contenente i testi delle lezioni presentate

3. Su questi temi cf. Hulin 1979, Tola–Dragonetti 2002 e De Pretto 2010.

4. Sulla ricezione della cultura indiana nel contesto culturale romantico tedesco si veda Figueira 2002 e McGetchin–Park–SarDesai 2004; per Herder, in particolare Esleben 2003.



presso la Royal Asiatic Society dal 1823 al 1827.<sup>5</sup> Hegel stesso, nelle sue lezioni del 1825-26, attinge al lavoro di Colebrooke per inserire le riflessioni sul pensiero indiano nel contesto del proprio sistema filosofico.

Tuttavia, tra Ottocento e Novecento emerge un'attenzione specifica per la filosofia indiana: senza voler semplificare, è possibile delineare tre tendenze da parte degli studiosi. La prima si traduce in un atteggiamento entusiastico, ma ingenuo e privo di una reale rielaborazione critica, nei confronti della spiritualità indiana, di cui è esaltata la raffinatezza, l'antichità, la profonda saggezza. Esempari a tal proposito sono alcune affermazioni di Victor Cousin, che nella sua *Histoire generale de la philosophie* (1884), considera la civiltà e la filosofia indiana sorgente della sapienza umana; inoltre è nota la posizione estrema della Società teosofica, fondata da Madame Blavatsky nel 1875, che riconduce il pensiero indiano a matrici occulte; anche Henry Bergson non nasconde moti entusiastici nei confronti di quanto si apprende "sulle rive del Gange".<sup>6</sup> La seconda tendenza è quella rintracciabile in figure come Arthur Schopenhauer e Friederich Nietzsche, che si appropriano in maniera originale delle forme del pensiero filosofico indiano, integrandolo nella propria *Weltanschauung*. Non manca infine un filone di studi critici e filologici volti a indagare e a comprendere le fonti filosofiche sanscrite inquadrando nel loro contesto storico culturale: si pensi all'opera di Friederich Max Müller che nel 1899 dà alle stampe *The Six Systems of Indian Philosophy*, e a quella magistrale di Paul Deussen, che nel 1897 traduce direttamente dal sanscrito le *Upaniṣad* e nel 1899 pubblica la fondamentale *Philosophie der Upanishads*, tradotta in inglese nel 1906, a cura di A. S. Geden.<sup>7</sup> I pochi dati qui segnalati testimoniano non solo un approfondimento degli studi indologici, ma anche un sostanziale riconoscimento, per quanto talora non esplicito, delle implicazioni filosofiche del pensiero indiano.

A fronte di tale riscontro, risulta poco comprensibile il persistere del pregiudizio eurocentrico, proveniente dalla vulgata hegeliana, in filosofi del calibro di Edmund Husserl e Martin Heidegger. Nel suo *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (1936, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*), Husserl riafferma infatti il primato del modello aristotelico della filosofia, in quanto pura teoria e prodotto esclusivo dei Greci, giungendo a prospettare un processo di "europeizzazione" delle culture "altre", quale unico adeguato strumento di comprensione della propria identità. Ancora secondo Heidegger la

5. Sul ruolo di Colebrooke in merito all'introduzione del pensiero indiano in Occidente si veda Nicholson 2010, 125 ss. e Rocher–Rocher 2012, in particolare 131-178.

6. Si veda l'omaggio deputatogli dall'allievo Masson-Oursel 1941.

7. Ampia è la bibliografia in merito; si segnala in questa sede Halbfass 1988, 54-68 e Nicholson 2010.

filosofia è appannaggio dei Greci e dell'Europa, culla della metafisica, tratto distintivo dell'Occidente.

La *communis opinio* associa quindi alle speculazioni indiane un carattere pratico-soteriologico, essenzialmente religioso, rintracciandone il fondamento nella rivelazione dei *Veda*. Tuttavia, all'interno del variegato panorama del pensiero filosofico indiano è possibile individuare correnti ateistiche accanto a quelle teistiche: è il caso di quella materialista dei *cārvāka* e degli *ājīvika*, di quella dualista del *sāṃkhya* e, paradossalmente, di quella ermeneutico-ritualistica della *mīmāṃsā*.

Anche in merito alla questione della rivelazione, che stabilirebbe in modo vincolante l'autorità dei testi vedici, occorre rilevare in primo luogo che sul suolo indiano sono fiorite scuole di pensiero anche al di fuori dell'ambito brahmanico, a prescindere quindi dall'autorità vedica, come il buddhismo e il jainismo. Inoltre, nel medesimo contesto brahmanico, la cosiddetta autorità dei testi spesso funge unicamente da cornice del discorso filosofico, che si stratifica in più livelli interpretativi e dà adito a visioni spesso contrastanti tra loro, ma tutte egualmente legittime.

Esemplare a questo proposito è il modo in cui sono costruiti e tramandati i testi delle diverse tradizioni di pensiero: il nucleo è costituito dall'insegnamento, formulato in aforismi, detti *sūtra*, attribuiti al maestro in genere considerato il più autorevole ed antico esponente della scuola. A questi si accompagna una serie di commenti di discepoli che, in epoche successive, si dichiarano fedeli continuatori di quella specifica dottrina esposta nei *sūtra*. A fronte dell'indiscussa autorità dei *sūtra*, l'esigenza di spiegarli e di renderli intelligibili determina il proliferare di commenti e commenti ai commenti, che propongono di fatto interpretazioni anche divergenti. Ciascun commento appartiene a un genere preciso, come la *kārikā*, in brevi strofe, la *vr̥itti*, parafrasi del testo, il *vārttika*, un commento critico con glosse, il *bhāṣya*, il più ampio commentario, che comprende e rielabora *vārttika* precedenti.

Ne deriva una sorta di testo unico che incorpora molteplici strati, il più importante dei quali, dal punto di vista del dibattito filosofico, è in realtà il più periferico – il *vārttika* o il *bhāṣya*, ovvero quello che ripartendo dall'imprescindibile *sūtra* originario e dipanando i successivi commenti, li integra in una visione complessiva che, in una certa misura, modifica e ridetermina la dottrina. Gli strumenti adottati sono squisitamente filosofici: l'indagine critica e razionale, fondata sull'argomentazione, e la riflessione sui *pramāṇa*, i criteri di conoscenza.

A questa costruzione del testo si accompagna, come ulteriore dimostrazione dell'intrinseca natura dialogica e razionale del pensiero indiano, la pratica diffusa del dibattito filosofico in ambito indiano. Così come la stratificazione dei testi, la pratica del dibattito rappresenta una spinta propulsiva determinante dell'elaborazione del pensiero indiano, costantemente costretto a raffinarsi e perfezionarsi per dar prova della propria solidità.

Se l'implicito presupposto di una rappresentazione univocamente mistico-religiosa dell'India è la negazione della possibilità stessa di uno sviluppo del pensiero indiano, al contrario gli indologi hanno ormai delineato, anche attraverso lo studio dei diversi livelli testuali, la lunghissima tradizione di dibattito razionale che l'India ha conosciuto e ancora conosce, nata da una serie di tentativi sistematici di formulare visioni coerenti del mondo e di convalidarle e difenderle dagli attacchi delle scuole avversarie.<sup>8</sup>

Alla luce di queste considerazioni, le motivazioni del pregiudizio eurocentrico paiono decadere e la stessa questione terminologica, legata all'origine di "filosofia", risulta priva di fondamento. Del resto Diogene Laerzio, che sottolinea la genesi greca della denominazione "filosofia", apre la sua opera riferendo le opinioni di quanti ritengono che la filosofia stessa sia di derivazione barbara (I.1). Sebbene non esista né in sanscrito né in altre lingue indiane un perfetto equivalente di 'amore per la sapienza', non mancano espressioni per indicare concezioni e metodi che l'Occidente definirebbe filosofici.<sup>9</sup>

Il termine che forse meglio corrisponde a "filosofia", soprattutto per il valore che gli è stato attribuito in tempi recenti dai movimenti neoinduisti, è *darśana*, che deriva dalla radice *ḍṛś*, 'vedere', e significa per l'appunto 'visione'. Nella tradizione indiana è possibile individuare essenzialmente due accezioni di visione-*darśana*: la prima è riconducibile al concetto di "punto di vista, opinione, prospettiva", la seconda all'idea di "visione complessiva, sistema, dottrina", in particolare, questa seconda accezione può acquisire il valore assoluto di "unica dottrina e via di liberazione". Veicolo di un ulteriore portato filosofico è il termine *ānvīkṣikī*, aggettivo femminile derivato dalla radice sanscrita *anu-īkṣ*, 'speculare, seguire con lo sguardo', attestato come attributo del sostantivo *vidyā* 'scienza' nell'*Arthasāstra* di Kautilya (IV-III a.C. ca.), dove si afferma:

La [scienza denominata *ānvīkṣikī*] è di aiuto al mondo investigando (*anvīkṣamāṇā*) attraverso argomentazioni razionali (*hetu*) su quanto è giusto o ingiusto nei *Veda*, utile o inutile nelle attività economiche, corretto o scorretto nell'arte del governo, e su quello che è punto di forza o di debolezza di tali scienze [...].<sup>10</sup>

Si tratta quindi della scienza critica e argomentativa per eccellenza; anche per *ānvīkṣikī* accanto a tale significato generale, se ne individua un secondo più specifico, quello di sistema logico che comprova l'autorità dei *Veda* e in questo senso sinonimi-

8. Sulla questione si veda, tra gli altri, Bronkhorst 2001b, in particolare 6-48 e 195-221.

9. Esemplare del dialogo interculturale tra India e Grecia proprio in quanto a "indagine razionale" è anche Bronkhorst 2002.

10. *AŚ* 1.2.11: *dharmādharmau trayyām arthānarthau vārttāyām nayānayaū daṇḍanīyām balābale ca etāsām hetubhir anvīkṣamāṇā lokasya upakaroti [...]* //

mo del *darśana* ortodosso del *nyāya*. Del resto, ampia è la gamma di denominazioni affini a *darśana* che rimandano alla “visione” e alla “esposizione discorsiva” come strumento di disamina, indagine critica e confronto.<sup>11</sup>

Per concludere questo primo *excursus* sul problema dell’approccio filosofico indiano, si può osservare che rigettare la possibilità stessa di una filosofia in India comporterebbe da un lato l’analogo rifiuto di intere correnti – si pensi alla Scolastica - del percorso filosofico dell’Occidente, in sé assai disomogeneo; e implicherebbe dall’altro la negazione dell’autentico presupposto della filosofia occidentale: quel “dialogo” che la caratterizza fin dalle origini. Con questo, non si intende assimilare *tout court* il pensiero indiano alle categorie occidentali, che qui si configurano solo come intermediarie per accedere alla materia, peraltro da riconoscere in tutta la sua specificità. In effetti, se il dialogo presuppone una “alterità”, questa è da porsi come interlocutore paritetico nella dialettica del confronto dialogico.

## *Parte II. Prospettive metodologiche*

Appare dunque evidente che questo tipo di discorso sia intrinsecamente comparatistico e può pertanto rappresentare il punto di partenza per una riflessione sulla filosofia comparata, come tentativo specifico di istituire un confronto inter-culturale tra filosofie diverse, utilizzando dunque fonti differenti per lingua, contesto culturale e filosofico-religioso di appartenenza. L’incontro tra filosofia occidentale e filosofia indiana si pone infatti inevitabilmente come confronto fra tradizioni lontane tra loro dal punto di vista spaziale, cronologico, contestuale. In questa prospettiva, sorgono inevitabilmente problemi di carattere metodologico (come stabilire il confronto? È realmente possibile stabilirlo? Quali strumenti occorre usare?), e di opportunità (tale confronto è auspicabile?).

Nella pratica della filosofia comparata e nella riflessione su di essa è forse possibile riconoscere quattro atteggiamenti ed esiti prevalenti che corrispondono a diversi approcci alla materia.<sup>12</sup>

In primo luogo è possibile individuare un atteggiamento riduzionista: l’identificazione univoca con la propria civiltà, considerata normativa nello studio delle altre, le “riduce” così a uno schema di comprensione pre-definito, il quale dà luogo a una “descrizione pura” della tradizione altra in relazione alla propria, presupponendo che costruisca domande e risposte esattamente nello stesso modo, o peggio a una “dichiarazione della superiorità” della propria tradizione su ogni altra.

11. Per la terminologia filosofica si veda Halbfass 1988, 262-286.

12. Su queste considerazioni e la terminologia adottata, cfr. Pasqualotto 2003 e Nussbaum 2006. Utili anche le osservazioni di Chiricosta 2013.

In quest'ottica si può inquadrare l'opera di Hegel, come delineata nella Parte I di questo lavoro. Un secondo tipo di atteggiamento è riconducibile a una fascinazione esotica, che si traduce in una completa alienazione di sé, della propria cultura nella cultura altra: si possono annoverare celebri esempi, quali la stessa Madame Blavatsky e della Società teosofica sopra richiamata. Un ulteriore filone particolarmente prolifico è poi quello del perennialismo, ossia la tendenza a non cogliere la specificità e l'evolversi delle diverse tradizioni, riconducendole a un unico schema interpretativo pre-costituito, ritenuto anteriore logicamente e cronologicamente alle singole manifestazioni delle diverse culture e, comunque, sempre valido e sempre soggiacente ad esse. Sono note a questo proposito le figure e le opere di Aldous Huxley, René Guénon, e Ananda Kentish Coomaraswamy, solo per citarne alcuni. Infine, è possibile identificare un atteggiamento che sostiene l'incommensurabilità delle tradizioni culturali: si nega la possibilità stessa di istituire un confronto tra le culture, in quanto considerate totalmente prive di un terreno comune. Sono riconducibili a questo atteggiamento le riflessioni di certa filosofia, come dimostrano le considerazioni proposte su Husserl e Heidegger nella Parte I di questo lavoro.

A conclusione di tali riflessioni, risultano utili in tal senso le considerazioni di Pasqualotto sulla filosofia come comparazione, dicitura certamente da preferirsi a filosofia comparata, in quanto illumina il carattere essenzialmente ed eminentemente comparativo di ogni prassi filosofica. In quest'ottica, il soggetto è direttamente coinvolto nella prassi comparativa; non si muove né con pretese di neutralità né da una prospettiva culturale avvertita come egemone, ma procede nella ricerca filosofica consapevole di essere attivamente coinvolto nella costruzione del discorso comparativo in una posizione dinamica con i termini della comparazione con cui ha a che fare, i quali non sono antecedenti al soggetto che la opera, così come questi non è antecedente ad essi, ma appartengono a un unico «campo problematico, determinato dalla loro interazione».<sup>13</sup> È proprio la comparazione tra tradizioni assai diverse consente di mettere in luce il carattere intrinsecamente comparativo di ogni filosofia: la comparazione filosofica ritorna sul soggetto stesso che la opera, il quale investe con le sue domande gli oggetti della propria comparazione e al tempo stesso è investito da tali oggetti. Tale meccanismo conduce inevitabilmente a un confronto profondo con la propria stessa cultura, di cui possono essere rimessi in discussione e ridefiniti gli stessi presupposti. In tale prospettiva è interessante il riferimento alla formulazione della «filosofia imparativa» di Raimon Panikkar, propria di chi «apprende da altre [culture] e valuta queste criticamente a partire dal proprio punto di vista».<sup>14</sup>

13. Cf. Pasqualotto 2002.

14. Panikkar 1997, XXX.

Se traiamo tutte le conseguenze di un simile discorso, l'inter-cultura appare come essenza e fondamento della costruzione di ogni cultura. Se valutiamo attentamente la critica comune che viene posta alla filosofia comparata in relazione all'incommensurabilità fra tradizioni diverse, non possiamo negare che tale incommensurabilità esista anche all'interno di una stessa tradizione. Sintetizzando e semplificando all'estremo la questione: come può un pensatore del XXI secolo porsi realmente in relazione con uno del V a.C.? Che cosa possono realmente condividere culturalmente?

Le posizioni fin qui richiamate non possono che far emergere queste tensioni, che non appartengono solo al campo della cosiddetta filosofia comparata ma, come si va delineando, al campo della filosofia in sé, e in generale alla epistemologia. All'interno di questo quadro di riferimento restano da approfondire i termini metodologici entro i quali la comparazione tra tradizioni e saperi diversi fra loro può risultare davvero proficua.

A tal proposito, nell'ambito della teologia comparata Francis Clooney propone interessanti osservazioni che si possono mutuare e applicare al campo propriamente filosofico.<sup>15</sup> In particolare, un primo strumento metodologico consiste nel circoscrivere l'analisi a un aspetto specifico delle tradizioni messe a confronto fra loro, al fine di evitare generalizzazioni, e istituendo pertanto specifiche connessioni. Questo accorgimento metodologico, apparentemente innocuo, se utilizzato costantemente contribuirebbe a smontare l'immagine riduzionistica di un Occidente contrapposto a un Oriente, spesso ancora invalsa nonostante le riflessioni di figure come Edward Said e tutto il filone degli studi post-coloniali. Se osserviamo la realtà filosofica non possiamo che constatare la presenza di più orienti e più occidenti, i quali nella loro dinamicità possono essere messi fruttuosamente in relazione e comparati tra loro. Un'ulteriore utile indicazione metodologica impone di non focalizzare l'attenzione soltanto sulle affinità, ma di mettere in luce anche le differenze e la loro articolazione talvolta irriducibile tra ambiti culturali differenti. Anche questo accorgimento, apparentemente scontato, permetterebbe non solo di decostruire l'immagine monolitica di un Oriente e un Occidente alternativamente osservati nella loro alterità o nella loro coincidenza, ma anche il rischio riduzionistico di appiattare tra loro categorie non propriamente analoghe, generando sovrapposizioni indebite e fraintendimenti. Tale riconoscimento delle differenze risulta interessante anche in relazione agli aspetti filologici della prassi comparativa, rispetto ai quali l'ambito dell'estetica risulta un campo privilegiato di osservazione, dove prendono forma concreta le brevi indicazioni metodologiche qui delineate.

15. Clooney 2002.

*Parte III. Per una prassi filologico-comparativa applicata all'estetica indiana*

Nella comparazione tra culture diverse, un ruolo privilegiato spetta agli studi storico-filologici, per quanto il metodo d'impronta storicista tradizionalmente diffidi dell'approccio comparativo. Da una parte, è il rigoroso lavoro filologico-testuale applicato alle opere delle scuole di pensiero indiane, in particolare alla loro stratificazione esegetico-commentariale, a rilevarne la vertiginosa complessità: alle istanze metafisiche si correlano molteplici e articolate categorizzazioni del reale, fondate su raffinate speculazioni di carattere logico-epistemologico, frutto dei medesimi dibattiti sapienziali a cui si deve la fondazione della stessa ermeneutica testuale indiana. Nondimeno, una tale smisurata e a tratti insondabile complessità può provocare una sorta di smarrimento conoscitivo, che rischia di precludere l'approccio comparativo: è facile approdare a una forma di "differenza radicale", per la quale ogni sforzo di traducibilità e dunque di confronto dia-logico sia percepito come impraticabile; il singolo fenomeno rimane circoscritto nella propria specificità diacronica e diatopica, non equiparabile a forme culturali altre, tanto che anche la traduzione linguistica può risultare impraticabile. Eppure, è proprio la tensione ermeneutica il fondamento stesso di ogni realtà culturale: mosaico risultante da interazioni, connessioni, processi dialettici di molteplici tasselli, un fenomeno culturale non si esaurisce in uno sterile "monologismo", ma si dà in un orizzonte poliedrico di saperi, si "dis-piega" nella prassi comparativa. Così nell'interpretare un testo: qui accade qualcosa di simile a ciò che Pasqualotto descrive in relazione alla pratica comparativa. Il soggetto, in questo caso colui che interpreta, è investito dalle istanze poste dal testo-oggetto di interpretazione: nella pratica ermeneutica come tale si opera una forma di "decostruzione" e "dis-piegamento" sia del testo-oggetto, sia del soggetto-interprete, sia della lingua, veicolo di "com-misurazione" culturale. Quindi, paradossalmente, proprio la consapevolezza della complessità dei fenomeni culturali di cui il metodo storico-filologico ci fa carico, predisponendoci a un'indagine trasversale e pluridimensionale, è il punto di partenza più proficuo per una prassi comparativa. Altrettanto paradossalmente, proprio dove sembra più immediata una convergenza concettuale, per via di coincidenze di sfere semantiche, e quindi all'opposto si rischia di cadere in facili stereotipi comparativi (es. misticismo indiano e misticismo cristiano), lì si dà la necessità di indagare la differenza e quel resto di intraducibilità che consenta di mantenere viva la tensione "metaforica" linguistico-culturale.

Uno degli ambiti di confronto più proficui, proprio perché si colloca già di per sé in uno *specimen* trasversale, è l'estetica: così un insospettabile Giorgio Agamben nel suo studio pubblicato nel vol. 6 della *Enciclopedia Einaudi* (1979), intitolato

*Gusto*,<sup>16</sup> dopo aver individuato nella scissione platonica tra sensibile e intellegibile la matrice di quella esperienza estetica sintetizzabile nella definizione kantiana del gusto come «interferenza di sapere e piacere» (*Critica del giudizio*, 1790) – situandosi il giudizio di gusto tra l’universalità del logico e l’assoluta relatività della sensazione –, concludeva citando un passo del *Sāhityadarpaṇa* o ‘Specchio della composizione letteraria’, celebre trattato di poetica indiana risalente al XIV sec., attribuito al dotto Viśvanātha. Qui si afferma che elemento caratterizzante della letteratura d’arte è il *rasa*, (*vākyaṃ rasātmakam kāvyam* 1.3), termine sanscrito tradotto convenzionalmente come ‘gusto, sapore’, e per traslato ‘fruizione estetica’;

consiste in consapevolezza mentale (*cit*), beatitudine (*ānanda*) e luce auto-risplendente (*sva-prakāśa*), un tutto indivisibile (*akhaṇḍa*), svuotato del contatto diretto con altri oggetti della percezione, fratello uterino del dolce assaporamento del *brahman* (*brahmāsvādasahodara*), dotato delle funzioni vitali in qualità di folgorante godimento (*camatkāra*) oltremondano (*lokottara*).<sup>17</sup>

Il *rasa* del *Sāhityadarpaṇa* comporta la perfetta condizione di integrità (*abhinnavā*), o pienezza indifferenziata, connaturata alla realtà superiore a quella convenzionale: in un’esperienza di rapimento estatico-gustativo (*camatkāra*), si può attingere all’assoluto-*brahman*, il cui assaporamento (*brahmāsvāda*) è della medesima natura (‘fratello uterino’ - *sahodara*) di quello estetico (*rasāsvāda*). Secondo Pollock (2016, 261 ss.), tale nozione di *rasa* si colloca nell’alveo di una tendenza alla vedāntizzazione, in particolare di matrice advaita, già attiva almeno dal IX sec., che raggiunge il culmine nel XVI sec., in particolare nell’opera di Viśvanāthadeva,<sup>18</sup> con l’assunzione della piena identità di *rasa* e *brahman*, a partire dalla celeberrima citazione della *Tāittirīya-Upaniṣad* (2.7.2) *raso vai saḥ*. Secondo il monismo di matrice śāṅkariana il *rasa* non si limita ad essere una fruizione estetica, ma un’esperienza trascendentale, in cui il fenomenico molteplice svanisce in quanto mera parvenza illusoria, e l’unica realtà intellegibile si staglia immota e auto-illuminantesi come Sé assoluto. In questa prospettiva, il termine *rasa* è preferibilmente tradotto come ‘essenza’, implicando un principio ultimo spirituale.

16. Ripubblicato per Quodlibet edizioni, Macerata 2015.

17. *SD* III. 2-3ab: *akhaṇḍa-svaparakāśānanda-cin-mayaḥ / vedyāntara-sparśa-sūnyo brahmāsvāda-sahodaraḥ // lokottara-camatkāra-prāṇaḥ* [...] // Il passo è citato in Gnoli 1968<sup>2</sup>, 47; A. K. Coomaraswamy lo aveva già riportato in *The Transformation of Nature in Art* (1934, 48 ss.), opera ora tradotta in italiano in *La trasfigurazione della natura nell’arte*, a c. di G. Marchianò, Abscondita edizioni, Milano 2015 (si veda il passo a p. 46). Tuttavia, Agamben si avvale della versione italiana tratta dall’opera di R. Daumal, *I poteri della parola*, a c. di C. Rugafiori, Adelphi, Milano, 1968, 165.

18. Pollock 2016, 310 ss.



Contemporaneamente al processo di vedāntizzazione in chiave monista, la nozione di esperienza estetica espressa dal termine *rasa* si arricchì della coloritura devozionale, in particolare di matrice vaiṣṇava: il *rasa* fu concepito come un'esperienza mistica, tramite cui il devoto può attingere la perfetta unione con il divino, in virtù del passo della *Bhagavadgītā* in cui Kṛṣṇa afferma *raso 'ham apsu* 'io [sono] il sapore nelle acque' (7.8).<sup>19</sup>

Ne consegue una concezione estetica fondata su premesse metafisiche e religiose, con finalità soteriologiche: la stessa opera d'arte è considerata espressione di una realtà superiore, intesa o come spirito assoluto che prescinde dal fenomenico, o come entità divina di cui l'universo empirico è manifestazione; l'artista è tale solo se vi attinge attraverso pratiche yogico-meditative. È questa la linea interpretativa dell'arte indiana che diviene dominante proprio in concomitanza con lo sviluppo dell'Orientalismo, portato del colonialismo culturale, e con le istanze identitarie neo-hinduiste, della prima metà del Novecento: tra gli esponenti principali si annoverano Ernest Binfield Havell (1861-1934), Ananda Kentish Coomaraswamy (1877-1947), e Heinrich Zimmer (1890-1943), che influenzarono gli studi successivi tanto che si giunse a delineare un'arte *advaita* (Dehejia 1996) o una «Metaphysical School» (Chari 2002), nonché una concezione simbolica e mistica dell'arte,<sup>20</sup> fondamento della stessa opera di René Daumal, a cui si rifa G. Agamben nel citare il *Sābhityadarpana*. Anche i primi studi di estetica comparativa di E. Deutsch e di G. Marchianò<sup>21</sup> furono influenzati da tale linea interpretativa: ancora oggi è questa che tende a prevalere nell'ottica di quel dualismo occidentale che pone come proprio orizzonte di senso una alterità antinomica come tale; tuttavia, non mancano alcune voci critiche e una più attenta contestualizzazione storico-culturale.<sup>22</sup>

Ora, in una prassi comparativa corretta, occorre superare tali dicotomie stereotipate, proprio ricostruendo il contesto storico-culturale di riferimento: il *Sābhityadarpana* da cui è tratta quella citazione così significativa in una prospettiva cosiddetta "occidentale", rappresenta una delle innumerevoli rielaborazioni della concezione estetica indiana più antica, nota come «*rasa theory*» o 'teoria del gusto/sapore'. Proprio la "coincidenza" terminologica suggerisce un'immediata

19. Tale processo di teologizzazione si completa nel XVI sec. con l'opera di Rūpa Gosvāmin: si veda Pollock 2016, 300 ss.

20. Per una sintesi si veda, tra altri, Buttitta 2008.

21. Si vedano ad esempio Deutsch 1975; G. Marchianò, *La parola e la forma*, Bari, 1977; e ancora *East and West in Aesthetics*, ed. by G. Marchianò, Ist. Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1997.

22. Sulla linea interpretativa tradizionale si colloca ad esempio il contributo di Bussagli 1980-1981, e più recentemente Voss Roberts 2014; per una posizione più critica, significativa è l'opera di V. K. Chari (1990); importante per la ricostruzione storico-culturale è il contributo di E. Gerow (1999). Tra gli studi più recenti che rendono conto della complessità filosofica dell'estetica indiana, si vedano, Chakrabarti 2016, e gli importanti contributi di G. Marchianò e R. Wilkinson in Sasaki 2010.

occasione comparativa: in effetti, anche Agamben riconosce nella nozione di *rasa* un ideale sapienziale, poiché lì «piacere e conoscenza si uniscono», costituendo il superamento del paradosso gustativo fondante l'estetica occidentale.<sup>23</sup>

Qui il rischio di quello «sciovinismo descrittivo», paventato dalla Nussbaum (2006, 131), è evidente: il lessico “gustativo” (*rasa, āsvād-*) su cui il trattato indiano fonda la nozione di esperienza estetica, fa sì che spontaneamente la riconduciamo a una categoria a noi familiare, quella di gusto, per l'appunto, misconoscendone le differenze.<sup>24</sup> All'opposto, conferendo all'esperienza estetica il carattere mistico-e statico di matrice vedāntica e bhaktica, si è indotti a considerare questo, insieme alla finalità soteriologica, come il tratto specifico ed esclusivo della cultura indiana: è questa la linea interpretativa consueta nella prospettiva dicotomica occidentale. Così anche la concezione estetica si connota come ennesimo esempio di quella spiritualità idealmente “orientale”, che caratterizza la nostra stessa esigenza di alterità. Tuttavia, quella del *Sāhityadarpana*, citata da Agamben, è una riflessione estetica che si colloca in una storia culturale assai complessa, che trova una tappa fondamentale della sua declinazione nel ricco e variegato scenario del Kashmir medievale, e in particolare nell'opera di Abhinavagupta, il celeberrimo filosofo del monismo śaiva kashmīro del XI sec.: nell'*Abhinavabhārati*, muovendo dal confronto delle teorie dei precedenti maestri,<sup>25</sup> elabora una concezione estetica, che si pone come snodo fondamentale per le riflessioni estetiche successive.

Questa è sintetizzata nella seguente formulazione:<sup>26</sup>

Con ciò l'aforisma si interpreta così: il *rasa*, che per tale motivo è afferente al medesimo ambito sensoriale della sensazione gustativa (*rasanā*), ossia poiché a partire dalla congiunzione di emozioni determinanti, conseguenti e transitorie si produce una sensazione gustativa (*rasanā*), è un oggetto della realtà al di là dell'ordinario.

Secondo Abhinavagupta tale è l'interpretazione della celeberrima definizione di *rasa* riportata nel *sūtra* «L'insorgere del *rasa* si ha a partire dalla congiunzione di emozioni determinanti, conseguenti e transitorie»,<sup>27</sup> inserito nel *rasādhyāya* o se-

23. Si veda la conclusione del contributo sopra citato (Agamben 2015, 58).

24. Anche Umberto Eco, in un suo intervento tenuto a Pondicherry, dal titolo *The Concept of Knowledge in Aesthetics*, in occasione de The Second International Congress on the Reciprocal Knowledge (Goa-Pondicherry-Delhi, 17th-24th October 2005), a conclusione di una breve sinossi relativa ai termini *gusto* e *rasa* tra cultura europea e indiana, esorta alla cautela di fronte alle coincidenze terminologiche e alle facili sinonimie, ed invita ad usare la pratica comparativa anche per sottolineare le differenze, ovvero lo specifico culturale.

25. Si veda Masson-Patwardhan 1970, I, 5-14

26. *ABh* I.279: *tena vibhāvādisaṃyogād rasanā yato nisṭadyate tatas tathāvidharasanāgocarō lokottaro 'rtho rasa iti tātparyam sūtrasya /*

27. *NŚ* VI.31: *vibhāvānubhāvavyabhicārisaṃyogād rasaniṣṭatib /*

sta sezione del *Nāṭyaśāstra*, il trattato dell'arte teatrale attribuito al saggio Bharata, la cui compilazione è convenzionalmente assegnata almeno ai primi secoli dell'era volgare (II-III sec. ca.), e si considera definitivamente conclusa intorno al VI sec.<sup>28</sup> Come è noto, in quest'opera il termine *rasa* assume un significato specifico, indicando l'elemento peculiare (*viśeṣa*) all'arte drammatica: si tratta del 'gusto' o 'sentimento' in quanto assaporamento emotivo,<sup>29</sup> derivato dalla concomitanza dei diversi stati emotivi prodotti dalle *performance* teatrali.

Qui si collocano le fondamenta della teoria stessa dei *rasa*, ma la concezione propriamente estetica a cui si riferisce il *Sāhityadarpana*, per la quale il *rasa* come 'sentimento estetico' è fruizione estendibile a qualsiasi opera letteraria (*kāvya*), al di là dello specifico teatrale, e nella sua declinazione monista śankariana sarà potenzialmente applicabile a ogni forma d'arte, in quanto simbolo della fruizione dell'assoluto-*brahman*, è il risultato di quella tensione ermeneutica di cui si ritrova traccia nella letteratura esegetica del *Nāṭyaśāstra* stesso, almeno a partire dall'VIII sec., proprio nel contesto culturale kashmiro: l'*Abhinavabhāratī* di Abhinavagupta, come commentario dell'opera di Bharata, è uno dei principali esempi di tale pratica sapienziale che presuppone un complesso scenario culturale<sup>30</sup> e un confronto dialettico tra scuole di pensiero non esclusivamente moniste.<sup>31</sup>

Secondo Abhinavagupta, infatti, l'esperienza estetica,<sup>32</sup> espressa dal termine *rasa*, è intesa come "assaporamento" in quanto totale appagamento (*rasāsvāda*), svincolato dagli ordinari fenomeni empirici e dalle condizioni individuali contingenti; temporanea sospensione impersonale, pertinente a una realtà al di là dell'ordinario (*lokottara*), è omologa - ma non identica - da una parte all'esperienza sensoriale gustativa della esperienza ordinaria (*rasanā*), dall'altra all'assaporamento del *brahman* supremo (*brahmāsvāda*) propria della condizione degli *yogin*. Come esperienza di "assaporamento" può condividere sinonimicamente con l'esperienza sensoriale ordinaria il termine *rasanā*, come si è visto nella definizione sopracitata, e tuttavia in *ABh* I. 279 si precisa:

Questa sensazione gustativa (*rasanā*) si distingue dalla sensazione degli stati emotivi (come piacevolezza, ecc.), risultante dagli strumenti conoscitivi ordinari (*lau-*

28. Sulla questione si veda tra gli altri Bansat-Boudon 1992, 37-38.

29. Si veda il contributo di Boccali 2007.

30. Si veda in proposito il recente volume a cura di E. Franco e I. Ratié (2016).

31. Molteplici sono gli ambiti teorici di confronto per la scuola filosofica Pratyabhijñā con altri sistemi filosofici indiani (Ratié 2011, 35 ss.), ma uno dei più proficui fu con quello logico-epistemologico buddhista, in particolare *vajñānavāda* (Torella 1992); per le teorie linguistiche, fondamentale fu l'apporto della scuola Mīmāṃsā (Pollock 2010) e del grammatico Bhartṛhari (Torella 2009).

32. Si vedano Gnoli 1968; Masson-Patwardhan 1969; 1970; Gerow 1994; sintesi pregevoli si trovano in Cuneo 2006, e Fernández Gomez 2009.

*kika-pramāṇa*) (come percezione diretta, inferenza, parola rivelata, analogia, ecc.), e allo stesso modo [si distingue] dalla distaccata consapevolezza degli stati di coscienza altrui, che sorge come percezione diretta propria degli *yogin*, e [si distingue] dalla esperienza (*anubhava*) della omogeneità (*ekaghana*) propria della beatitudine in sé, che pertiene agli *yogin* supremi, purificata e svuotata dalle affezioni proprie della realtà empirica (*sakala*).<sup>33</sup>

Tale concezione estetica si colloca perciò in un alveo monista, ma lo scarto posto dalla relazione omologica e non d'identità ontologica tra *rasāsvāda* e *brahmāsvāda*<sup>34</sup> può offrire spunti di riflessione sulla pratica comparativa stessa: lo sforzo ermeneutico di Abhinavagupta si prefigura come paradigma di una modalità di pensare la differenza, implicando anche un'epistemologia della differenza.<sup>35</sup>

Infatti, l'assaporamento del *rasa* segna il passaggio dalla realtà ordinaria, e come tale rispondente ai parametri conoscitivi ordinari, a partire dalla diretta percezione sensoriale (*pratyakṣa*), a una realtà 'in'-ordinaria (*a-laukika*), attingibile solo in quanto esperienza conoscitiva come tale: un 'ri-conoscimento', appunto, *praty-abhijñā*; la prima si caratterizza per una varietà fenomenica che implica una molteplicità di enti oggettivamente e individualmente differenziati, ma cognitivamente inconsapevoli, la seconda consiste nel puro omogeneo fluire dell'esistenza come Auto-cosciente o completa Coscienza in sé (*sva-samvedana*); è nella dinamica "riflessione" di tale Coscienza in sé che il livello di realtà ordinario si svela inerte e si riassorbe nel 'riconoscimento' del Sé indifferenziato. L'esperienza estetica è quindi un'esperienza cognitiva, ma epistemologicamente sfuggente, schermo bidimensionale e della molteplicità empirica e della omogeneità indifferenziata: trasversale alla percezione diretta e indiretta del fenomenico, ugualmente irrelata alla realtà individuale del soggetto conoscitivo e alla realtà oggettiva del conoscibile, afferente a molteplici livelli espressi e inespressi del reale. Una tale esperienza cognitiva trova il suo ambito d'elezione proprio nel *nāṭya*, il teatro: il suo statuto ontologico è di per sé ambiguo, una "meta"-realtà sospesa tra finzione scenica e azione reale;<sup>36</sup> per lo stesso Abhinavagupta il teatro è tale «a partire dal fatto che reale e non-reale, ben noti nella condizione ordinaria, si caratterizzano diversamente» (*lokaprasi-*

33. *ABh* I 179 ad *NŚ* VI 31: *sā [rasanā] ca pratyakṣānumāṅgamopamānādīlaukikapramāṇa-janitaratyādyavabodhatas tathā yogipratyakṣajanitātasthāparasamvittijñānāt sakalavaiśayikoparāgāśūnyaśuddhāparayogigatasvānandaikaghanānubhavāc ca viśisyate* /. Per il significato di *ekaghana* inteso come 'compatto, omogeneo, senza interferenze di ostacoli' si veda Gnoli 1968<sup>3</sup>, 58; in merito allo *yogipratyakṣa*, si veda Torella 2008.

34. Sulla questione si vedano Masson-Patwardhan 1969, 162-164; Larson 1976; Bäumer 1997, 341-349.

35. Sullo statuto di "alterità" nella scuola kashmira Pratyabhijñā, si veda Ratié 2007, in particolare 336-354.

36. In merito si veda Bansat-Boudon 2012, in particolare 224-225.

*ddhasatyāsatyavilakṣaṇatvāt*):<sup>37</sup> in effetti lo “spettatore” come tale si rapporta allo “spettacolo” teatrale consapevolmente partecipe della illusione scenica.

Dunque lo spettacolo teatrale, nel suo duplice statuto di esperienza ordinaria e “para”-ordinaria, prefigura la suprema esperienza della pura Auto-coscienza o Sé indifferenziato: questa si realizza nel superamento del dualismo “Io / Altro”, e in genere della logica binaria fondata sull’antinomia “immanente / trascendente”. Infatti, diversamente dalla soluzione śankariana che considera la realtà empirica mera illusione (*māyā*) e come tale non-essere da cui l’essenza “assoluta” prescinde, il principio monista śaiva kashmiro per disvelarsi come tale presuppone la molteplice manifestazione sensibile stessa: il totalmente trascendente si costituisce di un tutto ‘differenziato’ (*viśva-maya*), quindi paradossalmente il Sé indifferenziato comprende e sublima sia la pura soggettività, sia la pura oggettività.<sup>38</sup>

Davvero arduo è rendere linguisticamente il concetto di assoluto della scuola kashmira:<sup>39</sup> attraverso un lessico filosofico a noi noto si rischia di evocare delle categorie non proprio corrispondenti a quelle di Abhinavagupta, ma è lo stesso maestro kashmiro a sottoporre la lingua sanscrita a uno strenuo sforzo espressivo per rendere quello scarto concettuale tra il dicibile, condizione linguistica ordinaria che accede solo a una conoscenza parziale, e l’indicibile, suprema realtà del Sé indifferenziato, che si esplica nel puro atto conoscitivo. Se lo spettacolo teatrale, come “meta”-realtà, rappresenta tale condizione ibrida e paradossale, è il termine *rasa* il segno linguistico della tensione ermeneutico-conoscitiva per la quale una convenzionale dicibilità è “tra”-slata fino al limite di espressività, arrivando a implicare una sfera conoscitiva che esula l’ordinario. Etimologicamente nome radicale derivato dalla radice I.E. \**h<sub>1</sub>érs-* / \**h<sub>1</sub>rs-* ‘fluire’,<sup>40</sup> trova nell’area indo-aria, e in particolare indiana, uno specifico semantico, connesso al carattere di fluidità (*liquido*, *succo*) della sfera corporea, indicando sia la facoltà sensoriale soggettiva, il *gusto*, sia l’oggetto sensoriale in sé, come sensazione gustativa, il *sapore*.

E in effetti, all’area semantica “alimentare” ancora si riferisce il *Nāṭyaśāstra*, quando per spiegare lo specifico significato di *rasa* come ‘sentimento estetico’ lo compara al *rasa* inteso come il succo di vivande saporite: è questo “sprigionato, distillato”, dalla *performance* teatrale (VI 31). Così già il saggio Bharata poneva in relazione due piani del reale: quello concreto direttamente esperibile attraverso l’organo sensoriale deputato all’assaporamento del cibo, e quindi alla sua fruizione

37. Bansat-Boudon 1992, 150-151; il termine *sākṣātkāra* ‘percezione quasi immediata’ indica il medesimo statuto ontologicamente e cognitivamente ambiguo del teatro: risponde a un livello di consapevolezza del reale e a parametri conoscitivi differenti rispetto a quelli ordinari.

38. Larson 1976; Gerow 1994, 186-193.

39. Sulla complessità concettuale della scuola kashmira Pratyabhijñā si veda Ratié 2011.

40. Mayrhofer 1992-1996, *sub voce*.

(*bhuj-* ‘fruire, cibarsi’), e quello afferente a una corporeità illusoria, a una sensibilità analoga ma indirettamente esperita, riflesso dell’esperienza fenomenica diretta.

Come gli uomini sensibili (*su-manas*) assaporano i sapori (*rasa*) cibandosi di cibo preparato con svariate spezie (*vyāñjana*), e provano gioia e altre emozioni, così gli spettatori sensibili (*su-manas*) assaporano le emozioni stabili, attinenti alle reazioni involontarie, ai corpi e alle voci, condite (*vyāñjita*) con una varietà di rappresentazioni di stati d’animo, e provano gioia e altre emozioni. [...]

Come le persone esperte di cibo, cibandosi assaporano un cibo condito con molte spezie e molti ingredienti (*dravya*), così i saggi assaporano con la mente (*manas*) le emozioni stabili connesse alle rappresentazioni degli stati d’animo: perciò sono tradizionalmente definiti “sapori” del teatro.<sup>41</sup>

E Abhinavagupta a proposito del medesimo passo del *Nāṭyaśāstra*:<sup>42</sup>

Si definisce con il termine “*rasa*” poiché è colto attraverso un processo figurativamente equivalente (*pariyāya*) all’altro [processo] della sensazione gustativa (*rasanā*): [è] caratterizzato da quiete, gioia co-essenziata di piena autocoscienza, senza ostacoli.

Questo è uno dei passi dell’opera del maestro kashmiro che segna l’approdo allo *śāntarasa*,<sup>43</sup> la ‘saporazione in quiete’: tra il ri-conoscimento del Sé indifferenziato e la reificazione dell’esperienza ordinaria, si pone quel “fluidico” in cui la tensione dialettica della pluralità fenomenica si stempera e i riflessi materici si fanno inconsistenti, subentrando improvviso un pieno e compiuto appagamento, al di là dei dualismi fisico e metafisico, immanente e trascendente, ecc.

Così, si esprime ancora Abhinavagupta nel suo commentario:

41. *NS* VI.31-33: *yathā hi nānāvyañjanasaṃskṛtam annaṃ bhūñjānā rasān āsvādayanti sumanasāḥ puruṣā harṣādīṃś cādḥigacchanti tathā nānābhāvābhinayavyañjītān vāgaṅgastvopetān sthāyī-bhāvān āsvādayanti sumanasāḥ prekṣakāḥ harṣādīṃś cādḥigacchanti /*

[...]

*yathā bahudravyayutair vyañjanair bahubhir yutam /  
āsvādayanti bhūñjānā bhaktaṃ bhaktavido janāḥ // 32 //  
bhāvābhinayasambaddhān sthāyībhāvāṃś tathā budhāḥ /  
āsvādayanti manasā tasmān nāṭyārasāḥ smṛtāḥ // 33 //*

Per il commento si veda Masson–Patwardhan 1970, I. 46-47; II. 65-73.

42. *ABh* I 261 ad *NS* VI 31: *nirvighnasvasaṃvedanātmakaharṣaviśrāntilakṣaṇena rasanāpara-pariyāyena vyāpāreṇa grhyamāṇatvād rāsāśabdenābbidhīyate /*

43. Si vedano Masson 1969 e tra gli altri Gerow-Aklujkar 1972.

Con ciò l'assaporamento del *rasa* (*rasāsvāda*) è in essenza un folgorante godimento (*camatkāra*), che non attiene alla condizione ordinaria, differente dall'atto conoscitivo ordinario, fondato su memoria (*smṛti*) e inferenza (*anumāna*).<sup>44</sup>

Ciò che colpisce in questi testi è lo sforzo linguistico sotteso alla finalità esegetica propria del genere testuale stesso dei commentari: da una parte il fenomeno fisico della percezione sensoriale, il fenomeno psicologico dello “sprigionarsi degli stati emotivi”, e il fenomeno culturale dell'esperienza estetica rispondono a complesse definizioni basate su esemplificazioni e processi metaforici, ma dall'altra parte sono sinteticamente espressi da un unico segno linguistico, *rasa*, che afferisce a un repertorio lessicale tradizionale, finanche di ascendenza vedica. E proprio questa “liquida” polisemia è indizio di una strenua tensione logico-epistemologica: il termine *rasa* è empiricamente connotato riferendosi alla più materica delle percezioni sensoriali, connessa al cibo, e al contempo immette nella categoria dell'indeterminato, implicando una fluida essenzialità, che elude la verbalizzazione diretta.

Da qui l'uso del linguaggio figurato (*paryāya*), più volte sottolineato dallo stesso Abhinavagupta: l'eccedenza linguistica che traspare dalla formulazione “metaforica” esplicitamente applicata è il segno “consapevole” di quella dialettica Identità / Alterità espressa attraverso la condizione paradossale dello “spettacolo”, di cui lo “spettatore” si fa complice altrettanto consapevole.<sup>45</sup> Dunque, proprio l'espressione *rasāsvāda* o ‘assaporamento del *rasa*’ implica da un lato la sfera empirica della percezione sensoriale gustativa pienamente fruita attraverso il *manas*, e dall'altra la sfera dell'ineffabile Sé che si auto-riconosce come indifferenziato. E in questa vertiginosa estensione di significazione, trasversale a categorie del reale così divergenti, almeno secondo i parametri occidentali, si colloca il punto di massima tensione logico-epistemologica, da cui eccede un significato “senza essere detto”, l'inespresso appunto, o ineffabile. Eppure tale ineffabilità non è attinta esclusivamente per mera esperienza mistica, ma attraverso una consapevolezza logico-cognitiva, per cui l'ineffabile si scopre attraverso l'effabile, e il rapporto antinomico si rivela come tale proprio alla luce della medesima capacità cognitiva di distinguere dicibile e indicibile.<sup>46</sup> I parametri conoscitivi convenzionali introducono alla differenza, così come introducono alla verbalizzazione o ‘esplicitato’ (*vācya*), ma proprio la consapevolezza di quest'ultima è la chiave di accesso all'indifferenziato: lo scarto che si “dis-piega” tra le differenze, o i diversi significati possibili del segno linguistico, l'implicitato, si rivela l'unica realtà in grado di conferire significazione alla differenza.

44. *ABh* I. 282, ad *NS* VI 32: *tenālaukikacamatkārātmā rasāsvādaḥ smṛtyanumānalaukikasamvedanavilakṣaṇa eva /*.

45. Per una sintesi relativa alle teorie linguistiche della scuola kashmira si vedano Gnoli 1968\*, XXVI-XXXIV, Masson-Patwardhan 1970, 15.

46. Per queste riflessioni, applicate anche all'esperienza estetica, si veda Matilal 2002.



Così, il fulcro della tensione linguistico-epistemologica di Abhinavagupta si concentra in una forma di onomatopea o ciò che potrebbe essere definito paradossalmente come “esplicitato (*vācya*) deverbalizzato”: il termine *camat-kāra* o ‘folgorante godimento’, più volte citato dal maestro kashmiro per indicare l’improvvisa piacevole meraviglia sprigionatasi nell’assaporamento del *rasa* (*rasāsvāda*), letteralmente significa ‘fare *camat*’, derivato quest’ultimo dalla radice *cam-* ‘sorbire, risucchiare’, ed equivalente al suono prodotto nell’atto di sorbire e gustare sostanze liquide.<sup>47</sup> Dunque il *rasa* si realizza in una mera “duplicazione sonora”: come tale è sospesa tra segno linguistico convenzionale e atto di verbalizzazione; espressione del puro atto cognitivo in sé, “in”-verbalizzato, è potenzialmente verbalizzabile, e quindi suscettibile di quel processo di semiosi per cui si dispiega il differenziato ma implicando l’indifferenziato. Non l’espressione figurata in sé né il suono in sé, ma il simultaneo “ri-conoscimento” delle dinamiche di significazione in atto rappresenta il processo di cognizione consapevole in sé: si riconosce istantaneamente in quanto unica realtà, ma è lo stesso per il quale si manifestano, differenziandosi, individualità empiriche.<sup>48</sup>

E tale processo di dinamico reciproco riconoscimento è il fondamento di una “prassi comparativa”: nel continuo consapevole fluire di processi di verbalizzazione, di significazione e di “traduzione” dell’indicibile in dicibile e processi di de-verbalizzazione, di meta-significazione, e di “tras-umanazione” nell’indicibile si commisurano le differenze, si dis-spiegano le dicotomie e si pongono le ipotesi di nuovi scenari di senso.

Alla luce di queste considerazioni scaturite dalla riflessione sugli sviluppi della concezione estetica indiana, di cui il *Sāhityadarpana* è solo una tappa, considerare il *rasa* come un ideale sapienziale caratterizzante la cultura orientale, in quanto, in virtù di una generica componente mistica, rappresenta il superamento della classica dicotomia occidentale “piacere” e “conoscenza”, è limitante non solo nei confronti della complessità semantica e culturale di cui il termine stesso *rasa* è portatore, ma anche delle possibili implicazioni logico-epistemologiche di cui si fa espressione: sono queste che consentono di rapportarsi a più piani del reale, promuovendo processi cognitivi e sviluppi di pensiero, secondo una dialettica della differenza che va ben oltre la questione kantiana del giudizio di gusto e dello stesso paradosso estetico-gustativo.

47. Così anche in Gnoli 1968<sup>2</sup>, XLIX.

48. Ratié 2007, 368; Ratié 2011, 508-516.



## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

- ABh* = *Abhinavabhārati: Nāṭyaśāstra* of Bharata, with the *Abhinavabhārati* of Abhinavagupta, vol. I, 4th ed., ed. by K. Krishnamoorthy, Oriental Institute, Baroda 1992.
- AS* = *Arthaśāstra*: <http://gretil.sub.uni-goettingen.de> [ultimo accesso 31.01.2017].
- Diogenes Laertius = *Vitae philosophorum*: <http://laertius-documentation.ancient-source.daphnet.org> [ultimo accesso 23.07.2017].
- NS* = *Nāṭyaśāstra*: <http://gretil.sub.uni-goettingen.de> [ultimo accesso 31.01.2017].
- SD* = *Sāhityadarpana*: <http://gretil.sub.uni-goettingen.de> [ultimo accesso 31.01.2017].

### *Fonti secondarie e traduzioni*

- Agamben 2015 = G. Agamben, *Gusto*, Quodlibet edizioni, Macerata 2015.
- Bansat-Boudon 1992 = L. Bansat-Boudon, *Poétique du théâtre indien*, École française d'Extrême-Orient, Paris 1992.
- Bansat-Boudon 2012 = L. Bansat-Boudon, *Aesthetica in nuce dans le mythe d'origine du théâtre indien*, in *Aux abords de la clairière. Études indiennes et comparées en l'honneur de Charles Malamoud*, sous la direction de S. D'Intino, C. Guenzi, Brepols Publishers, Tunhout 2012, 209-334.
- Bäumer 1997 = B. Bäumer, *Aesthetics of Mysticism or Mysticism of Aesthetics? The Approach of Kashmir Śaivism*, in B. Bäumer (ed.), *Mysticism in Shivaism and Christianity*, D. K. Printworld (P)Ltd., New Delhi 1997, 329-349.
- Boccali 2007 = G. Boccali, *Le «passioni» nel teatro e nella letteratura*, in G. Boccali, R. Torella (a c. di), *Passioni d'Oriente. Eros ed emozioni in India e Tibet*, Einaudi, Torino 2007, 125-162.
- Bronkhorst 2001a = J. Bronkhorst, *Indology and Rationality*, «Asiatische Studien/Études Asiatiques» 55, 3 (2001), 917-941.
- Bronkhorst 2001b = J. Bronkhorst, *La Rationalité en Asie. Rationality in Asia*. Actes du Colloque de l'Institut International pour les Études Asiatiques (IIAS),

- tenu à Leiden les 4 et 5 Juin 1999, éd. par J. Bronkhorst, Université de Lausanne, Faculté des Lettres (Études des Lettres 2001. 3), Lausanne 2001.
- Bronkhorst 2002 = J. Bronkhorst, *Perché esiste la filosofia in India?*, in F. Squarcini (a c. di), *Verso l'India, Oltre l'India*, Mimesis, Milano 2002, 131-152.
- Bugault 1994 = G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, Presses Universitaires de France, Paris 1994.
- Bussagli 1980-1981 = M. Bussagli, *L'esperienza estetica nell'India antica*, «Indologica Taurinensia» 8-9 (1980-81), XV-XXVI.
- Buttitta 2008 = I. E. Buttitta, «*Veicoli dell'assoluto*» nella tradizione induista, in Id., *Verità e menzogna dei simboli*, Meltemi editore, Roma 2008, 169-229.
- Chakrabarti 2016 = A. Chakrabarti (ed.), *Indian Aesthetics and the Philosophy of Art*, Bloomsbury Publishing Plc, London–New York 2016.
- Chari 1990 = V. K. Chari, *Sanskrit Criticism*, The University of Hawaii Press, Honolulu 1990.
- Chari 2002 = V. K. Chari, *Representation in India's Sacred Images: Objective vs. Metaphysical Reference*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies» 65, 1 (2002), 52-73.
- Chiricosta 2013 = A. Chiricosta, *Filosofia interculturale e valori asiatici*, ObarraO Edizioni, Milano, 2013.
- Clooney 2002 = F. Clooney, *La prassi della teologia comparata. Con riferimento ad alcune recenti pubblicazioni*, in F. Squarcini (a c. di), *Verso l'India, Oltre l'India*, Mimesis, Milano 2002, 275-287.
- Cuneo 2006 = D. Cuneo, *Linguistica ed esperienza estetica in Abhinavagupta e Gadamer*, «Rivista di Studi Sudasiatici» 1 (2006), 139-160.
- Daumal 1968 = R. Daumal, *I poteri della parola*, a c. di C. Rugafiori, Adelphi, Milano 1968.
- Dehejia 1996 = H. Dehejia, *The Advaita of Art*, Motilal Banarsidass, New Delhi 1996.
- De Pretto 2010 = D. De Pretto, *L'Oriente assoluto*, Mimesis, Milano 2010.
- Deutsch 1975 = E. Deutsch, *Studies in Comparative Aesthetics*, The University Press of Hawaii, 1975.
- Eco 2005 = U. Eco, *The Concept of Knowledge in Aesthetics*, intervento tenuto durante The Second International Congress on the Reciprocal Knowledge (Goa-Pondicherry-Delhi, 17th-24th October 2005), reperibile in scholar.google.it [ultimo accesso 5 febbraio 2017].
- Esleben 2003 = J. Esleben, «*Indisch lesen*»: *Conceptions of Intercultural Communication in Johann Gottfried Herder's and Georg Foster's Reception of Kalidasa's Sakuntala*, «Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur» 95, 2 (2003) 217-229.
- Fernández Gomez 2009 = R. Fernández Gomez, *The Rasa Theory: A Challenge for Intellectual Aesthetics*, in A. Van den Braembussche, H. Kimmerle, N. Note

- (eds.), *Intercultural Aesthetics. A Worldview Perspective*, Springer, Belgium 2009, 105-117.
- Figueira 2002 = D. M. Figueira, *Aryans, Jews, Brahmins. Theorizing Authority Through Myths of Identity*, SUNY State University of New York Press, Albany–New York 2002.
- Franco–Ratié 2016 = E. Franco, I. Ratié (eds.), *Around Abhinavagupta. Aspects of Intellectual History of Kashmir from the Ninth to the Eleventh Century*, Lit Verlag, Berlin 2016.
- Gerow 1994 = E. Gerow, *Abhinavagupta's Aesthetics as a Speculative Paradigm*, «Journal of the American Oriental Society» 114, 2 (1994), 186-208.
- Gerow 1999 = E. Gerow, *Indian Aesthetics: A Philosophical Survey*, in E. Deutsch, R. Bontekoe (eds.), *A Companion to World Philosophies*, Blackwell Publishers, Oxford 1999, 304-323.
- Gerow–Aklujkar 1972 = E. Gerow, A. Aklujkar, *Review: On Śānta Rasa in Sanskrit Poetics*, «Journal of the American Oriental Society» 92, 1 (1972), 80-87.
- Gnoli 1968<sup>2</sup> = R. Gnoli, *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Studies, Varanasi 1968<sup>2</sup>.
- Halbfass 1988 = W. Halbfass, *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, SUNY State University of New York Press, Albany–New York 1988.
- Halbfass 1991 = W. Halbfass, *Tradition and Reflection. Exploration in Indian Thought*, SUNY State University of New York Press, Albany–New York 1991.
- Hulin 1979 = M. Hulin, *Hegel et l'Orient*, Vrin, Paris 1979.
- King 1999 = R. King, *Indian Philosophy. An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999.
- Larson 1976 = G. J. Larson, *The Aesthetic (Rasāvāda) and the Religious (Brahmāsvāda) in Abhinavagupta's Kashmir Śaivism*, «Philosophy East and West» 26, 4 (1976), 371-387.
- Marchianò 1977 = G. Marchianò, *La parola e la forma*, Dedalo, Bari 1977.
- Marchianò 1997 = G. Marchianò (ed.), *East and West in Aesthetics*, Ist. Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa–Roma 1997.
- Masson-Oursel 1941 = P. Masson-Oursel, *H. Bergson et l'Inde*, «Revue de l'histoire des religions» 123 (1941), 193-200.
- Masson–Patwardhan 1969 = J. L. Masson, M. V. Patwardhan, *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, BORI, Poona 1969.
- Masson–Patwardhan 1970 = J. L. Masson, M. V. Patwardhan, *Aesthetic Rapture. The Rasādhyāya of the Nāṭyaśāstra*, Deccan College, Poona 1970, 2 vols.
- Matilal 2002 = B. K. Matilal, *Mysticism and Reality: Ineffability*, in J. Ganeri (ed.), *Mind, Language and World. The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal*, Oxford University Press 2002, 3-37.
- McEvelley 2002 = Th. McEvelley, *The Shape of Ancient Thought. Comparative*

- Studies in Greek and Indian Philosophies*, Constable & Robinson, New York 2002.
- McGetchin–Park–SarDesai 2004 = D. T. McGetchin, P. K. J. Park, D. SarDesai (eds.), *Sanskrit and ‘Orientalism’. Indology and Comparative Linguistic in Germany, 1750-1958*, Manohar, Delhi 2004.
- Mohanty 1992 = J. N. Mohanty, *Reason and Tradition in Indian Thought*, Oxford University Press, Oxford 1992.
- Nicholson 2010 = A. J. Nicholson, *Unifying Hinduism. Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*, Columbia University Press, New York 2010.
- Nussbaum 2006 = M. C. Nussbaum, *Coltivare l’umanità*, Carocci, Roma 2006.
- Panikkar 1997 = R. Pannikar, *L’esperienza filosofica dell’India*, Cittadella Editrice, Assisi 1997.
- Pasqualotto 2002 = G. Pasqualotto, *Introduzione. Filosofia come comparazione*, in G. Pasqualotto (a c. di), *Simplegadi*, Esedra, Padova 2002, 7-41.
- Pasqualotto 2003 = G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia 2003.
- Pollock 2010 = Sh. Pollock, *What Was Bhaṭṭa Nāyaka Saying? The Hermeneutical Transformation of Indian Aesthetics*, in Id. (ed.), *Epic and Argument in Sanskrit Literary History. Essays in Honour of Robert P. Goldman*, Manohar, New Delhi 2010, 143-184.
- Pollock 2016 = Sh. Pollock, *A Rasa Reader. Classical Indian Aesthetics*, Columbia University Press, New York 2016.
- Ratié 2007 = I. Ratié, *Otherness in the Pratyabhijñā Philosophy*, «Journal of Indian Philosophy» 35 (2007), 313-370.
- Ratié 2011 = I. Ratié, *Le Soi et L’Autre. Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*, Brill, Leiden–Boston 2011.
- Rocher–Rocher 2012 = R. Rocher, L. Rocher, *The Making of Western Indology. Henry Thomas Colebrooke and the East India Company*, Routledge, London–New York 2012.
- Sasaki 2010 = K. Sasaki (ed.), *Asian Aesthetics*, Kyoto University Press, Singapore 2010.
- Squarcini 2002 = F. Squarcini (a c. di), *Verso l’India, Oltre l’India*, Mimesis, Milano 2002.
- Tola–Dragonetti 2002 = F. Tola, C. Dragonetti, *What Indian Philosophy Owes Hegel*, «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute» 83 (2002), 1-36.
- Tola–Dragonetti 2004 = F. Tola, C. Dragonetti, *On the Myth of the Opposition Between Indian Thought and Western Philosophy*, Georg Olms Verlag, Hildesheim–Zürich–New York 2004.
- Torella 1992 = R. Torella, *The Pratyabhijñā and the Logical-Epistemological School of Buddhism*, in T. Goudriaan (ed.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism*.

- Studies in Honour of André Padoux*, State University of New York Press, Albany 1992, 327-345.
- Torella 2001 = R. Torella, *Il pensiero indiano*, in *Storia della Scienza*, vol. II: *Cina, India, Americhe*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2001, 638-689.
- Torella 2008 = R. Torella, *Variazioni kashmire sul tema della percezione dello yogin (yogipratyakṣa)*, «Rivista degli Studi Orientali» 81 (2008), 35-58.
- Torella 2009 = R. Torella, *From an Adversary to the Main Ally: The Place of Bhartṛhari in the Kashmirian Śaiva Advaita*, in M. Kaul, A. Aklujkar (eds.), *Linguistics Traditions of Kashmir. Essays in Memory of Paṇḍit Dinanath Yaksḥa*, D.K. Printworld Ltd., New Delhi 2008, 508-524.
- Voss Roberts 2014 = M. Voss Roberts, *Tastes of the Divine: Hindu and Christian Theologies of Emotions*, Fordham University Press, New York 2014.



*Palazzi, templi e immagini*





## Descrizioni architettoniche in alcuni testi indiani<sup>1</sup>

Fabrizia Baldissera

Per farsi un'idea dell'antica architettura indiana secolare,<sup>2</sup> è interessante vedere cosa ne dicono i testi coevi. Le loro descrizioni potrebbero apparire idealizzate, ma almeno in qualche caso scavi archeologici, e la testimonianza di alcuni edifici rimasti, anche se molto più recenti, provano che i testi danno indicazioni attendibili su alcune caratteristiche architettoniche prettamente indiane, e a volte persino le dimensioni esatte degli edifici di un tempo. L'*Arthaśāstra* ad esempio, il trattato di governo composto tra il I AEC e il IV EC, descrive una città fortificata; le sue prescrizioni, complete di dimensioni delle palizzate, delle torri e dei fossati, corrispondono alle misurazioni fatte dagli archeologi sui resti di Pāṭaliputra e Kauśāmbī. Scorrendo poi le descrizioni di città e palazzi in opere letterarie,<sup>3</sup> si notano temi ricorrenti che riguardano ad esempio l'ampiezza delle strade principali delle città, oltre che degli archi<sup>4</sup> che le abbellivano. È interessante anche notare la grande altezza degli edifici cittadini,<sup>5</sup> fatti di diversi piani sormontati da terrazze, *harmya*, i cui spigoli esterni, ricurvi verso l'alto, erano detti *valabhid*, 'spezza-nuvole', termine analogo al nostro 'grattacielo'. Numerosi paragoni poi poggiano sul biancore di file di palazzi tinteggiati a calce: come sempre il bianco evoca la metafora della bocca ridente, e le case sono spesso descritte in modo antropomorfo. I ricchi edifici sono abbelliti da scale, terrazze e finestre dalle forme particolari, oltre che da elementi decorativi quali statue, pinnacoli e vasi benaugurali. Descrizioni di tuguri o di abitazioni meno abbienti<sup>6</sup> sono rare, mentre abbondano i palazzi. I più fastosi sono regge,

1. Per ragioni di spazio qui si riprodurrà il testo sanscrito di alcuni soltanto dei passi citati.

2. Non rimangono molti resti di antiche costruzioni secolari, ma rilievi scolpiti su templi o *stūpa* riproducono scene cittadine, o mostrano interni in miniatura. Anche in numerose grotte indiane sono scolpite colonne, finestre, o esterni di abitazioni secolari, oppure, come ad Ajanta, sono dipinti troni e baldacchini di una reggia.

3. Qui non si esaminano i trattati di architettura, peraltro di epoca piuttosto tarda.

4. Il *Meghadūta* di Kālidāsa, del IV o V secolo EC, descrive un arco, l'entrata della casa dello *yakṣa* protagonista, che probabilmente rispecchia forme architettoniche esistenti (*Megh.* 72): «Là, a nord del palazzo di Kubera (*dhanaapatigrha*), sta la nostra casa (*āgāram*), che si distingue da lontano per un arco (*torāṇa*) bello come un arcobaleno (*surapatidhanu*, l'arco del re degli dèi) [...]».

5. Cf. *infra*, *Ubb.*, prosa dopo v. 5.

6. Cf. la strofe della *Narmamālā* dell'XI secolo sulla casa del burocrate all'inizio della carriera,

ma anche le dimore di cortigiane e mercanti sono sontuose e ricche di cortili, atri e porticati. Questi spazi erano frequentati in particolare dalle donne, e come parchi e giardini privati erano un elemento necessario all'elegante vita quotidiana dei cittadini. Era qui, infatti, sotto pergole ombrose o in padiglioni arborei, che si consumavano trame amorose o politiche lontano dagli sguardi altrui. Gli arredi nel verde erano costituiti sia da lastre di pietra, spesso preziosa come quarzo o smeraldo, sia da verzura. I giardinieri-architetti indiani praticavano la topiaria, e ritagliavano nei boschetti verdi salotti come stanze segrete. Si narra raramente di fontane,<sup>7</sup> ma si trovano stagni e collinette artificiali, oltre che sale sotterranee scavate tra le radici degli alberi.<sup>8</sup> Anche le scalinate che scendevano a una vasca-laghetto erano spesso fatte di pietre scintillanti o preziose.

Un'altra caratteristica comune a queste descrizioni è la disposizione degli spazi, suddivisi tra spazi esterni, o che si affacciano sull'esterno, e spazi interni, come in particolare gli appartamenti femminili, detti appunto, soprattutto nel caso di una reggia, *antahpura*, 'residenza, o appartamento, interno', spesso sormontati da uno *harmya*, 'stanza' o 'terrazzo'. Elemento consueto, che dava ampio respiro e frescura all'edificio, era un porticato a colonne, che a volte era considerato un non-luogo, una zona neutra di passaggio oltre che di sosta, in quanto non apparteneva né all'esterno né all'interno di un'abitazione.<sup>9</sup>

Degli interni sono ricordati in particolare la sala delle udienze, la stanza del parto, o la galleria di dipinti. La prima di solito è notevole per l'ampiezza e per la numerosità e magnificenza delle colonne; se ne vanta spesso anche la grandiosità del trono e dei seggi per gli alti dignitari. Un dettaglio tecnico interessante è che le sale delle udienze di dèi e uomini, già nelle descrizioni del *Mahābhārata*, godono di climatizzazione temperata, né troppo calda né troppo fredda, come prescritto nella medicina āyurvedica.<sup>10</sup> Nella *Kādambarī* di Baṇa del VII secolo è descritta infatti un'elegantissima 'casa della neve', *hīmagrha*,<sup>11</sup> situata in un giardino di banani, dove Kādambarī spera le si abbassi la temperatura causata dalla febbre d'amore. Sem-

nell'edizione Baldissera del testo, vv. 98-99, e un paio di strofe dell'antologia *Subhāṣitaratnakōśa* di Vidyākara del XII, che contiene anche materiale più antico.

7. Ne zampilla una ad esempio nella 'casa rinfrescante', *hīmagrha*, della *Kād.* (ed. Kane), 322.

8. Tali ambienti erano usati anche per terapie alchemiche o āyurvediche, consentendo la permanenza temporanea del paziente in stanze che riproducevano il ventre materno, cf. anche Baldissera 2015.

9. Questa ambiguità di luogo, che non è né "fuori" né "dentro" casa, è uno dei requisiti che permette a Narasiṃha di uccidere il demone Hiraṇyakaśipu manifestandosi da un pilastro del porticato.

10. Questa suggerisce di portare artificialmente la temperatura di un ambiente a uno stato temperato, raffreddandolo con innaffiature esterne d'acqua fresca, o riscaldandolo grazie al focolare.

11. *Kād.* (ed. Kane), 320-324. Era ricoperta di foglie di loto, e aveva piccoli congegni per sollevare e riversare acqua fresca mista a sandalo, o creare brume con spruzzi d'acqua su decorazioni di perle, gemme e cristallo.

brerebbe un'invenzione letteraria, se non si sapesse che stanze "dell'acqua", dove si poteva creare una pioggia artificiale grazie a vasche disposte sul soffitto, e dove i dipinti alle pareti riproducevano, come quelli dello *hīmagrha* di Kādambarī, un cielo illuminato dai lampi e attraversato da nuvole e gocce di pioggia, erano presenti in dimore regali del XVII e XVIII secolo, come ancora si vede nella reggia di Bikaner.

La stanza della partoriente era a volte una stanza interna senza finestre, decorata con vasi lustrali ed erbe di buon auspicio; sono descritte in particolare, nei palazzi regali, le lampade di pietre preziose che effondono luce multicolore, il pavimento gemmato e riflettente, o i letti sormontati da candidi baldacchini.

Palazzi che presentano una galleria di dipinti sono frequenti nel *kāvya*, come ad esempio nel *Pādaṭāditaka* (*Pād.*, prosa dopo v. 33) e nell'*Uttararāmacarita*, dell'VIII sec. Qui quella che compare all'inizio del dramma allude a uno sviluppo dell'intreccio: guardare i dipinti procura infatti una forte emozione a Sītā, tanto che Rāma per confortarla le dice (*Utt.*, Atto I, prosa dopo v. 27): «È solo un dipinto!».<sup>12</sup>

Un'altra caratteristica comune alle regge umane, nonché divine, sono colonne, pavimenti o mura intarsiati di gemme, e pilastri d'oro massiccio. L'amore dei re indiani e di Sri Lanka per le decorazioni architettoniche di pietre preziose, perle e coralli è testimoniato anche da Plinio il Vecchio. Re Bhatikābhaya, che regnò a Sri Lanka (39-67 EC), abbellì il Grande Stūpa con una rete di corallo, *pavāḷajāla*.<sup>13</sup> Seguaci dello splendore decorativo di matrice indiana, pur declinato con stili propri, furono i re del Sud Est asiatico, come si vede dalle decorazioni architettoniche di Angkor in Cambogia, o in epoca più antica nelle descrizioni cinesi della pompa di corti e arredi mobili sfoggiata dai re indonesiani.<sup>14</sup>

Una delle caratteristiche architettoniche più interessanti, presente già nel *Mahābhārata*, sono gli interni concepiti a *trompe l'oeil*, dove i pieni e i vuoti, e le distanze relative, non corrispondono a ciò che l'occhio crede di cogliere. In particolare, porte e mura di cristallo translucido danno l'impressione di non esserci, così come vasche d'acqua trasparente. La splendida sala delle udienze dei Pāṇḍava aveva una vasca con fiori di loto di cristallo e pietre preziose, colma di un'acqua cristallina, tanto da sembrare una semplice decorazione, non un vero bacino d'acqua. Si potrebbe credere che l'epopea descrivesse un luogo immaginario con giochi di specchi e di riflessi figurati, se non fosse seguita nel VII secolo, per esempio, da descrizioni simili della *Kādambarī*, o soprattutto, nel X, della *Viddhaśālabhañjikā*. In quest'o-

12. *citram etat* /. Vedi anche la discussione in Baldissera 2012, 351.

13. De Romanis 1997 e Baldissera 2017, 556.

14. Baldissera 2017, 556, che cita dal *Nanshi* la descrizione del trono d'oro e poggiatesta d'argento di un re buddhista di *Po-li* (Panei, Sumatra del Nord) del VI secolo, il cui elefante reca un palanchino di legni fragranti dalle cortine di perle.

pera pareti di cristallo impercettibili si rivelano vitali per lo sviluppo dell'intreccio: permettono al re, infatti, di intravedere in trasparenza la fanciulla già incontrata in sogno, o che immagina di aver visto in sogno, e poi dipinta su una parete di cristallo.<sup>15</sup> Il re le va incontro con il *vidūṣaka*, ma questi batte contro un muro invisibile. Il re dice (*Viddh.*, Atto I, prosa dopo v. 42): «Amico, immagino che lei, così visibile, debba starsene dall'altra parte di un muro di cristallo molto trasparente».<sup>16</sup>

La breve scelta di esempi che segue testimonia, anche dal punto di vista storico, dell'interesse delle descrizioni, e della varietà e ricchezza di elementi architettonici che caratterizzavano le antiche dimore indiane, come dell'assoluto squallore in cui versavano quelle dei diseredati.

L'*Arthaśāstra* consiglia al sovrano di costruire una fortezza, *durgā*, su quattro diversi tipi di terreno «inespugnabile», in modo da essere circondata dall'acqua, o posta alla sommità di un contrafforte, o in una zona desertica, oppure in una foresta.<sup>17</sup> Il brano iniziale (*Arth.*, 2.3.4-II) legge:

2.3.4. Intorno [al forte] dovrebbe far scavare tre fossati, a un *daṇḍa*<sup>18</sup> di distanza uno dall'altro, larghi quattordici, dodici e dieci *daṇḍa*, profondi tre quarti o metà della loro larghezza, e [larghi] un terzo alla base; oppure che siano a base quadrata,<sup>19</sup> lastricati di pietre oppure con i lati costruiti (rivestiti?) di pietre e mattoni, che arrivino sino a fonti d'acqua, oppure riempiti d'acqua portata da altrove, con [la possibilità di regolare] l'eccedenza d'acqua, dotati di fiori di loto e coccodrilli. / 2.3.5. Alla distanza di quattro *daṇḍa* dal fossato dovrebbe far costruire un bastione con la terra dello scavo ben contenuta, alto sei *daṇḍa*, e largo due volte tanto, eretto con una zona piana [a piattaforma] alla sommità, compattato da elefanti e buoi, e coi fianchi [protetti da] folti di cespugli spinosi e piante velenose. / 2.3.6. Con la terra di scavo dovrebbe riempire le depressioni del terreno fra gli edifici (*vastucchidra*) e i terreni intorno alla reggia (*rājabhuvana*). / 2.3.7. Sopra il bastione (*vapra*) dovrebbe collocare un muro (o parapetto, *prākāra*) la cui estensione (*viṣkambha*) sia il doppio in altezza (*utsedha*), fatto di mattoni (*aiṣṭaka*),<sup>20</sup> da dodici a ventiquattro *hasta*,<sup>21</sup> [in numero] pari o dispari, con un passaggio per il movimento dei cocchi, e una base

15. Per uno studio del dramma dal punto di vista dell'immagine, reale o riflessa, cf. Granoff 2001.

16. *Viddh.*, 42, Atto I, prosa dopo v. 42: *sakhe tarkayāmi sphāṭikabhitteḥ parataḥ sthitayā svacchabhāvādītaḥ suvyaktayā 'nayā bhavitavyam* /.

17. Questa collocazione si ritrova anche in altre fonti, come *Mdh.* (7.70) e *Mbbh.* (XII.87.5).

18. Misura pari a quattro *hasta* (lo spazio che intercorre fra il gomito e l'apice del dito medio – ca. 40,72 cm – dunque pressappoco 162,88 cm).

19. Cioè con le pareti perpendicolari alla base.

20. Il termine non compare nel MW dove c'è solo *iṣṭaka*, mattone.

21. Un *hasta* è pari a 24 *aṅgula* (ciascuno misura ca. 1,696 cm).

rinforzata [come a] radice di palma,<sup>22</sup> e alla sommità<sup>23</sup> [smerli simili a] tamburi *mura-jaka* e teste di scimmia. / 2.3.8. Oppure potrebbe farlo costruire di pietre connesse ad ampie lastre, ma certamente non di legno. / 2.3.9. Perché in quello abita sempre, latente, il fuoco (*avahita*). / 2.3.10. Dovrebbe far costruire delle torrette (*aṭṭāla*) a base rettangolare, che abbiano scale per scendere<sup>24</sup> della medesima altezza (della torretta?), [collocate] a intervalli di trenta *daṇḍa* [l'una dall'altra]. / 2.3.11. In mezzo a due torrette dovrebbe far costruire una postierla (*pratolī*), lunga una volta e mezza la sua larghezza, a due piani, con una sala [sovrastante] [...].<sup>25</sup>

Il *Mahābhārata* poi descrive la gigantesca sala delle udienze costruita in quattordici mesi nella reggia dei Pāṇḍava da un *asura*-titano, l'architetto-inventore Maya. Gli era stata commissionata da Kṛṣṇa così (*Mhbh.*, II.1.12):

Costruisci una sala delle udienze, Maya, tale che in questa noi vediamo eseguiti i progetti (*abhiprāya*) degli dèi, e quelli degli *asura* e degli uomini.<sup>26</sup>

Era incrostata di gemme, con pareti e pavimenti fatti in parte di cristallo trasparente. Con colonne d'oro massiccio, misurava diecimila cubiti. Era radiosa, colore del sole, come infuocata, bianca come il Soma (*Mhbh.*, II.3.21). Aveva una mirabile vasca-laghetto (*Mhbh.*, II.3.30-33):

In quella sala Maya costruì un'impareggiabile vasca di fiori di loto, coperta di foglie di smeraldo e di loto dagli steli tempestati di pietre preziose, ricca di ninfee e piante acquatiche fragranti, gremita di diversi stormi di uccelli. Era abbellita da fiori di loto in boccio, e adorna di testuggini e pesci d'oro. Aveva belle scalinate (*sopāna*) di cristallo (*sphāṭika*) e l'acqua era limpida e tranquilla, increspata da una brezza leggera, ricca di gocce<sup>27</sup> di perla, ed era circondata tutt'intorno da una grande balaustra di lastre di pietra tempestate di gemme. Alcuni re che vi erano giunti, pur avendola vista [, poiché era] colma di gemme preziose non si accorsero [che era un vero bacino d'acqua], e non avendola riconosciuta [per tale] vi caddero dentro.<sup>28</sup>

22. «A radice di palma» secondo Kangle, ma Schlingloff pensa che sia rastremato verso l'alto, forse con una recinzione di legno alla base (cf. Olivelle 2013, 499).

23. Forse per proteggere gli arcieri.

24. Oppure 'scale levatoio', *avakṣepa*, da *avakṣip*, 'gettare giù'.

25. *harmya* indica sia una sala, sia una terrazza.

26. *Mhbh.*, II.1.12: *yatra divyān abhiprāyān paśyema hi kartamś tva yā / āsurān mānuṣāṃś caiva sabhām tām kuru vai maya // 12 //*

27. O: 'frammenti', *bindu*.

28. *Mhbh.*, II.3.30-33: *tasyām sabbāyām nalinīm cakārāpratimām mayah / vaiḍūryapatravītatām maṇinālamayāmbujām // 30 // padmasaugandhikavatīm nānādvijagaṇāyutām / puṣpitaiḥ paṅkajaiś citrām kūrmair matsyaś ca kāñcanaīḥ // 31 // citrasphāṭikasopānām niṣpaṅkasālilām śubhām / mandānilasamuddhūtām muktābindubhir ācitām / mahāmāṇiṣilāpaṭṭabaddhapaṛyāntavedikām // 32 // maṇiratnācitām tām tu ke cid abhyetya pārbhivāḥ / dṛṣṭvāpi nābhyaṅānanta te*

In visita alla reggia del cugino, anche Duryodhana cade in simili inganni ottici (*Mhbb.*, II.47.3-13):

Un giorno il re figlio di Dhṛtarāṣṭra, avvicinandosi a una lastra di cristallo (*sphāṭikam sthalam*), in dubbio se fosse acqua, si sollevò la veste, con la mente confusa; poi, triste e avvilito, continuò tuttavia a camminare attorno alla sala. Irato e avvilito però il re cadde a terra, vergognandosi. Sospirando, rattristato, tuttavia riprese a camminare attorno alla sala.

Poi [scorgendo] la vasca dall'acqua cristallina (*sphāṭikatoyā*), abbellita dai fiori di loto di cristallo, pensò: «è terraferma» (*sthalam*) e cadde in acqua vestito. Bhīmasena dalla grande forza vedendo Suyodhana caduto in acqua scoppiò a ridere, e risero persino i servi, che secondo l'ordine del re gli offrirono belle vesti. Arjuna e i gemelli, tutti risero allora. Irato, lui non sopportava i loro scherzi; volse il viso in modo da non guardarli. Di nuovo, dopo essersi tirato su la veste, come per guardare [quella che invece era] terraferma, sollevò [il piede], e tutti i presenti nuovamente risero. Il re allora dopo aver visto una porta di cristallo chiusa (*pīhita*), cercando di entrarvi prese un colpo in testa, e rimase come barcollante (*vyāghūrṇita*). Mentre cercava di aprire con le mani una seconda porta simile, i cui battenti di cristallo erano aperti (*uru*),<sup>29</sup> vi passò attraverso [inaspettatamente] e poi cadde. Di nuovo pensando, davanti a una porta aperta: «Anche questa è chiusa (*vyṛtta*)», si ritrasse da quella porta.<sup>30</sup>

La sala delle udienze dei Pāṇḍava, infatti, era ricca di giochi di riflessi tra terra e acqua, e di elementi trasparenti. *Mhbb.*, II.3.17-20, infatti, narra che l'*asura* Maya era andato sul monte Maināka a prendere i materiali di cristallo e pietre preziose per realizzarla.

*ḥṛnāt prapatanty uta // 33 //*.

29. Oppure: «lasciavano spazio».

30. *Mhbb.*, 47.3-13: *sa kadā cit sabhāmadhye dhṛtarāṣṭro mahīpatīḥ / sphāṭikam sthalam āsādyā jalam ity abhīśāṅkayā // 3 // svavastrotkarṣaṇam rājā kṛtavān buddhimohitāḥ / durmanā vimukhas caiva parīcakrāma tāṃ sābhām // 4 // tataḥ sthale nīpatito durmanā vṛḍito nṛpaḥ / niḥśvāsan vimukhas cāpi parīcakrāma tāṃ sābhām // 5 // tataḥ sphāṭikatoyāṃ vai sphāṭikāmbujaśobhitām / vāpīṃ matvā sthalam iti savāsāḥ prāpataj jale // 6 // jale nīpatitam dṛṣṭvā bhīmaseno mahābalaḥ / jahāsa jahasus caiva kiṃkarās ca suyodhanam // 7 // vāsāṃsi ca śubbhāny asmai pradadu rājāsānanāt / tathāgatam tu tam dṛṣṭvā bhīmaseno mahābalaḥ / arjunaś ca yamau cobhau sarve te prāhasaṃ tadā // 8 // nāmarṣayat tatas teṣāṃ avahāsam amarṣaṇaḥ / ākāraṃ rākṣamāṇas tu na sa tān samudaiḥṣata // 9 // punar vasanam utkṣīpya pratarīṣyann iva sthalam / āruroha tataḥ sarve jahasus te punar janāḥ // 10 // dvāraṃ ca pīhitākāraṃ sphāṭikam prekṣya bhūmīpaḥ / prāviśan āhato murdhni vyāghūrṇita iva sthitaḥ // 11 // tādṛṣaṃ ca paraṃ dvāraṃ sphāṭīkorukapātakam / vighaṭṭayan karābhyaṃ tu niṣkramyāgre papāta ha // 12 // dvāraṃ tu vitatākāraṃ samāpede punaś ca saḥ / tad vyṛttam ceti manvāno dvārasthānād upāramat // 13 //*

Più tardi (*Mhbh.*, II.6.10-11) il saggio Nārada, dopo aver dichiarato che nessun mortale aveva una sala simile, descrive le favolose sale di alcune divinità.<sup>31</sup> Qui caratteristica comune alle sale divine, come a quella dei Pāṇḍava, è di avere una temperatura costante, «né troppo calda né troppo fredda», *nātiśītā na cātyuṣṇā*. Le dimore celesti peraltro, iniziando da quella di Śakra (*Mhbh.*, II.7.1), aleggiano nei cieli, tranne Puṣkaramālinī, quella di Varuṇa, eretta nell'acqua da Viśvakarman (*Mhbh.*, II.9.1). Nārada ne narra la bianchezza, le grandi dimensioni, simili a quella di Yama, le mura e le torri d'entrata (*torāṇa*) luminose. La descrive circondata da divini alberi dei gioielli che recano fiori e frutti, e coperta da un tappeto di fiori multicolori, blu, gialli, neri, scuri, bianchi e rossi. Nella sala svolazzavano migliaia di uccelli gorgheggianti di una bellezza indescrivibile. Conteneva all'interno i quattro oceani e ogni fiume.

Nārada poi (*Mhbh.*, II.11.1-64) afferma che aveva potuto contemplare la sala di Brahmā solo dopo aver osservato un voto durato mille anni di Brahmā, ma che gli era impossibile descriverla, poiché cambiava aspetto a ogni istante. Era molto confortevole, né calda né fredda,<sup>32</sup> e non vi si avvertivano più fame, sete né stanchezza. Era fatta di numerose gemme diverse, non era sostenuta da colonne, era eterna e non si deteriorava. Era più luminosa di luna, sole, e fuoco.

Una diversa costruzione ritenuta immaginaria ma che forse un tempo esisteva<sup>33</sup> è il 'Ponte di Rāma', *rāmaṣetu*. Si trova in diversi testi, a partire dal *Rāmāyaṇa* (*Yuddhakhaṇḍa*), soprattutto nel medioevo, quando divenne un importante luogo di pellegrinaggio. Nel saggio sullo *Yātrāprabbanda*<sup>34</sup> del XVI secolo, Granoff asserisce che l'autore, un devoto pellegrino del sud, scrive come se fosse realmente in grado di vedere un ponte semisommerso che connetteva l'India a Sri Lanka. I versi 26-30 leggono:

26. Possa questo ponte, che appare come altrettanta terra ammassata nell'oceano da re precedenti che avevano cercato di scavarsi una via agli inferi, proteggermi. / 27. Il ponte scintilla, come addormentato nel suo letto marino, con la sua ampia estensione lambita dalle onde dell'oceano, come se la signora che è la costa lo accarezzasse dolcemente con le mani adorne di braccialetti di alghe. / 28. Questo ponte sorpassa ogni altra [costruzione], con le onde dell'oceano che si infrangono sui suoi fianchi, come volendo sommergerlo per gioco con un grande impeto d'acqua, a mo' di addestramento per provare la loro agilità nel saltare facilmente al di là dell'universo intero. / 29. Possa questo ponte, che si erge come uno spartiacque tra la terra e il

31. Sono quelle di Śakra, Yama Vaivasvata, Varuṇa e di Kubera Vaiśravaṇa, e per ultima quella di Brahmā.

32. *na śītā na ca għarmadā*.

33. Forse come dorsale di un monte sommerso?

34. Cf. Granoff 1998, 93-115.

monte Suvela, e che è il bastone che sostiene l'oceano traballante, le cui mani fatte di onde sono tremule, darvi grande gioia. / 30. Questo ponte si estende ed è la gloria di Rāma, che, imbarazzato, l'ha creato come fosse un delicato corpetto per coprire le nudità che la terra, sua madre, rivelava quando le acque, che le facevano da veste, si allontanavano dal suo corpo, la riva dell'oceano.

Ritornando all'architettura di interni, si potrebbe inferire da una strofe del *Raghuvamśa* la possibile collocazione degli spazi di una reggia dove gli appartamenti femminili sarebbero situati più in alto rispetto alla sala delle udienze. Qui re Agni-varman, così preso dai piaceri amorosi da trascurare del tutto assemblee e affari di stato, finalmente concede ai sudditi la visione (*darśana*)... del suo piede, sporgendolo da una finestra del serraglio (*Ragh.*, XIX.7):

Se, per rispetto verso i suoi consiglieri, qualche volta dava ai sudditi, che l'avevano a lungo desiderata, una visione (*darśana*) [di sé], lo faceva lasciando semplicemente penzolare un piede dall'apertura di un[a finestra a] occhio di bue (*gavākṣa*).<sup>35</sup>

Supponendo che mentre il giovane re si intratteneva con spose e concubine i notabili si riunissero nella sala delle udienze, il serraglio parrebbe situato in una palazzina separata, oppure che sovrastasse direttamente la sala, ma un po' retrocesso rispetto a questa.

La presenza di "stanze interne" al centro della casa è già attestata in una strofe del *Ṛtusambhāra* attribuita a Kālidāsa, dove (*Ṛtu.*, V.2) si legge che nella stagione dei freddi gli uomini prediligono le stanze interne (letteralmente 'il ventre delle case', *mandirodaram*), con le 'finestre sbarrate', *niruddhavātāyana*. Che alcune poi fossero stanze cieche, prive di apertura verso l'esterno, si evince anche dal *Kathāsāritsāgara*,<sup>36</sup> dell'XI sec. ma ricco di materiali più antichi. In una simile camera la sposa di Vararuci, insidiata da importanti pretendenti in assenza del marito, ordina alle ancelle di massaggiare a turno con nerofumo, nella semioscurità, i quattro notabili che volevano sedurla. I massaggiati, trasportati poi tutti insieme in una cassa davanti al re, non sanno di essere stati anneriti fino a che la loro ignominia è rivelata pubblicamente nel bel mezzo della corte.

Il *kāvya* spesso si compiace dello splendore di città e palazzi: le città degli esseri divini o semidivini sono costruite interamente d'oro e di pietre preziose, mentre quelle terrestri, imbiancate di calce, risplendono come cime nevose. Nella convenzione poetica il bianco evoca anche lo sfavillio dei denti nel sorriso, e spesso i palazzi cittadini, ritinteggiati ogni anno, sono detti ridere o addirittura fare conversazio-

35. *gauravād yad api jātu mantriṇāṃ darśanaṃ prakṛtikāṅkṣitaṃ dadau / tad gavākṣavivaraḥvalambinā kevalena caraṇena kalpitam // 7 //*.

36. *Kath.*, I.4.30-85 (Storia di Vararuci).



ne, come nella strofe di Śyāmilaka<sup>37</sup> del V secolo EC, forse coevo di Kālidāsa, che ne offre anche un'evocazione sonora. Molte opere inoltre parlano di 'ghirlande di palazzi', *prāsādamālāḥ*, che potrebbero far pensare a una disposizione urbanistica circolare degli edifici.

Nel *Pādaṭāditaka* le case sono paragonate a una moltitudine di volti di donna con capelli intrecciati e guance dipinte (*Pād.*, v. 102):

I muri delle case scintillano/con squisite finestre che hanno per trecce / i raggi sbocciati delle lucerne / mentre qua e là sono inframmezzati dalle tenebre / di un blu cupo come la gola del pavone / con gli spazi intermedi bianchi di calce fresca / come [decorati] con motivi a racemi / tracciati con unguento giallo e nero.<sup>38</sup>

Qui invece i palazzi si parlano (*Pād.*, v. 22):

Con i concerti, il tintinnio degli ornamenti delle belle, il cinguettio degli uccelli in gabbia /<sup>39</sup> il riecheggiare delle recitazioni vediche, il ticchettare dei coltelli da macellaio misti al crepitare degli archi / oltre all'acciottolio delle stoviglie nelle stanze interne delle case cui fanno eco le strida delle gru addomesticate /<sup>40</sup> le bianche ghirlande dei palazzi sembrano fare conversazione.

L'*Ubhayābbisarikā* di Vararuci, di ardua datazione e presente nel medesimo manoscritto del *Pādaṭāditaka*, offre una simile immagine di palazzi in conversazione (*Ubh.*, prosa dopo v. 5):

Come è bella la via principale di Kusumapura:<sup>41</sup> spruzzata e ben spazzata, risplende di mucchi di fiori multicolori che invitano a vivere qui. I negozi sono colmi di enormi varietà di mercanzie e gremiti di folla che si accalca per acquistarle. I palazzi, tutti in fila, risuonano di inni sacri (*brahmodabāraṇa*), di musiche (*saṅgītā*) e del vibrato degli archi (*dhanurjyaghoṣa*). È come se parlassero gli uni con gli altri, come fossero i dieci volti di Rāvaṇa. Si elevano verso il cielo toccando le nuvole,<sup>42</sup> e da lassù le donne che guardano da finestre a occhio di bue (*gavākṣa*) sembrano altrettanti stupefacenti balenii di fulmini – come fossero ninfe celesti (*apsaras*) sul monte Kailāsa.

37. *Pād.*, v. 22, vedi *infra*.

38. Si facevano decorazioni di questo tipo sul volto e sul seno delle donne, usando appunto tali unguenti.

39. Letteralmente 'di piacere', 'da compagnia'.

40. *sārasa*, la gru *Ardea Siberica*.

41. Altro nome dell'antica Pāṭaliputra, l'odierna Patna nel Bihar.

42. Allusione all'altezza dei palazzi, che si ritrova anche nel volo immaginario dei palazzi nel passo successivo del *Pādaṭāditaka*.

Nel *Pādaṭāditaka* i palazzi delle grandi cortigiane sono così alti che sembrano slanciarsi nel cielo, e offrono numerosi esempi dei dettagli architettonici che li abbellivano (*Pād.*, prosa dopo v. 33):

È davvero straordinario lo splendore del quartiere delle prostitute! Qui infatti queste belle ghirlande che sono i magnifici palazzi delle cortigiane sembrano volare dalla superficie della terra alla volta del cielo; gli edifici sono separati l'uno dall'altro, sono ricchi di bellissime fasce alle fondazioni, di verande, muretti, balconi, pinnacoli, fregi a forma di piccione, cornici di finestre modellate a orecchia di leone, travi inarcate, padiglioni a ferro di cavallo, torricelle, balconi da cui affacciarsi, archi d'entrata, cornici e piattaforme sospese. Presentano una disposizione spaziosa degli appartamenti interni, ben proporzionati nelle loro parti. Sono gremiti di centinaia di forme [decorative] distinte, ben realizzate, armoniose, delicatamente scolpite, riempite [di stucco?], asperse d'acqua, insufflate attraverso le aperture, rese ruvide, spalmate [di stucco] e dipinte [con strati di colore] sia spessi sia sottili. Hanno le porte, le finestre a occhio di bue, le piattaforme rialzate dei cortili, le corti interne, le gallerie esterne e le sommità dei piani provviste di cornici di legno. Gli spazi intermedi [tra il giardino e la corte interna] sono ornati da due o tre alberi. Li decorano boschetti di alberi ornamentali, prati, fiori e frutti. Le chiare acque delle loro vasche sono punteggiate di fiori di loto. Sono adorni di montagnole artificiali di legno poste nell'acqua, con stanze sotterranee, pergolati con rampicanti e gallerie di dipinti. Sono abbelliti da una quantità di perle preziose, coralli, e reti di campanelline. Le ghirlande che sono i palazzi delle grandi cortigiane hanno i drappi dei loro stendardi di buon auspicio che si innalzano ritti come se volassero dalla terra al cielo.

E ancora (*Pād.*, prosa dopo v. 100):

Oh, come risplende ora la bellezza del viale principale nel quartiere delle prostitute! I cortili<sup>43</sup> di fronte ai portoni sono stati spazzati, lavati e cosparsi di fiori...

Il *Pādaṭāditaka* descrive anche corti interne e giardini con freschi salotti arborei e zone d'acqua, anche in immagini notturne (*Pād.*, v. 105):

L'astro lunare [...] dipingendo con la sua calce <il suo nettare> le ghirlande dei palazzi stuccati, sembra versare perle dalle punte dei ramoscelli.

Contemplare la luna era un passatempo favorito e il *Pādaṭāditaka* menziona un 'padiglione a [forma di] luna', *candraśālā*, che si trova su un palazzo del viale delle prostitute, dove si parla della «veranda del padiglione a [forma di] luna» di una

43. Più tardi il *Kathāsaritsāgara* (*Kath.*, VII.4.20-30) descriverà i sette ricchissimi atri del palazzo, «simile a una reggia» di una cortigiana di Pratiṣṭhāna, amata da re Vikramāditya.

cortigiana.<sup>44</sup> Era forse una sala-terrazza con un'apertura alta, dalla quale era facile osservare la luna.

Sull'arredo della parte antistante gli edifici, il *Pādaṭāditaka* descrive l'arco d'entrata del palazzo di Bhaṭṭijīmūṭa, un gaudente di origini principesche. Durante un raduno di *viṭa*, il cortile davanti al suo portone (*pradvārāṅgam*), 'gremito di migliaia di cocchi' (*vāhanasahasrasaṃbādha*),<sup>45</sup> è dunque molto ampio, anche supponendo un'iperbole.

L'entrata, forse a porticato, è provvista di ampi seggi: *sakhibhir alamṛtāsanārdhāḥ*, 'seggi la cui metà è decorata dalle loro compagne'.<sup>46</sup>

L'elemento paesaggistico è sempre presente; pergolati di verzura nascondono o ombreggiano sedili di pietra (*Pād.*, prosa dopo v. 64):

Come, la porta laterale è aperta! Allora andrò dentro. (*Facendo mostra di entrare*).  
Dove potrei deporre la stanchezza del camminare? Ecco, l'ho visto! Questo pergolato di *priyāṅgu* con il suo sedile di pietra mi invita come un'amata con il suo grembo

e la balaustra in pietra (*kamalinīvedikā*, *Pād.*, v. 99) che circonda un laghetto è spesso abbastanza perché vi passate un'oca bianca.

Nella *Kādambarī* anche semplicemente la 'stanza rinfrescante' (*hīmagrha*)<sup>47</sup> dove la protagonista cerca sollievo presenta caratteristiche sfarzose, con i suoi congegni per sollevare e spruzzare l'acqua (mista a frammenti di perle), i suoi branchi di elefantini artificiali di pietre preziose, gli stagni di loti d'oro, le statue di gru fatte di cristallo (*sphāṭika*) e le moltitudini di ruscelletti di sandalo. Tali splendori appartengono ai semidèi, ma numerose regge umane descritte nel *kāvya* appaiono altrettanto sontuose.

Sono invece molto meno numerosi i passi su dimore più modeste. La sezione dedicata alla povertà nel *Subhāsitaratnakośa*, ad esempio, comprende venti versi, di cui due ritraggono abitazioni. Uno descrive una casa minuscola (*Subh.*, 1310):

La medesima stanza è cucina e capanna da pilatura, / magazzino, e camera da letto per i bimbi e per sé. / Il padre impoverito ha sopportato tutto ciò; / ma come descrivere cosa prova / sapendo che oggi o domani sua moglie, tra i lamenti, partorerà un bambino in quella stessa stanza?

44. *Pād.*, prosa dopo v. 110, *candraśālā*, 'stanza-luna'; per Dezsö e Vasudeva, padiglione situato alla sommità della casa, con finestra ogivale a forma di luna.

45. *Pād.*, prosa dopo v. 114.

46. *Pād.*, v. 116.

47. Descritta nell'edizione di Kane, 320-325.

L'altro mostra che per la sposa di un povero la stagione delle piogge è un periodo molto difficile (*Subh.*, 1312):

Quando la pioggia scroscia sulla casa decrepita / lei asciuga la farina d'orzo annacquata / e pacifica i bambini strillanti. / Con un cocchio come bugliolo svuota l'acqua / salvando la paglia che fa loro da letto [...].

Per finire, una satira di Kṣemendra mostra come cambia l'abitazione di un miserabile scrivano dopo che questi è riuscito a diventare un *kāyastha* (burocrate) importante e temuto (*Narm.*, I.98-99 e I.106):

[Abitava] in una casa dall'interno uguale alla cavità dell'albero / in cui stia una gallina, simile all'inferno Mahāraurava; / coperta di sporcizia, un vaso per l'acqua dal beccuccio scheggiato era il suo più grande tesoro. / Una vecchia porta, chiusa soltanto da una corda / a ogni sobbalzo emetteva l'irritante scricchiolio *khaḍakhaḍa*.<sup>48</sup> Ora la sua casa è completamente imbiancata a calce (*sudhā*) ed è fornita di numerosi servi; / il suo cortile (*aṅgana*) è perfettamente spazzato, e l'appartamento interno (*udaramandira*) è dipinto di rosso (oppure: 'con il minio', *sindūra*).<sup>49</sup>

Le donne del vicinato ora ridicolizzano la boria della sua sposa, che, prima poverissima, ora si pavoneggia (I.147):

Quella donna, che prima beveva l'acqua di cottura del riso da un recipiente di pietra rotto e poi rimesso insieme, è la stessa che ora beve liquore profumato di muschio da una coppa d'argento.<sup>50</sup>

In realtà forse invidiano la sua casa (I.148):

Così dicono le figlie di alta casta dei vicini, dal basso, guardando la gran signora del *kāyastha*, che se ne sta sulla sua terrazza (*harmye*).<sup>51</sup>

48. *tasyāvaskarasamchannamahārauravasodare / varidhanīkhaṇḍaspūḍitanāsagremahādhanē / dāmaprotajaradvāraskhalatkhaḍakhaḍarave // 1.98-99 //*. *khaḍakhaḍa* è vocabolo onomatopeico.

49. *tataḥ sudhādbavalitaṃ tasya sammārjītāṅganam / bahudāsam abhūt geḥaṃ sindūrodaramandiraṃ // 1.106 //*.

50. *yā papau yācītaṃ cāmaṃ bhagnasyūtāśmabhājane / tayaiva pīyate raupyapātre kastūrikāmadhu // 1.147 //*.

51. *ity adhas tāṃ samālokya harmye kāyasthasundarīm / tatprativēśmikāsutāḥ kulīnā jagur aṅganāḥ // 1.148 //*.

## Riferimenti bibliografici

### *Fonti primarie*

*Arth.* = *Arthasāstra*

Kangle, R. P. (ed. and transl.), *The Kauṭīlīya Arthasāstra*, University of Bombay, Bombay 1961-1965.

*Kād.* = *Kādambarī*

Peterson, P. (ed.), *Bāṇa's Kādambarī by Bāṇa and His Son*, vol. I, Bombay Government Central Book Depot, Bombay 1889.

Kane, P. V. (ed.), *The Kādambarī of Bāṇabhaṭṭa*, Motilal Banarsidass, Delhi 1921<sup>3</sup>.

Smith, D. (ed. and transl.), *Princess Kadāmbari by Bāṇa*, Part I, Clay Sanskrit Library, JJC Foundation–New York University Press, New York 2009.

*Kath.* = *Kathāsaritsāgara*

Durgāprasād, P., Parab, K. P. (eds.), *The Kathāsaritsāgara of Somadevabhaṭṭa* (1889), revised by W. L. S. Paṅṣikar, Nirṇayasāgara Yantrālaya, Mumbayyām 1915.

*Mdh.* = *Mānavadharmasāstra*

Olivelle, P. (ed. and transl.), *Manu's Code of Law*, Oxford University Press, Oxford–New York 2004.

*Megh.* = *Meghadūta*

Dvivedi, R. (ed.), *The Meghadūta of Kālidāsa*, in *Kālidāsa Granthāvalī*, Banaras Hindu University, Varanasi 1976.

*Mbhb.* = *Mahābhārata*

Sukthankar, V. S., Bevalkar, S. K., Vaidya, P. L. *et alii* (eds.), *Mahābhārata*, Bhandarkar Oriental Institute, Poona 1933-1966, 19 vols.

Ramachandrashastri Kinjawadekar (ed.), *The Mahabharata with Bharata Bhawadeepa Commentary of Nilakantha*, Chitrashala Press, Poona 1929–1936

[Repr. Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi 1978; 2<sup>nd</sup> ed. 1979, 2 vols.].

Wilmot, P. (transl.), *Maha-Bhārata II. The Great Hall, Sabhāparvan*, Clay Sanskrit Library, JJC Foundation–New York University Press, New York 2006.

*Narm.* = *Narmamālā*

Rāghavāchārya, E. V. V., Padhye, D. G. (eds.), *Kṣemendralaghukāvyaṣaṅgraha*, Nirnaya Sagar Press, Hyderabad 1961.

Baldissera, F. (ed. and transl.), *The Narmamālā of Kṣemendra*, South Asian Institute, Heidelberg 2005.

*Pād.* = *Pādaṭāditaka*

Ramakrishna Kavi, M., Ramanatha Shastri, S. K. (eds.), *Caturbhāṇī*, D. G. Śarma & Krishna, Patna 1922.

Schokker, G. H. (ed.), *The Pādaṭāditaka of Śyāmilaka*, Sanskrit Text (with an English Transl. by G. H. Schokker, P. J. Worsley), D. Reidel, Dordrecht 1966, 2 vols.

Deszö, C., Vasudeva, S. (eds.), *The Kick*, in Idd., *The Quartet of Causeries*, Clay Sanskrit Library, JJC Foundation–New York University Press, New York 2009.

*Ragh.* = *Raghuvaṁśa*

Parab, K. P., Paṅṣīkar, V. L. Ś. (eds.), *Kālidāsa, Raghuvaṁśa*, Nirnaya Sagar Press, Bombay 1916.

Dvivedī, R. (ed.), *The Raghuvaṁśa of Kālidāsa*, in *Kālidāsa Granthāvalī*, Banaras Hindu University, Varanasi 1976.

*Rtu.* = *Rtusamhāra*

Dvivedī, R. (ed.), *The Rtusamhāra of Kālidāsa*, in *Kālidāsa Granthāvalī*, Banaras Hindu University, Varanasi 1976.

*Subh.* = *Subhāṣitaratnakośa*

Kosambi, D. D., Gokhale, V. V. (eds.), *The Subhāṣitaratnakośa*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1957.

*Ubb.* = *Ubbayābhisārikā*

Deszö, C., Vasudeva, S. (eds.), *The Mutual Elopement*, in Idd., *The Quartet of Causeries*, Clay Sanskrit Library, JJC Foundation–New York University Press, New York 2009.

*Utt.* = *Uttararāmacarita*

Ratna Ayar, T. R. (ed.), *The Uttararāmacarita of Bhavabhūti* (revised by Nārāyaṇ Rām Āchārya), Paṇḍuraṅg Jawaji, Bombay 1939<sup>o</sup>.

Pollock, S. (ed. and transl.), *Rama's Last Act by Bhavabhūti*, Clay Sanskrit Library, JJC Foundation–New York University Press, New York 2007.

*Viddh.* = *Viddhaśālabhañjikā*

Chaudhuri, J. B. (ed.), *The Camatkāratarāṅgiṇī of Sundarī and Kalamalā and the Pratiṣṭhā of Their Husband Ghanaśyāma, Commentaries of the Viddhaśālabhañjikā of Rājasekhara*, in *The Contribution of Women to Sanskrit Literature*, vol. I, Calcutta Oriental Series, Calcutta 1943.

#### *Fonti secondarie*

Ali 2003 = D. Ali, *Gardens in Early Indian Court Life*, «Studies in History» 19, 2 (2003), 221-252.

Baldissera 2012 = F. Baldissera, *Emotions in Indian Dramas and Dances*, in A. Michaels, Ch. Wulf (eds.), *Emotions in Ritual and Performance*, Routledge, Abingdon–New Delhi 2012, 333-377.

Baldissera 2015 = F. Baldissera, *Traces of Early Alchemy in India. Rasāyana in Some Kāvya and Kathā Texts. With an Esquisse of Comparison with Chinese Ideas*, in G. Orofino, A. Roselli, A. Sannino (a c. di), *Elisir mercuriale e immortalità. Capitoli per una storia dell'alchimia nell'antica Eurasia*, «AION» 38 (2015), 13-35.

Baldissera 2017 = F. Baldissera, *The Mobility of People and Ideas on the Seas of Ancient India*, in C. Buchet, Ph. De Souza, P. Arnaud (eds.), *The Sea in History*, vol. I: *The Ancient World*, Boydell and Brewer, Woodbridge 2017, 548-559.

De Romanis 1997 = F. De Romanis, *Romanukharatta and Taprobane*, in Id., A. Tchernia (ed.), *Crossings. Early Mediterranean Contacts with India*, Manohar, New Delhi 1997, 161-237.

Granoff 1998 = P. Granoff, *Rāma's Bridge. Some Notes on Place in Medieval India, Real and Envisioned*, «East and West» 48, 1-2 (1998), 93-115.

Granoff 2001 = P. Granoff, *Portraits, Likenesses and Looking Glasses. Some Literary and Philosophical Reflections on Representation and Art in Medieval India*, in J. Assmann, A. I. Baumgarten (eds.), *Representation in Religion*, Brill, Leiden–Boston–Köln 2001.

*MW* = Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, New Edition, Greatly Enlarged and Improved (1899), Motilal Banarsidass, Delhi–Varanasi–Patna 1982.

- Olivelle 2013 = P. Olivelle, *King, Governance and Law in Ancient India. Kauṭilya's Arthaśāstra*, Oxford University Press, Oxford–New York 2013.
- Schlingloff 1967 = D. Schlingloff, *Arthaśāstra Studien II. Die Einlage einer Festung* (durgavidhāna), «Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens» 2 (1967), 44–85.
- Schlingloff 1969 = D. Schlingloff, *Die altindische Stadt. Eine vergleichende Untersuchung*, Verlag Franz Steiner, Wiesbaden 1969.



*Devī uvāca, Mahēśvara uvāca.*  
Some Katyuri Representations of Umāmaheśvara and the  
Śaivism of Uttarakhand

*Laura Giuliano*

*The Cult of Śiva and Śaiva Thought in Uttarakhand: The Archaeological and Art-Historical Evidence*

The religious tradition of Śaivism in the territories of Uttarakhand, as in other northern areas of the Subcontinent, has very ancient roots. Indeed, as from the centuries immediately preceding the Common era, it played a decisive role in the integration of the various tribal oligarchic groups, presumably through a process of assimilation of various local divinities in the figure of Śiva.

On the basis of the archaeological evidence, worship of the divinity in the region should date back at least to the period of the Kuṇindas, who reigned between the second century BCE and the third century CE.

In fact, one of the earliest anthropomorphic representations of the god appeared on some coins of the dynasty dating back to the second century CE.<sup>1</sup> Śiva is depicted on the obverse with a *jaṭā* on top of his head, holding a trident associated with a battle-axe in his right hand, while his left hand rests on his hip; what might be an animal skin hangs from his left arm, although this detail cannot always be made out (Fig. 1). Moreover, in some cases the figure seems to be represented under an umbrella (*chattra*) – an iconographic detail recalling the epithet of Chatreśvara, the name with which the divinity is recorded in the coin legend in *brāhmī* characters alongside the figure: *bhagavataḥ chatreśvara mahātmanah*, '(coin) of the holy one, noble-souled Lord of the *chattra*'.<sup>2</sup> This inscription has been interpreted in various ways: in particular, it has been pointed out that this is an anonymous legend, which mentions not the name of the ruling sovereign but that of the divinity worshipped. In this connection it has been said that the tribal state of the Kuṇindas was at that time dedicated to Śiva and that «the coins were issued in his name in the capacity of its sovereign ruler».<sup>3</sup> Whatever the sense of this legend may be,

1. Rapson 1897, pl. III, Fig. 10; Allan 1936, 70-77; Banerjea 1956, 118; Mitchiner 1975, vols. VI-VII, 633, t. 931, 933 etc.

2. Banerjea 1956, 118. See also Allan 1936, 167-168; Sircar 1968, 213.

3. Banerjea 1956, 116, 118, fn. 1.

the Chatreśvara epithet clearly evokes the regal nature of Śiva as Lord of the universe – an idea already seen in the *Taittirīya Āraṇyaka*, the *Śvetāśvatara Upaniṣad* and the *Pāśupata Sūtra* –<sup>4</sup> and quite likely alludes to the connection the divinity has with the earthly sovereign, who receives legitimation from Śiva to hold power.

The particular link between the god and the sovereign and the close connection with kingship – aspects that were to take on an important role in Śaivism during the Medieval period – seem therefore to date back to the most ancient Śaiva tradition, and are furthermore attested in this period also in the contemporary Kuṣāṇa world.<sup>5</sup>

The effigy of Chatreśvara on Kuṇinda coins is to be considered in the context of the religious movement connected with the figure of Śiva, still attested by the literary<sup>6</sup> and archaeological evidence, which involved all of Northern India around the Common era: the territories of the Himālayan range under the control of the Audumbaras, the Vemakas and the Yaudheyas – tribal kingdoms much like the kingdom of the Kuṇindas – and the areas of North Western India, governed by dynasties of foreign origin, first the Saka and the Indo-Parthians, and subsequently the Kuṣāṇas.<sup>7</sup> The depiction of Chatreśvara shows many affinities precisely with some earlier images of Śiva on the coinage of Wima Kadphises, the Kuṣāṇa sovereign who defined himself *mahiśvara*, that is *māheśvara* i.e. ‘devotee of Śiva’, in the

4. Giuliano (forthcoming).

5. *Ibid.*

6. Of the textual evidences regarding Śaivism from the centuries immediately preceding the Common era, particular importance is to be attributed to some references in the works of Pāṇini (4<sup>th</sup>-3<sup>rd</sup> century BCE) and Patañjali (2<sup>nd</sup>-1<sup>st</sup> century BCE). The former, besides mentioning certain epithets of Rudra, according to Banerjea (1956, 449-450) and Chakraborti (1970, 5) makes reference to the devotees of Śiva in the *sūtra*: *śivādhibhyoṅ* (*Aṣṭādhyāyī* IV. 1. 112), while Patañjali, commenting on the Pāṇini *sūtra*: *ayahśūladandañjinābhyāṅ* *thaktṭhaṅau* (*Aṣṭādhyāyī* V. 2. 76), recalls the Śiva Bhāgavatas who bear a spear or trident (*śūla*) of iron (*ayah*). Interpretation of the passage is tricky (see Giuliano 1989, 8-9 and Giuliano 2003, 61), but there can be no doubt that here the grammarian is referring to a sect of devotees of Śiva, possibly a pre-Pāśupata group, who used to pursue their ends with violent methods.

7. In the centuries preceding the Common era, aniconic representations of the divinity, such as the *triśūla* associated with the battle-axe, together with legends containing epithets referring to Śiva, appeared on coins issued by the Audumbaras and the Vemakas. Then, in the period from the first century BCE to the first century CE, we have images that might possibly be taken as the earliest attempts at anthropomorphic representation of the divinity. Some coins of the Saka sovereigns and the Indo-Parthian Gondophares exhibit figures which, while still showing the iconographic characters of classical divinities like Poseidon, Heracles and Zeus, went on to show the essential features of representations of Śiva in the subsequent period. It was, however, between the 1<sup>st</sup> and 3<sup>rd</sup> century CE that figurative evidence of the Śiva cult in northern India became particularly substantial. Representation on Kuṇinda coins is in fact coeval with or immediately subsequent to the celebrated images of Oēšo-Śiva on Kuṣāṇa coins and the sculptural representation of the divinity in the reliefs of Gandhāra and Mathurā, as well as other sites in northern India.

coin legend. As in the Kuṇinda effigy, the divinity is depicted here with the *jaṭā* on top of his head, the *triśūla* associated with a battle-axe in his right hand, his left hand resting on his hip with a *kamaṇḍalu*, and the animal skin hanging from his left arm.

After the Kuṇinda period, we have evidence in a series of Gupta and post-Gupta epigraphs that once again attest to the presence of Śaivism in Uttarakhand, bearing out the continuity of the Śaiva cult in the region. Diffusion of this religious thought appears to have made great headway above all in the period of the Katyuris, the dynasty that governed these regions between the 8<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries, and which some consider to have originated from a branch of the Kuṇindas.<sup>8</sup> The particular fervour characterising the Śaiva cult at this point in history may possibly be accounted for with the arrival of Śaṅkara (788-820 CE), who according to tradition reached Uttarakhand at the beginning of the 9<sup>th</sup> century, re-establishing there the Brahmanic faith – in particular Śaivism – and doing away with the Buddhist cult which may have hitherto coexisted with Brahmanism, converting places of Buddhist worship into Śaiva temples in some cases.<sup>9</sup>

Just how widespread Śaivism was in the Katyuri period is borne out by the titles attributed to the sovereigns of the dynasty in the *copper plate grants*, and first of all the epithet of *parama maheśvara parama brahmana* which Ishtagan Deva and his son Lalitasur were glorified in.<sup>10</sup> Above all, however, diffusion of this religious thought is attested by the construction of many religious complexes dedicated to Śiva. Of these, our focus here will be on the two sites in the region of Kumaon: the complex of Baijnath – ancient Karttikeyapura – for some time capital of the Katyuris, and Jageshwar, in the valley of the river Jatagang. This may well be the most important temple complex in Uttarakhand, with about 125 sanctuaries of various sizes (Fig. 2), built mostly in the Katyuri period and dedicated to various forms of Śiva, strongly influenced by the temple architecture of eastern India, especially of Orissa,<sup>11</sup> with a tall curvilinear tower surmounted by a ring stone (*āmalaka*) similar

8. See for example Viyogi–Ansari 2010, 342-343; Sharan 1972, 273; see also Joshi 1989, 266.

9. Joshi 1989; Viyogi–Ansari 2010, 347. According to these last scholars, Śaṅkara probably came to the region during the reign of the sovereign Ishtagan Deva (*ibid.*, 369).

10. *Ibid.*

11. Handa–Jain (2009, 172) write about Jageshwar: «We may have, therefore, to look for external factors, which could have been responsible for creating these grand edifices. The predominating influence of the Orissan temple architecture on these temples may indicate that an alien king of the mainland might have been responsible either to provide wherewithal and expertise for the construction of these temples to the local king or accomplished that task himself. It is known that round about the reign of Kharpar Dev (c. 870-880), maybe even earlier, Dharm Pal, the Pal ruler of Magadha, mounted a religio-military expedition to the central Himalayan kingdom and subdued it [...]. That was the most momentous event for initiating the stone temple building activity in this region. The Pal dominance in Uttaranchal opened the Himalayan interiors to the introduction of eastern Indian

to an indented wheel, in turn topped by an element in the form of a vase (*kalaśa*). The *liṅga* is usually placed in the *sanctum* of these temples, surrounded by sculptures and steles of other divinities. Jageshwar was an ancient place of transit for pilgrims on their way to Mount Kailāsa. Tradition has it that Śaṅkara passed through here before founding the monastery of Jyotirmath.<sup>12</sup> The site was not only closely associated with Śiva and his cult – significantly, local tradition situates the famous myth of “Śiva’s visit to the Pine Forest” in the nearby wood of Deodar and considers Jageshwar one of the 12 places in India where the *liṅga* of fire (*jyotirlinga*) appeared –, but in all probability, it was also the seat of the Pāśupata cult, the Śaiva sect that, to judge by the artistic and archaeological evidence, found particular favour under the Kātyuris. Just how widespread the Pāśupata cult was at Jageshwar and in other sites of Uttarakhand is confirmed by the images of Lakulīśa frequently encountered on the trefoil pediment above the doorways of the temples, situated immediately below a three-headed bust of Śiva. In these reliefs the founder of the Pāśupata sect is represented as an ascetic seated with legs crossed on a lotus flower, ithyphallic, his right hand in the gesture of reassurance (*abhayamudrā*) while in his left he bears a club. In the relief above the doorway of the Lakulīśa temple, Lakulīśa is surrounded by four disciples (Fig. 3),<sup>13</sup> while on the trefoil pediment of the Mṛtyuñjaya temple he is accompanied by two royal personages, possibly the sovereign and his spouse.<sup>14</sup> On the evidence of this latter representation, Joshi conjectures that the Pāśupata enjoyed the favour of the royal family.<sup>15</sup> Actually, direct involvement of the dynasty is not improbable, and it is possible that in the context of the restoration work carried out by Śaṅkara, the Kātyuris showed a particular predilection for this Śaiva sect,<sup>16</sup> sponsoring and supporting the cult and foundations of the Pāśupata at Jageshwar and in other sites of Uttarakhand including Kedarnath, Gopeswar, Kalimath and Baijnath. At Jageshwar and in other temples of Uttarakhand, depictions of the founder of the sect were often associated with the icon of the three-headed bust of Śiva (Fig. 3)<sup>17</sup> and of the dancing Śiva (Nāṭarāja) (Fig. 4).<sup>18</sup> The latter was also placed to adorn the pediments of some sanctuaries, depicted in *lalita* pose, with braided *jaṭāmukūṭa*, wearing a loin cloth, the upper

architectural mannerism and construction techniques. Although, it may be too preposterous to ascribe these temples to Dharm Pal or his successors, yet the stylistic affinity of these temples with the Orissan temples may suggest such possibility».

12. On Jageshwar as a major place of pilgrimage in the times of Śaṅkara, see Joshi 1989, 269.

13. Giuliano 2014, 30, Fig. 8.

14. Joshi 1989, 270.

15. Joshi 1989, 270. For other images of Lakulīśa in the Kātyuri period, see for example Joshi 1986b, 160.

16. Joshi 1989.

17. Nautiyal 1965, 231, Fig. 1; Nautiyal 1969, pl. 27, Fig. 42; Giuliano 2014, 30, Fig. 8.

18. Nautiyal 1965, 231, Fig. 2; Nautiyal 1969, pl. 27, Fig. 41; Giuliano 2014, 31, Fig. 9.

right hand holding a cobra, the lower right in the *gajabhasta* pose, the upper left in *abhayamudrā* and the lower left bearing the *triśūla*. The frequent association of these images, which recalls the iconographic programme of Elephanta and of some temples of Orissa, must have had precise significance connected with the Pāśupata cult,<sup>19</sup> which would merit more searching investigation.

Similarities with the iconographic programmes of other areas in the Subcontinent, in particular Deccan and Eastern India, as well as the temple architecture inspired by the sanctuaries of Orissa, evoke an idea of Uttarakhand in the Katyuri period as a place that was not isolated but open to the religious ideas and the artistic and cultural developments in other regions, although always reworked following an original and recognisable style.<sup>20</sup> This tendency of Katyuri art to absorb artistic models, re-interpreting them from the formal point of view and, indeed, in content, creating something new and peculiar, also appears to be evidenced in the case of the icon of Umāmaheśvara, an iconographic theme frequently represented in Uttarakhand, revealing other aspects of the Śaivism practised in the area.

### *Representation of Umāmaheśvara in Uttarakhand*

Over the centuries, and in the various territories of the Subcontinent, the figurative type of Umāmaheśvaramūrti, the image depicting Umā with the Great Lord, one of the classical themes of Indian art, took on different stylistic features and iconographic formulas. The regional variants are marked by the number of arms Śiva shows, the different postures assumed by the two divinities – in particular by Umā –, their attributes and the way they are arranged, the presence and placing of the various personages surrounding the figures of the two principal divinities.<sup>21</sup>

In Katyuri art representation of Umāmaheśvara takes on particular, recognisable nuances distinguishing this icon from icons from other regions. In this context we can distinguish a fairly uniform group of steles from the stylistic and figurative

19. Joshi 1989.

20. See Joshi 1986a, 211: «[...] the most remarkable feature of the Katyuri age is the culmination of an art idiom that found its expression in a considerably large number of temples and sculptures. In its initial stage it seems to have drawn inspiration from the Gupta art and in course of time it attained an independent personality in close parallel to the other contemporary art idioms, particularly that of the Gurjara-Pratihāras. It is also likely that the Katyuris who figures as the most prolific builders of the art objects invited master artists from different parts of India and patronized them in the initial stage and in course of time, these artists developed an idiom of their own that may be termed as the Katyuri art». As for the Gurjara Pratihāra component in the Katyuri school of art, see Singh 1996, 34 and Negi 1993, 77.

21. See also Donaldson 2007, vol. I, 376.

point of view,<sup>22</sup> originally probably situated in the niches on the outer walls of the temple. Among these we may mention some Umāmaheśvaramūrti conserved in European and American museums, including the steles in the Metropolitan Museum (Fig. 5),<sup>23</sup> the Cleveland Museum of Art (Fig. 9), the Museo Nazionale d'Arte Orientale 'Giuseppe Tucci' (Fig. 10),<sup>24</sup> the Victoria and Albert Museum (Fig. 12),<sup>25</sup> the British Museum (Fig. 13),<sup>26</sup> and other sculptures from Almora (Fig. 6), Jageshwar (Figs. 7,<sup>27</sup> 11<sup>28</sup>), Baijnath (Figs. 8,<sup>29</sup> 15-16<sup>30</sup>), Anasuyei (Fig. 14).<sup>31</sup>

Apart from a few differences which will be pointed out in the various cases, the general arrangement of the icon remains more or less the same. Śiva appears represented with four arms, seated in a regal posture (*lalitāsana*) – left leg folded and resting on the lotus seat, right leg hanging down – with Umā or Pārvatī sitting on his lap. He holds his lower right hand before his chest in *jñānamudrā* (Figs. 7, 8, 9, 10, 16), or in *vyākhyānamudrā* (Figs. 5-6, 11-15), in some cases clutching a *mālā*. In his upper right hand he may bear a snake (Fig. 8) or a lotus flower (Figs. 5-7, 9-14, 16). When he holds the lotus flower, the snake emerges from the god's headdress making for the corolla to smell its scent. His upper left hand brandishes a trident (*triśūla*). He rests his lower right hand on Umā's left shoulder (Figs. 10-12, 14-15), or caresses her hair with it (Figs. 5-9, 16). The god's head displays the classical headdress of the ascetic, embellished with an elaborate tripartite diadem. He wears a short *dhotī* and is adorned with a great many jewels. In some cases he wears a garland of flowers (*vanamālā*) (Figs. 9-16). A long Brahmanical sacred thread (*yajñopavīta*) runs across his chest. His right knee is bound by a swathe of cloth (*yogapaṭṭa*), used by the *yogin* to maintain the posture with crossed legs during meditative practices.

Umā, seated on Śiva's left thigh, has her legs inclined towards the right, left knee raised above the other, while her bust is turned to the left as she gazes at her husband. With the palm of her right hand the goddess touches her husband's foot, showing intimate familiarity. Her left arm rests on her left leg, the hand hanging down (Figs. 10-15) or placed on her right thigh (Figs. 6-7); in other cases she raises

22. According to the Umāmaheśvaramūrti classification proposed by Donaldson (2007), who groups together seven categories of this figurative type on the basis of iconographic differences, the sculptures from Uttarakhand displaying this subject belong to what is termed as «Format (A)» (*ibid.*).

23. Inv. 1978. 541.

24. Inv. 8443/9167. Taddei 1973, 247; Mazzeo 2014, 17-21; Giuliano 2014, 25-33.

25. Inv. IS. 113. 1986. Guy 2007, 131, Fig. 146.

26. Inv. 1966, 10-12 2 Brooke Sewell Fund.

27. Donaldson 2007, vol. II, Fig. 520.

28. Joshi 1986a, 213-214; Giuliano 2014, 28, Fig. 5.

29. Donaldson 2007, vol. II, Fig. 324.

30. *Ibid.*, Figs. 325, 327.

31. *Ibid.*, Fig. 519.

her left hand to toy with her earring (Figs. 5), to clutch a fluttering scarf (Fig. 8) or a flower (Figs. 9, 16?). Superbly bejewelled, the goddess wears a long draped skirt.

Amid the multitude of personages shown in smaller proportions surrounding the two divinities, the lower foreground shows Gaṇeśa, Kārttikeya, Nandin and the lion, in some cases accompanied by Bhṛṅgīn and other figures. In general, for this part of the composition we can distinguish two figurative schemes, one relatively simple, the other complicated by the addition of various personages.

In the steles of the first type (Figs. 5-8) Gaṇeśa is depicted on the far left of the row, seated in *ardhaparyāṅkāsana*, the figure often appearing badly damaged. Looking towards the right we find Nandin squatting beside Śiva's left foot, immediately below the divinity's seat; close to Nandin we see Kārttikeya holding a spear; to the far right of this series of figures is positioned the lion on which the goddess rests her foot.

The most complex sequence sees other actors finding a place in the scene: the position of Gaṇeśa and Nandin remains unchanged, but immediately at the centre of the row, below the seat of the two divinities, we find the small, skeletal, dancing image of the sage Bhṛṅgīn; by his side Kārttikeya appears on the peacock, while the lion makes a showing on the extreme right of the series (Figs. 9, 11-14). In a variant on this sequence we see the lion and Kārttikeya changing places: *śimha* is depicted in a central position, beside Bhṛṅgīn, and Kārttikeya on the extreme right of the stele, in a mirror image position to that of his brother Gaṇeśa (Fig. 10).

This sequence may be further complicated by the presence of numerous other personages identified according to the particular cases as male or female donors (Fig. 15), as the earth goddess in worship (Fig. 11), etc.

On these steles, which are more complex from the compositional point of view, other personages surround Śiva and Umā. In the middle ground, at the sides of the two divinities, there are generally two male figures standing as attendants/guardians (*pratihāra*), possibly armed with a *triśūla* or a *khaṭvāṅga* (Figs. 9-12, 14-16). In some cases they bear bowls containing liquids and are depicted with their eyes wide open, projecting out of their sockets (Figs. 9-12). Other male or female figures may find a place immediately in front of these guardian figures (Figs. 11-12, 14), or female personages – presumably donors – may appear kneeling on lotus corollas immediately above the guardians (Fig. 10). In the more elaborate examples, in particular, the uprights of the throne are decorated with *yālī* and *makara* figures (Figs. 11-13, 15). Above, *vidyādhara*s are often to be seen in flight with garlands (Figs. 9-14, 16), their images sometimes standing out on cloud-shaped motives (Figs. 10, 13-14). Finally, in the upper part the steles are delimited by a curved band decorated with lotus petals, in some cases contained within a further band decorated with exuberant scrolling foliage, presumably in a stylised representation of the nimbus surrounding the divine couple (Figs. 9-14).



In general, we may say that the iconographic differences between the various Katyuri steles of Umāmaheśvaramūrti lie mainly in the position of Śiva and Umā's hands, the sequence of personages in the foreground, and the presence or absence of certain secondary figures.

Analysis of these variable elements could offer a key for an understanding of the evolution the subject went through in the art of Uttarakhand between the 9<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> century.<sup>32</sup>

We may conjecture that the earliest steles are the ones showing an extremely simplified composition, portraying only the main figures of the myth: Śiva and Umā, the *vāhana* of the two divinities, and the sons Gaṇeśa and Kārttikeya. Belonging to this first group, possibly dating to the 9<sup>th</sup> century, should be the steles in the Metropolitan Museum, perhaps the very earliest work of the series (Fig. 5), as well as the stele from Almora procured from the antique market (Fig. 6), the stele from Jageshwar (Fig. 7), and, finally, the sculpture conserved in a godown in Baijnath (Fig. 8). The latter stands out from the others in that it shows details revealing an attempt to depart from the principal model (see, for example, the halos of the two divinities, the serpent and the scarf in the hands of Śiva and Umā respectively, the position displayed by Kārttikeya with raised leg, and the treatment of the goddess's apparel).

While the iconographic and formal features that represent a "brand mark" of Katyuri art are retained intact, the figurative scheme elaborated with this first group of sculptures subsequently became more descriptive: portrayal of the divine couple was then achieved within a scene of increased complexity thanks to the addition of numerous personages, a multiplication of details and a heightened decorative taste. Belonging to this phase are the steles in the Cleveland Museum (Fig. 9), the Museo Nazionale d'Arte Orientale 'Giuseppe Tucci' (Fig. 10), the Museum of Jageshwar (Fig. 11), the Victoria and Albert Museum (Fig. 12), the British Museum (Fig. 13), and the ones from Anasuyei (Fig. 14), and Baijnath (Figs. 15-16). The variations on the principal theme to be observed in the second group of works can in part be attributed to the greater confidence the artists show with the previously developed iconographic Katyuri model, and in part to the various requirements of the clients. Leaving the figurative scheme of the principal images unchanged, the sculptors now unleashed their imagination in the representation and sequence of the surrounding figures. This is particularly notable in the representation of the male and female donors and attendants, showing striking differences in the various examples, possibly to meet the clients' preferences, possibly to adapt to the various doctrinal and ritual necessities.

32. See in this connection the datings of these works supplied by Donaldson (2007, vol. I, 376).



In this second series, too, we can moreover find attempts to depart from the model, as in the case of the highly refined stele from Baijnath (Fig. 16), characterised by a certain degree of figurative simplification, alluding to the “ancient scheme” of the first group of steles, and quite possibly the work of a “master”.

The great number of formal and iconographic similarities that can be observed in each group of works suggests that at least some of them were produced in one and the same workshop. Here, the artists shared figurative schemes which were re-elaborated to be presented anew on various occasions. Suffice it to recall, for example, in the case of the earlier series, the images from Jageshwar (Fig. 7) and Almora (Fig. 6) and, in the case of the subsequent series, the steles conserved in the Cleveland Museum (Fig. 9), the Museo Nazionale d’Arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’ (Fig. 10) and the Museum of Jageshwar (Fig. 11).

Finally, it is also to be noted that most of these sculptures shows signs of damage. A particularly striking case is the figure of Gaṇeśa, almost always defaced. Such damage is quite likely to have been made by the iconoclasts of the Rohillas, a dynasty that invaded Kumaon and Garhwal in the 18<sup>th</sup> century, who were responsible for the ruin of many monuments in the region.

### *The Katyuri Representation of Umāmaheśvara: An Interpretation*

While the images of Lakulīśa on the pediments of the Jageshwar temples and other sanctuaries in Kumaon and Garhwal point to the presence of a Śaiva religion of Pāśupata matrix, the iconographic features of the Katyuri Umāmaheśvaramūrti reveal other aspects of the Śaivism practised in the region during this span of history. Moreover, certain elements characterising the image, in the manner of other aspects of the art of the period, seem to be the outcome of cultural contaminations and relations between Uttarakhand and other areas of the Subcontinent.<sup>33</sup>

The profoundly affectionate relationship binding together the tenderly embracing figures of Śiva and Umā, each absorbed in the other’s gaze, is characteristic of many Indian sculptures portraying the divine couple. Moreover, it seems to echo some passages of Sanskrit literature that describe the embrace of the god, never satiated with gazing in wonder at the beauty of his spouse (*Śāradā Tilaka Purāṇa* 24. 102),<sup>34</sup> and the goddess sitting on his lap (*Śiva Purāṇa* 2. 3. 8. 53-55).<sup>35</sup> While the conjugal aspect is evoked, the ascetic nature of Śiva is not denied, but is in fact evidenced by his apparel (for example the *yogapaṭṭa* binding his knees)

33. See *supra*, fn. 11 and 20.

34. Quoted in Donaldson 2007, vol. I, 85, fn. 1.

35. *Ibid.*

and headdress. Essentially, the image conjures up in an ambivalent relationship the tension between the indulgence in the erotic and its renunciation, between indulging passion and rising above it, which characterises much Śaiva mythology.<sup>36</sup> This interpretation can be applied to many Umāmaheśvara representations in the Subcontinent.

In the case of the steles from Uttarakhand, however, there is a detail that offers another key for interpretation: here Śiva appears represented in *jñānamudrā*, the ‘gesture of knowledge’, performed with the thumb and index finger of the lower right hand joined to form a circle, palm turned towards the heart.<sup>37</sup> The gesture indicates the transmission of inner knowledge and evokes the aspect of the divinity as the Master revealing the secrets of *yoga* and liberating wisdom. In other cases Śiva is in *vyākhyānamudrā*, the ‘gesture of exposition’, performed with the thumb and index finger joined and the palm turned outwards, a gesture identifying him as the Master of rhetoric explaining the sacred scriptures (*śāstra*).

Both the *mudrās* are characteristic of the divinity in his aspect as Dakṣiṇāmūrti, the universal teacher (*jagat guru*), an icon that found circulation in particular in the South of India.<sup>38</sup>

However, the southern figurative tradition represented Śiva in his aspect as Dakṣiṇāmūrti, isolated (Kevalamūrti) or possibly surrounded by disciples, but only very rarely associated with the figure of the goddess.<sup>39</sup> In Uttarakhand the use of this image, even if in the context of portrayal of the divinity accompanied by his spouse, could have to do with the arrival of Śaṅkara,<sup>40</sup> who, as we have seen, set the Brahmanic faith on a stable footing in the region, favouring in particular the development of Śaivism. It may in fact have been his preaching which gave rise to

36. For fuller study of this aspect, see Doniger 1981.

37. Dallapiccola 2005, 125-126; Nardi 2006, 95-96.

38. See Rao 1916, vol II, Part I, 273-292.

39. A rare image in which Śiva Dakṣiṇāmūrti appears portrayed in the South of India with Pārvatī is that of Samba Dakṣiṇāmūrti.

40. Guy 2007, 130; Joshi (1986a, 214), on the other hand, conjectures that representation of Śiva Dakṣiṇāmūrti beside the goddess is due to the influence of the Śaiva ascetics of the Somasiddhānta school, or the Kāpālikas (Lorenzen 1989, 235), a sect very close to that of the Pāśupata, whose cult, as already seen, spread particularly in Uttarakhand during the Katyuri period (see *infra*). The similarities between some Śaiva iconographies of southern India and those of the temples of Kumaon were also noted by Nautiyal (1965, 228), who observed: «A few aspects of Śiva which were popular in South India had emerged visibly on the temples of Kumaon and particularly in the Kedarnath shrine of District Garhwal. The profound similarity in art motifs of two far-off geographical regions is no doubt very interesting». He added «It is believed that Śaṅkara visited this part of Kedarnath in about the beginning of the 9<sup>th</sup> century, with a view to reviving the decaying Hinduism».

the circulation of certain iconographic forms typical of the South of India in these northern lands.<sup>41</sup>

All in all, the steles examined represent the synthesis of two distinct Śaiva iconographies: the representation of the universal teacher, characteristic of the southern territories of the Subcontinent, merges into the portrayal of the divine couple surrounded by their sons and other figures of attendants.<sup>42</sup> The emergence of these images in one single representation is particularly distinctive of Katyuri art,<sup>43</sup> which, having drawn inspiration from other figurative traditions, rapidly developed a language of its own.<sup>44</sup> Here Śiva Dakṣiṇāmūrti is no longer represented passing on his teachings to his disciples, as in the portrayals of southern India, but to his spouse. Thus the image seems to evoke some Śaiva Tantras presented in the form of dialogue between the two,<sup>45</sup> the goddess asking questions and Śiva answering.<sup>46</sup>

Of all such Tantras we may recall the opening verses of a text in the northern tradition, the *Vijñānabhairava Tantra*:

Bhairavī, the śakti of Bhairava says (uvāca):<sup>47</sup> O *deva* who in manifesting the universe and treating it as your play are my very self, I have heard in toto all the scriptures which have come forth from the union of Rudra and his pair śakti or which are the outcome of Rudrayāmala Tantra, including the Trika together with its divi-

41. The figurative variants of the Śiva Dakṣiṇāmūrti icon in southern India are represented by images of Jñānadakṣiṇāmūrti, Vyākhyānadakṣiṇāmūrti, Yogadakṣiṇāmūrti and Viṇādharakṣiṇāmūrti. In Uttarakhand, besides portrayals of Śiva in his aspect as Jñānadakṣiṇāmūrti and Vyākhyānadakṣiṇāmūrti shown accompanied by his spouse in the steles of Umāmaheśvara, some examples can also be seen of Yogadakṣiṇāmūrti with legs in *svastikāsana* (Singh 1976, 108), and Viṇādharakṣiṇāmūrti playing the *vīṇā* (*ibid.*, 108-109). This latter aspect is reproduced for example on a stele from Jageshwar (Singh 1976, 109, pl. II), where, from the iconographical and stylistic point of view, the figure of Śiva shows striking similarities with the representations of the god on the steles examined in this article, and can to all intents and purposes be considered a product of the same sculptural school. Singh (1976, 109) mentions another Śiva Viṇādharakṣiṇāmūrti beside the goddess also from Jageshwar which, unfortunately, I have not had the opportunity to see for myself.

42. Joshi 1986a, 214.

43. However, there is no lack of examples of contamination between these two iconographies also in other areas of the Subcontinent, especially Uttar Pradesh, Rajasthan, Orissa and Madhya Pradesh: consider, for example Donaldson 2007, vol. II, Figs. 46, 107, 124, 260, 261, 265, 267, 291, 312, 324-327, 340, 348, 359, 364, 396, 403, 418, 462, 476, 520, 522, 544, 549, 566, 567, C 91, C 118, C 117, C 129.

44. See *ibid.*, fn. 20.

45. Joshi 1989, 215; Giuliano 2014, 29.

46. «These roles may also be inverted, as happens in the *tantras* assigning the highest position to the Goddess, accompanied in a subordinate position by the God, who may sometimes even be absent altogether» (Torella 1999, 129).

47. «The word in Sanskrit is *uvāca* which is past tense and means “said”, but as the question is perennial and the answer contains eternal truth, it is taken in the sense of present tense» (Singh 2006, 3). See Torella 1999.

sions. I have heard the Trika which is the quintessence of all the scriptures and also all its further essential ramifications.

But O supreme Lord, even now my doubt has not been removed.

Oh God, from the point of view of absolute reality, what exactly is the essential nature of Bhairava ? [...]

Bhairava said:

Good! Good! Dear one, you have put questions which pertain to the very quintessence of Tantra. Though, the matter is most esoteric, oh auspicious one, yet shall I explain it to you. Whatever has been declared to be the composite form (*Sakala*) of Bhairava, that oh goddess should be considered as insubstantial, as phantasmagoria, as magical illusion, as dream, as the mirage of a town of *Gandharvas* in the sky. The *sakala* aspect of Bhairava is taught, as a prop for meditation, to those who are of deluded intellect, who are interested in ostentatious performance of rituals, it has been declared for those people who are a prey to dichotomising thought-constructs. [...]

These concepts play the same role as the bonbon of the mother. They are meant to induce the aspirants to tread the path of righteousness and spiritual practices in order that they may ultimately realize the nature of *Bhairava* which is non-different from their essential Self. (*Vijñānabhairava Tantra*, 1-13).<sup>48</sup>

If the use of images of Dakṣiṇāmūrti in his various forms may be accounted for with the visit made by Śaṅkara to the region, and thus with the contacts established with the exponents of the religious and cultural tradition of southern India, the contamination between this representation of the divinity and the Umāmaheśvara icon is undoubtedly due to the Katyuri artists. It appears to be particularly distinctive of this area, although examples of fusion between these two iconographies are also attested in other regions of India.<sup>49</sup>

The reasons behind this figurative synthesis are hard to understand. But, as we have seen, one good possibility is that the image of the divine couple in which Śiva takes on the aspect of the universal teacher may represent sculptural transposition of the couple in dialogue evoked in many Tantric texts where the teachings are conveyed in the form of an exchange between the two divinities,<sup>50</sup> «a methodological device for revealing truths existing at the *parāvāk* level in *vaikharī* or human language».<sup>51</sup>

48. Transl. Singh 2006, 5, 11-13.

49. See *supra*, fn. 43.

50. In order that the «truths may be available to man, the *anugraha* (grace) aspect of the Supreme Divine assumes the role of Devī or Bhairavī who puts questions from the *paśyantī* level and receives answers at that level» (Singh 2006, 2).

51. *Ibid.*

Thus the image of Umāmaheśvara with Śiva in his Dakṣiṇāmūrti aspect could have evolved in a religious environment pervaded by Tantrism.

Moreover, the figures of attendants/guardians bearing staffs surmounted by a skull, with a bowl, eyes starting from their sockets as if they were drunk (Figs. 9-12, 15) appearing on some of these steles might attest to the presence of Lākula or Kāpālīka ascetics.<sup>52</sup>

### Conclusion

As the numismatic evidence suggests, the antiquity of the Śaiva cult in Uttarakhand should date back to the times of Kuṇindas. The continuity shown by this religious faith, revitalised with the arrival of Śaṅkara, is subsequently documented, particularly in the Katyuri period, on the basis of epigraphic and artistic evidence which reveals some aspects of the Śaivism practised in the area. The images adorning some Katyuri temples attest to the cult and indeed the cultural and religious relations that Uttarakhand had with other regions in the Subcontinent, documenting a religious ambience pervaded with Pāśupata elements.

The steles representing the divine couple examined here, which evidence the peculiar figurative idiom of Uttarakhand, also reveal other aspects of Śaiva thought in the region, delineating a rather more complex situation that possibly echoes Tantric doctrines and shows not only Pāśupata, but also Kāpālīka traits. These sculptures – fine examples of Katyuri art – represent a very particular synthesis between the southern and northern artistic traditions of the Subcontinent. Indeed, the emergence of the image of Śiva Dakṣiṇāmūrti, the universal teacher, in the iconography of the divine spouses constitutes a new iconographic model that should possibly date back to the visit made by Śaṅkara to the region. On the one hand paradigm and archetype of the family, these steles also evoke the relationship between master and disciple – one of the fundamental elements in Indian thought – exemplified in a masterly way in those texts in which Śiva is described as expounding knowledge and the secrets of *yoga* to his spouse, as if imparting them to the whole world. Ultimately, it alludes to the conception of a universe polarised at the extremes with a male-female couple in eternal dialogue, and to the integration of these two components in the human being through transmission of the knowledge brought forth through their timeless words.

52. *Dvārapāla* showing similar characteristics are also represented at the entrance to the temple of Jyotirliṅga at Jageshwar, but quite possibly of a later period.

*List of Illustrations*

- Fig. 1. Śiva with *trīśūla* on a Kuṇinda coin of the “Chatreśvara type”, bronze, 2<sup>nd</sup> cent. CE, The British Museum. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Shiva\\_with\\_trident\\_Kuninda\\_2nd\\_century.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Shiva_with_trident_Kuninda_2nd_century.jpg)
- Fig. 2. View of some temples of Jageshwar, Almora District, Uttarakhand, 8<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> cent. Courtesy: A. Maronese.
- Fig. 3. Lakuliśa on the pediment of the Lakuliśa temple, Jageshwar, Almora District, Uttarakhand, 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> cent. Courtesy: A. Maronese.
- Fig. 4. Dancing Śiva (Naṭarāja) on the pediment of the Naṭarāja temple, Jageshwar, Uttarakhand, 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> cent. Courtesy: A. Maronese.
- Fig. 5. Umāmaheśvaramūrti, Almora District, Uttarakhand, 9<sup>th</sup> cent. ca., Metropolitan Museum, Gift of Bette-Ann and William Spielman, 1978.541. Courtesy: Metropolitan Museum.
- Fig. 6. Umāmaheśvaramūrti, Almora District, Uttarakhand, 9<sup>th</sup> cent., antique market, present location unknown.
- Fig. 7. Umāmaheśvaramūrti, Jageshwar, Almora District, Uttarakhand, 9<sup>th</sup> cent., (after Donaldson 2007, vol. II, fig. 520).
- Fig. 8. Umāmaheśvaramūrti, Baijnath, Almora District, Uttarakhand, sculpture godown, 9<sup>th</sup> cent.-early 10<sup>th</sup> cent. (after Donaldson 2007, vol. II, fig. 324).
- Fig. 9. Umāmaheśvaramūrti, Almora District, Uttarakhand, 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> cent. © The Cleveland Museum of Art, Gift of Dr. Norman Zaworski 2011.208.
- Fig. 10. Umāmaheśvaramūrti, Baijnath, Almora District, Uttarakhand, 10<sup>th</sup> cent., Museo Nazionale d'Arte Orientale ‘Giuseppe Tucci’, inv. 8443/9167.
- Fig. 11. Umāmaheśvaramūrti, Jageshwar, Almora District, Uttarakhand, 10<sup>th</sup> cent., Jageshwar Archeological Museum (after Joshi 1986a, pl. III).
- Fig. 12. Umāmaheśvaramūrti, Almora District, Uttarakhand, 10<sup>th</sup> cent., Victoria and Albert Museum, IS. 113. 1986 (after Guy 2007, fig. 146).
- Fig. 13. Drawing of Umāmaheśvaramūrti, Almora District, Uttarakhand, 10<sup>th</sup> cent., The British Museum, inv. 1966, 10-12 2 Brooke Sewell Fund.
- Fig. 14. Umāmaheśvaramūrti, Anasuyei, Uttarakhand, 10<sup>th</sup> cent. (after Donaldson 2007, vol. II, fig. 519).
- Fig. 15. Umāmaheśvaramūrti, Baijnath, Almora District, Uttarakhand, 10<sup>th</sup> cent. (after Donaldson 2007, vol. II, fig. 325).
- Fig. 16. Umāmaheśvaramūrti, Baijnath, Almora District, Uttarakhand, sculpture godown, 10<sup>th</sup> cent. (after Donaldson 2007, vol. II, fig. 327).

## References

### *Primary Sources*

- Aṣṭādhyāyī* = *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, Ed. and Transl. by Rama Nath Sharma, Munshiram Manoharlal, Delhi 2002, 6 vols.
- Mahābhāṣya* = *Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya*, Introduction, Text, Transl. and Notes by Shivran Dattatray Joshi, J. A. F Roodbergen, Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, Class C, nn. 3, 5, 7, 9-12, 14-15, University of Poona, Poona 1968–1986.
- Vijñānabhairava* = *Vijñānabhairava or Divine Consciousness*, Text, Transl. and Notes by Jaideva Singh (1979), Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2006<sup>2</sup>.

### *Secondary Sources*

- Agrawal 2000 = C. M. Agrawal, *Jageshwar. Abode of Lord Shiva*, Kaveri Books, New Delhi 2000.
- Allan 1936 = John Allan, *Catalogue of the Coins of Ancient India in the British Museum*, The Trustees, London 1936.
- Banerjea 1956 = Jitendra Nath Banerjea, *The Development of Hindu Iconography*, Calcutta University Press, Calcutta 1956<sup>2</sup>.
- Chakraborti 1970 = Haripada Chakraborti, *Pāśupatam Sūtram with Pañchārtha Bhāṣya of Kaundinya*, Academic Publishers, Calcutta 1970.
- Dallapiccola 2005 = Anna L. Dallapiccola, *Induismo. Dizionario di storia, cultura, religione*, Mondadori, Milano 2005.
- Donaldson 2007 = Thomas Eugene Donaldson, *Śiva-Pārvati and Allied Images. Their Iconography and Body Language*, D. K. Printworld Ltd, New Delhi 2007, 2 vols.
- Doniger 1981 = Wendy Doniger O'Flaherty, *Śiva. The Erotic Ascetic* (1973), Oxford University Press, Oxford–New York–Toronto–Melbourne 1981<sup>2</sup>.

- Giuliano 1989 = Laura Giuliano, *La formazione dell'iconografia di Śiva dal periodo greco-battriano al periodo kuṣāṇa*, Sapienza University of Rome, Unpublished dissertation, Roma 1989.
- Giuliano 2003 = Laura Giuliano, *Studies in Early Śaiva Iconography: (I) The Origin of the Triśūla and Some Related Problems*, «Silk Road Art and Archaeology» 10 (2003), 51-96.
- Giuliano 2014 = Laura Giuliano, *La dea chiese, il grande signore rispose. Alcune note su una stele dall'Uttarakhand*, in Id., Massimiliano A. Polichetti (a c. di), *Il dio benevolo e la dea inaccessibile. Sculture dall'India e dal Nepal. Studi e restauro*, Gangemi Editore, Roma 2014, 25-33.
- Giuliano (forthcoming) = Laura Giuliano, *Oēšo/Śiva and the Kingship in the Kuṣāṇa World*, in *Proceedings of the Conference Art and Religions in Pre-Islamic Central Asia, Manggha Museum of Japanese Art and Technology in Krakow* (October 24-26, 2016).
- Guy 2007 = John Guy, *Indian Temple Sculpture*, V & A Publishing, London 2007.
- Handa–Jain 2009 = Omacanda Handa, Madhu Jain, *Art and Architecture of Uttarakhand*, Pentagon Press, New Delhi 2009.
- Joshi 1986a = Mahesvar P. Joshi, *Śiva, The Auspicious as Depicted in Some Kumaoni Sculptures*, in Lokesh Chandra, Jyotindra Jain (eds.), *Dimensions of Indian Art. Pupul Jayakar Seventy*, Agam Kala Prakashan, Delhi 1986, 2 vols., vol. I, 211-220; vol. II, 83-84, pls. I-IV.
- Joshi 1986b = Mahesvar P. Joshi, *Kapilesvara Temple, Kumaon*, in Kalyan Kumar Gangoly, S. S. Biswas (eds.), *Rupanjali: In Memory of O. C. Gangoly*, Sundeep Prakashan, New Delhi 1986, 159-162.
- Joshi 1989 = Mahesvar P. Joshi, *Śaṅkarācārya, Lakuliśa-Pāśupatas and Uttarakhand*, «Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute» 70, 1-4 (1989), 266-272.
- Lorenzen 1989 = David N. Lorenzen, *New Data on the Kāpālikas*, in Alf Hiltebeitel (ed.), *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of the Popular Hinduism*, State University of New York Press, New York 1989, 231-238.
- Mazzeo 2014 = Donatella Mazzeo, *Storia delle acquisizioni*, in Laura Giuliano, Massimiliano A. Polichetti (a c. di), *Il dio benevolo e la dea inaccessibile. Sculture dall'India e dal Nepal. Studi e restauro*, Gangemi Editore, Roma 2014, 17-21.
- Mitchiner 1976 = Michael Mitchiner, *Graeco-Bactrian, Indo-Greek and Indo-Scythian Coinage*, Hawkins Publications, London 1976, 9 vols.
- Nardi 2006 = Isabella Nardi, *The Theory of Citrasūtras in Indian Painting. A Critical Re-Evaluation of Their Uses and Interpretations*, Routledge, London–New York 2006.



- Nautiyal 1965 = Kanti Prasad Nautiyal, *An Iconographical Survey of Kumaon with Special Reference to a Few Unique Images*, «East and West» 15, 3-4 (1965), 226-230.
- Nautiyal 1969 = Kanti Prasad Nautiyal, *The Archaeology of Kumaon*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1969.
- Negi 1993 = Sharad Singh Negi, *Kumaun, Land and People. A Volume in Honour of Shri Narayan Datt Tiwari*, Indus Publishing Company, New Delhi 1993.
- Rao 1916 = Gopinatha Rao, *Elements of Hindu Iconography*, The Law Printing House, Madras 1914-1916, 2 vols.
- Rapson 1897 = Edward James Rapson, *Sources of Indian History: Coins*, Trübner, Stassburg 1897.
- Saklani 1998 = Dinesh Prasad Saklani, *Ancient Communities of the Himalaya*, Indus Publishing Company, New Delhi 1998.
- Sharan 1972 = Mahesh Kumar Sharan, *Tribal Coins. A Study*, Abhinav Publications, New Delhi 1972.
- Singh 1976 = Sheo Bahadur Singh, *Dakṣiṇāmūrti Sculptures in Uttar Pradesh*, «Vishveshvaranand Indological Journal» 14, 1 (1976), 107-III.
- Singh 1996 = Sheo Bahadur Singh, *Epigraphy and Art. A Study Based on the North Indian Inscriptions from 700 to 1200 AD*, Agam Kala Prakashan, Delhi 1996.
- Singh 2006 = see *Vijñānabhairava*.
- Singh 2013 = Yasvir Singh, *Significance of Devices and Symbols on Kunindas Coins*, «Central India Journal of Historical and Archaeological Research» 2, 6 (2013), 12-15.
- Sircar 1968 = Dineschandra Sircar, *Studies in Indian Coins*, Motilal Banarsidass, New Delhi 1968.
- Taddei 1973 = Maurizio Taddei, *Nuove acquisizioni dei Musei e Gallerie dello Stato. Museo Nazionale d'Arte Orientale, Arte indiana*, «Bollettino d'Arte» 58, 4 (1973), 247.
- Tewari 2010 = Rakesh Tewari, *Some Important Stone Images from Uttaranchal Himalaya*, «South Asian Studies» 23, 1 (2010), 95-106.
- Torella 1999 = Raffaele Torella, *Devī Uvāca, or the Theology of the Perfect Tense*, «Journal of Indian Philosophy» (Special Issue. Guruvandana: Essays in Indology in Honour of K. Bhattacharya) 27, 1-2 (1999), 129-138.
- Viyogi-Ansari 2010 = Naval Viyogi, Anawar M. Ansari, *History of the Later Harappans and Shilpakara Movement*, Gyan Publishing House, Delhi 2010, 2 vols.



Fig. 2



Fig. 1



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8





Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11



Fig. 12



Fig. 13



Fig. 14



Fig. 15



Fig. 16



# Bundi.

## Corteo regale in onore del Dio bambino

*Rosa Maria Cimino*

### *L'arte pittorica di Bundi*

Bundi è un'amena, ridente cittadina a est del Rajasthan, particolarmente favorita da una natura lussureggiante al centro di una serie di alti colli, le propaggini dei Monti Aravalli che si stendono da nord-est a sud-ovest lungo la dorsale dell'India centrale. Il suo territorio gode di abbondanti piogge in epoca monsonica ed è ricco di fiumi, laghi, riserve d'acqua e cisterne (*bāvṛī*) costruite nei secoli da illuminati sovrani e regine. Il clima agevola la crescita di una vegetazione rigogliosa in gran parte del territorio che accoglie perciò di una notevole varietà di animali, rendendosi quindi particolarmente adatto alle battute di caccia, tra i passatempi favoriti dei sovrani *rājput*. L'istinto guerriero delle popolazioni *rājput* – gli abitanti del Rajasthan da tempi immemorabili – ben si addice a questo sport cruento, praticato assiduamente nei periodi senza conflitti.<sup>2</sup> I sovrani del luogo erano soliti organizzare favolose cacce alle quali invitavano volentieri altri *mahārāja*, come anche gli imperatori Moghul, di cui divennero fedeli alleati dopo esser stati da loro sconfitti.

Essi, come le altre dinastie *rājput*, vantano una discendenza dagli dèi, definendosi *devaputra*, loro figli; si dichiarano Agnikula, della famiglia del dio Agni, il Fuoco, appartenenti alla casata degli Hada o Haraoti, uno dei 24 rami del clan dei Chauhan.

1. Nel corso di questo articolo si useranno i segni diacritici nella traslitterazione dei nomi comuni e degli aggettivi derivati, e di quelli di divinità, di festività e di opere letterarie; per semplicità, i nomi propri di regnanti e i nomi di luoghi (toponimi, monumenti) saranno invece trascritti nella forma anglicizzata con cui sono più correntemente noti. Nella traslitterazione delle parole hindī si ometterà normalmente la *a* muta, e così pure in genere nei nomi propri, così adeguandosi alla pronuncia hindī; quando sembrerà opportuno, tuttavia, si preferirà la grafia di tipo sanscrito. Tutte le immagini sono dell'autrice.

2. Il forte spirito guerriero e individualista dei *rājput* non ha permesso loro di creare alleanze comuni contro i nemici esterni, e li ha portati a capitolare a uno a uno e a sottomettersi alle invasioni islamiche succedutesi nei secoli. Di Bundi e del suo Palazzo parla anche Rudyard Kipling, che vi si recò nel 1887. Kipling 1919, 171-172. Sugli inizi della storia degli Hada cf. Tod 1987, vol. III, 1441-1447; Hooja 2006, 359-363; Hendley 1897, 2-29; Seth 2003, 94-138; Shyamaldas 1886, vol. I, 168-184; Agrawala 1996, 11-12.

La storia del regno di Bundi si rivela in gran parte simile a quella degli altri stati del Rajasthan spesso in lotta tra loro anche per futili motivi, nonostante le alleanze matrimoniali che venivano a mitigare per alcuni periodi la volontà guerriera dei sovrani. Nel XV-XVI secolo il piccolo stato risentì fortemente dell'ingerenza della più potente dinastia dei Sisodia del vicino Mewar che ne condizionò la politica, imponendo la successione al trono di alcuni sovrani; si può supporre che l'interferenza politica abbia permesso un certo influsso nella sua vita culturale e di conseguenza anche nelle arti, seminando i primi germi per la nascita di una scuola pittorica che diverrà prestigiosa agli inizi del XVII secolo, acquisendo una sua piena autonomia e peculiarità per i contatti con altre realtà artistiche, in particolare con l'arte Moghul.

Come è noto, la perenne litigiosità degli stati *rājput* non permise la creazione di un fronte comune contro le varie invasioni islamiche che a più riprese interessarono il territorio dall'VIII secolo, fino all'ultimo assalto delle milizie dell'imperatore Akbar. Il grande imperatore, seguendo il suo genio politico oltre che militare, non inferì sui vinti, anzi, dopo aver ridato ai sovrani piena autorità nel loro Stato, li considerò valenti alleati conferendo loro incarichi di prestigio nel grande territorio conquistato. Molti accettarono – a eccezione dei *mahārāṇā* di Udaipur – e ne divennero fidati comandanti o amministratori di intere regioni. Lo sposalizio di Akbar con principessa *rājput* ne consolidò l'amicizia e la lealtà.

Anche per lo stato di Bundi con il Rao Surjan Sal (1554-1585) cominciò un periodo decisamente florido non solo politicamente, ma anche per il successivo sviluppo artistico; a lui si deve l'inizio della costruzione del magnifico Palazzo, più volte peraltro in seguito ampliato (fig. 1).<sup>3</sup> Egli conquistò l'amicizia dell'imperatore Akbar insieme anche a una piena autonomia dal Mewar. Ricevette dallo stesso imperatore, oltre al titolo di Rao Raja o Maha Rao, anche nomina prestigiose, divenendo nel 1576 Governatore dei territori di Kashi (Benares) e della vicina Chunar, dei quali fu bravo amministratore.<sup>4</sup> Fu proprio la scuola di Chunar a influenzare notevolmente la nascente arte pittorica di Bundi con un set di *Rāgamālā* portato a Bundi e attraverso la presenza in loco di due pittori provenienti dalla stessa Chunar.

Il contatto con nuovi modelli di vita nell'ambito della corte imperiale contribuì in modo determinante al rinnovamento culturale del piccolo Stato – così come avvenne in tutti i regni *rājput* – influenzandone anche le arti, in particolare proprio l'architettura e la pittura. La vita piuttosto spartana dei sovrani subì un rapido mutamento soprattutto nell'etichetta, risvegliando il senso di emulazione per una corte sfarzosa volta a glorificare con la magnificenza dei suoi arredi e delle decorazioni,

3. Hooja 2006, 514-516; Tod 1987, vol. III, 1483-1486. Sulle varie fasi di costruzione del Palazzo, cf. anche Petruccioli 2009; Catania-Petruccioli-Rubini 2016, 34-46.

4. Hooja 2006, 632.



insieme al fasto del complesso cerimoniale, lo stesso ruolo del sovrano, peraltro ‘figlio di dèi’.

In pittura l’incontro con l’arte Moghul, innestata con elementi persiani e poi occidentali – terza dimensione, chiaroscuro, *plein air* – darà adito a un totale rinnovamento della creatività dei pittori, invero ancora molto tradizionali, che re-interpretarono i nuovi suggerimenti stilistici in base alla propria sensibilità artistica, pregna comunque di una originaria e ineguagliabile freschezza poetica.

Altro importante fattore di novità è la presenza di nuovi soggetti pittorici ispirati alla vita di corte o in generale al mondo laico, precedentemente quasi del tutto assenti. Ciò produsse un forte cambiamento nelle iconografie, anche perché spesso le scene erano riprese dal vero, o quantomeno “appuntate” in disegni preparatori. Nella loro composizione, che divenne sempre più complessa, si coglie a mano a mano l’esigenza di rappresentare la terza dimensione per descrivere ambienti o paesaggi sinora appena accennati e resi in modo del tutto semplificato. L’apporto occidentale fu mediato all’inizio dalla scuola pittorica di Akbar e poi dei suoi successori; in seguito, a partire dal XIX secolo, la presenza di occidentali e di opere d’arte importate dall’Europa ha favorito, anche nell’ambiente artistico del Rajasthan, la visione diretta di nuovi elementi stilistici; gli artisti comunque sono riusciti spesso a re-inventare le novità stilistiche acquisite, rinnovando il proprio stile che rimane del tutto originale.

Anche il successore di Surjan Sal, Bhoj Singh (1588-1607), si pose al servizio di Akbar, continuando il suo impegno nel territorio di Varanasi-Chunar e acquistando onori e meriti durante la campagna in Gujarat e Orissa, oltre che una sincera amicizia da parte dell’imperatore: questi infatti gratificò il piccolo regno di Bundi con le sue visite annuali per recarsi a caccia tra le sue splendide montagne, particolarmente ricche di selvaggina e soprattutto di leoni, la preda più ambita.<sup>5</sup> A questo sovrano, ma soprattutto al figlio Ratan Singh (1607-1631) si deve, come si vedrà, anche l’inizio della decorazione pittorica muraria del Palazzo, che raggiunse peraltro subito una delle massime vette artistiche.

L’esempio più eclatante è rappresentato dal Badal Mahal, il Palazzo delle Nuvole, la magnifica sala adibita probabilmente alle udienze private, Dari Khana, la cui costruzione è attribuita a Bhoj Singh.<sup>6</sup>

5. Tod invero parla anche di attriti con l’imperatore, presto superati. Tod 1987, vol. III, 1485.

6. Sorprende qui tra gli elementi architettonici la presenza di nicchie, archi cuspidati, sguinci, triangoli e rombi di raccordo delle cupole, che risultano del tutto affini a quelli di un ambiente ricavato in una torretta del Forte di Lahore, il Kala Burj, ed a quelli nel Rang Bagh di Agra. Evidenti somiglianze con l’architettura Moghul si notano anche in alcuni elementi del portico prospiciente la sala, quali le colonne decorate con raffinati rilievi floreali e vegetali. Su questi argomenti e sugli inizi della pittura della scuola di Bundi, in particolare sull’importante ruolo dei soggiorni dei due imperatori a

Eccezionali spunti di novità in questa splendida sala si colgono non solo nella sua architettura, ma anche nei dipinti che la ricoprono interamente, forse appena iniziati da Bhoj Singh e in parte continuati all'epoca del successore Ratan Singh, anch'egli fedele alleato di Jahangir.<sup>7</sup> Tali pitture murali sono in assoluto le più belle, originali, sofisticate e magistralmente animate di tutto il Rajasthan, databili intorno alla prima-seconda decade del XVII secolo e tra le poche rimaste di quest'epoca.<sup>8</sup>

Nelle varie fasi pittoriche di Bundi sono presenti, come già accennato, non solo le componenti artistiche di ispirazioni Moghul-occidentali, ma anche influssi di altre scuole rajasthane, come quella del Mewar e di Amber-Jaipur, stati questi comunque legati alle vicende politiche del piccolo regno. Vi si colgono pure elementi stilistici della pittura del Deccan, ancor più sviluppati durante il regno del nipote di Rao Ratan, Chhattarsal (1631-1658), stimato alleato di Shah Jahan e poi del suo figlio reietto Dara Shikoh. Il soggiorno del combattivo sovrano in queste zone facilitò l'acquisizione da parte dei suoi artisti – che comunque spesso seguivano il loro signore – di nuovi elementi stilistici presenti nelle miniature e che si colgono anche nei dipinti murali.<sup>9</sup>

A questa fase così significativa dal punto di vista storico e anche artistico seguirono sin dagli inizi del XVIII secolo periodi difficili in alterne vicende, con ancora forti ingerenze degli stati vicini – soprattutto dello stato di Amber-Jaipur – che hanno portato in pittura a un significativo rinnovamento stilistico; le nuove costruzioni e anche alcuni vecchi ambienti del Palazzo mostrano ancora l'alta qualità pittorica di questa fortunata scuola, soprattutto nella seconda metà del XVIII se-

Chunar, Lahore e in Deccan, cf. Bautze 1986, 168-175; Kock 1983, 173-195; Kock 1986, 51-65; Kock 2001, 12-25, n. 22; Beach 2008, 101-143; Beach 2011, 291-304; Beach 2016, 48-79.

7. Si devono a questo sovrano soprattutto i dipinti della lunga fascia sopra le nicchie, che rappresentano avvenimenti di corte con protagonista probabilmente il padre Bhoj Singh. Ratan Singh fu un importante comandante delle truppe di Jahangir, il quale inviò un suo elefante, dono assai prestigioso, al suo fedele alleato, insignendolo anche col titolo di Sarbuland Rai e Ram Raj, cf. Hooja 2006, 632.

8. La decorazione di questa sala dovette comunque prolungarsi per alcuni decenni, come mostra una certa varietà stilistica, cf. Beach 2008, 142-143; Beach 2014, 15-16. Per i problemi di identificazione dei due Rao nei dipinti, cf. anche Bautze 1986, 168-175.

9. Oltre a essere nominato governatore della capitale imperiale durante le assenze dell'imperatore, Chhattarsal combatté valorosamente anche in Deccan, dove rimase a lungo; qui trovò una morte gloriosa contro le truppe di Aurangzeb, indossando per l'ultima battaglia gli abiti di colore zafferano, simbolo di vittoria o morte. Le sue gesta gloriose vengono narrate dai poeti e dai bardi (cf. Seth 2003, 23, nn. 32-33). A lui si deve la costruzione del Chhattar Mahal, di fronte al primo complesso costruito dal Rao Bhoj. I dipinti di questo ambiente però appartengono a un periodo posteriore, quello di Rao Bishen Singh, e forse furono anche rinnovati dal successore Ram Singh, responsabili entrambi anche del dipinto da noi preso in esame, dove si è operato un notevole cambiamento stilistico e iconografico, ritornando spesso a temi tradizionali piuttosto che alla vita di corte (cf. Beach 2014, 19-20; Agrawala 1996, 17).

colo con il Rao Umaid Singh (ca. 1748-1771 – muore nel 1804); sono stati prodotti dipinti murali di grande qualità per la prepotente opulenza dei colori, il vivace movimento delle scene, la fantastica inventiva nel rendere l'ambiente naturale intorno; vi si nota anche una predilezione per i soggetti tradizionali ispirati agli dèi. Nonostante l'indubbia qualità delle pitture, non si raggiunge però l'impalpabile poesia dei dipinti del Badal Mahal.

Nell'ultima fase, con il Rao Bishen Singh e il figlio Ram Singh – ai quali si devono i dipinti presi in esame in questo articolo – sono adottati colori più tenui e uniformi, uno stile più accademico e, anche nell'eccellenza qualitativa, una più stanca ripetizione di motivi.<sup>10</sup>

### *Il fastoso corteo del Phool Mahal*

Chi scrive, pur rimanendo affascinata dal Badal Mahal per l'originalità della sua architettura e l'assoluto incanto poetico delle pitture che la rivestono quasi per intero – peraltro già messi in evidenza da molti studiosi – è stata attratta in particolare dai dipinti del Phool Mahal, anch'esso magnifico ambiente dipinto, apprezzabile in particolare per i soggetti ivi rappresentati.

Nell'India attuale in continua e rapida trasformazione in senso globalizzante, che sembra andare perdendo le sue più profonde radici culturali, soprattutto nelle nuove generazioni, il mio interesse si è rivolto verso le scene delle feste nell'intento di descriverne le varie fasi, cogliendone alcuni particolari che ora si possono “goderne” grazie ai validi ingrandimenti ottenuti con le macchine fotografiche digitali che rivelano particolari inattesi.<sup>11</sup>

L'ampia sala rettangolare (ca. 4x8 m, h. 3,5 m) si trova proprio sotto il Badal Mahal e quindi fa parte delle prime costruzioni del palazzo dell'epoca di Rao Bhoj, iniziate invero dal padre Sujan Sal negli ancorché brevi periodi di permanenza al Palazzo. L'ambiente, molto allungato, è a tetto piatto con decori geometrici e floreali che ricordano quelli Moghul, eseguiti con tessere di arenaria e marmi colorati, ripetuti anche sul pavimento; è preceduta da un grazioso e ampio portico con pilastri marmorei e bell'ingresso, sempre in marmo scolpito, che immette sul lato lungo della sala. Questa bella sala è stata dipinta successivamente, forse iniziata dal Maharao Bishen Singh (1771-1821) e completata dal figlio Ram Singh (1821-1889) nell'intento di rappresentare alcune grandi feste particolarmente sentite nel regno, come lo sono oggi, sebbene realizzate in modo molto meno sfarzoso.

10. Beach 2014, 22-23, 243.

11. La compagnia di Mr Keshav Bhati nella visita al Palazzo è stata in questo senso preziosa.

Sulla parete di fronte all'entrata, in lunghe fasce orizzontali, sono raffigurati due fastosi cortei regali divisi da una serie di nicchie, anch'esse dipinte con scene di *Rāgamālā* ma molto rovinate. Le pitture palesano lo scopo di magnificare la dinastia regnante per l'impressionante numero di personaggi che vi partecipano, tra nobili, truppe di vario tipo, cavalli, dromedari, elefanti, palanchini, attendenti, danzatori, musicisti e popolo (fig. 2).

Per questo articolo si è scelta la scena più spettacolare, il grande corteo regale che corre lungo tutta la parete di fronte all'entrata tra il soffitto e la serie di nicchie al centro della parete stessa e che la dividono da un'analogha scena, più danneggiata, nella zona inferiore.

Lo stile di tali dipinti, come osservato da M. C. Beach, rappresenta una nuova fase pittorica dove si ravvisano in parte influssi della pittura del vicino stato di Kotah; questo all'epoca ha avuto un ruolo di primaria importanza anche politica alla corte di Bundi per mezzo del suo Primo Ministro Zalim Singh, a causa dapprima della giovane età di Bishen Singh e poi del legame familiare da questi contratto, sposandone la figlia.<sup>12</sup> Questa vivace scuola pittorica nel frattempo aveva raggiunto una autonomia stilistica insieme a una sua peculiarità compositiva nei soggetti ispirati soprattutto alla caccia; tale sport era ampiamente praticato nel piccolo regno dai monti lussureggianti di vegetazione, rappresentati con grande sfoggio di colori e uno stile quasi impressionistico che aveva ispirato anche in parte i dipinti voluti da Umaid Singh. Nella stessa scuola di Kotah però già nella prima metà del XIX secolo, soprattutto per le scene devozionali, si percepisce una tendenza a uno stile più accademico nell'attenzione alla forma e ai particolari.

Tale tendenza è presente in parte nei dipinti del Phool Mahal, ma soprattutto nella processione da noi presa in considerazione: nella stessa scuola pittorica sopravvivono dunque varie correnti artistiche. Vi si coglie subito un freno al movimento – rispetto soprattutto ai dipinti attribuiti a Umaid Singh – nella scansione ordinata delle scene, con la predilezione per un maggiore schematismo geometrizzante nella disposizione dei personaggi. Non tutto però è schematico e ordinato: i singoli personaggi, sebbene siano così numerosi, spesso sono mutevoli nella fisionomia e anche negli atteggiamenti; sorprende a volte notare l'attenta osservazione della realtà da parte dei pittori nella rappresentazione di talune posizioni che spezzano il ritmo ordinato dell'insieme, come si vedrà in seguito (fig. 4). Inoltre, pur in una così vasta superficie, vi è adottata la tecnica e lo spirito "miniaturista" nell'attenzione a ogni particolare: mirabili sono le sfumature chiaroscurali che si percepiscono appena,

12. Il territorio di Kotah fu scorporato da quello di Bundi per volere di Jahangir per essere concesso nel 1631 a Madho Singh, figlio del Rao Ratan Singh. L'apparente privilegio in realtà diminuì d'importanza il regno di Bundi e fu causa di rivalità posteriori, cf. Tod 1987, vol. III, 1514-1516; Hooja 2006, 808-901.

creando nondimeno un delicato volume alle figure (fig. 6). Nonostante la cura nel differenziare i volti nell'età e nei tipi, essi risultano però piuttosto stereotipati, quasi atoni, senza una significativa vivacità psicologica, come nei ritratti del sovrano che si ripetono nelle diverse scene della sala, dove però il personaggio non è identificabile con sicurezza (fig. 15).<sup>13</sup>

In questo dipinto meraviglia anche l'uniformità dei colori che si stemperano invero nel bianco delle vesti adottate per la processione, a differenza delle altre scene rappresentate ugualmente nel Phool Mahal, soprattutto la festa di Tīj, dove compaiono anche le donne: i colori vivaci dei loro abbigliamenti e degli arredi, quali i tappeti e anche la loro disposizione disordinata danno vivacità alle scene rispetto al corteo formato da soli uomini; anche nel nostro dipinto sono le danzatrici, sebbene poche, a creare un movimento disordinato (figg. 11, 13).

La grande processione è stata indetta in occasione della festa di Jal Jhulanī Ekādaśī dedicata al Dio Kṛṣṇa, che si tiene undici giorni dopo l'inizio dello *śukla pakṣa*, – cioè dalla luna nuova – del mese di *bhādrapada* (agosto-settembre) e otto giorni dopo la Janmāṣṭamī, la nascita del Dio stesso. Essa ricorda l'invito da parte di Kṛṣṇa alle sue *gopī* (pastorelle) a seguirlo al fiume Yamuna per una gita in barca; al ritorno il Dio chiese alle sue compagne dello yogurt, che diviene quindi il simbolo della festa stessa, consumato volentieri e donato come *prasād* agli amici. La ricorrenza è molto sentita anche ai nostri giorni soprattutto a Jaipur e Udaipur. Al tempo dei dipinti essa veniva celebrata con grande sfarzo a Bundi, come rivela il maestoso corteo in quanto il Dio, eletto a protettore della casata degli Haraoti, era ivi particolarmente venerato nell'aspetto di Raṅgnāthjī.<sup>14</sup>

La devozione a Śrī Raṅgnāthjī si deve al Rao Umaid Singh (1748-1771) il quale, avendo finalmente consolidato il suo potere dopo le molte traversie politiche, decise di installarne solennemente una immagine a Palazzo costruendo un tempio accanto al Chitra Mahal, la magnifica corte voluta dal nonno e che lui stesso aveva cominciato a decorare con dipinti murali. L'importante cerimonia ebbe luogo nell'anno VS. 1810 (1754), il settimo giorno della luna nuova del mese di *jyēṣṭha* (maggio-giugno), come indica una iscrizione. Per ridare poi un po' di allegria alla città dopo tante guerre e per rimpiazzare la festa di Gaṅgaur, abolita da Budh Singh (1695-1739) a seguito di un grave incidente causato da un elefante, il Rao dette grande enfasi alla festa di Tīj che si apriva con un fastoso corteo simile a quelli dipinti nel Phool Mahal.<sup>15</sup>

13. Beach 2014, 23. Vi sono rappresentate altre feste, come Holi e Tīj e una scena di caccia con protagonista sempre lo stesso personaggio.

14. Agrawala 1996, 21.

15. Agrawala 1996, 18-20; Seth 2003, 18, fig. 180.

La processione del Phool Mahal che rende omaggio al piccolo Dio si sta recando con ogni probabilità al lago Jaitsamand – ca. 6 km dal Palazzo – da compiersi rigorosamente a piedi e dove le immagini di Kṛṣṇa saranno venerate con rituali, danze e musica. La folta presenza di palanchini vuoti trasportati su elefanti o da altri animali sta a indicare che il ritorno era compiuto con più agio dal sovrano e i suoi più stretti accolti, ma anche dalle immagini del Dio.

Il corteo è composto, oltre che dal sovrano e dai suoi figli, dalle milizie del regno, dai nobili, dal folto stuolo dell'*entourage* imperiale, da attendenti e funzionari di vari livelli e infine dai servitori, ognuno con un compito ben preciso che solitamente veniva poi trasmesso di padre in figlio. Un tale importante avvenimento è occasione per tutti i protagonisti di mettere in evidenza il proprio ruolo sociale attraverso ornamenti e oggetti ben definiti, pur indossando lo stesso abito bianco sopra gli stretti pantaloni, con turbanti privi di ornamenti in segno di sobrietà in ossequio al Dio, a eccezione del sovrano che comunque limita anch'egli ogni pompa. Elementi identificativi dello status dei personaggi sono le due pur semplici collane con preziosi pendenti, le armi più o meno impreziosite da ageminature d'oro o d'argento e il sottile bastone solitamente di colore rosso, *charī*, spesso con grazioso pomello in metallo pregiato (figg. 11, 14, 17). I bastoni più alti con grande pomello, *cob*, sono per i *cobdār*, coloro che annunciano la presenza del sovrano o degli ospiti e le lunghe lance, *bhāla*, per i lancieri o guardie del corpo, *bhāladār* e *caukīdār*. Sono presenti anche alte aste con in cima una breve barra orizzontale per aiutare il trasporto delle due alte torri presenti nel corteo, oppure aste a due punte per i guardiani degli elefanti, *mabaut*, per guidarli o stimolarli nel loro cammino.<sup>16</sup> Tra i simboli regali, *rāj cinha*, portati in processione da addetti dell'*entourage* regale vi sono gli ombrelli, *chatrī*, gli 'scacciamosche' di coda di yak, *caurī* o *camar*, i ventagli di piume di pavone, *morchal*, i più grandi ventagli rotondi o a cuore e, meno frequente, l'emblema a forma di pesce rappresentato nell'ultimo settore del corteo insieme alle altre insegne del sovrano (figg. 3, 4, 14, 17).<sup>17</sup>

Il corteo si apre con due elefanti e le loro guide con in mano il pungolo per guidarli, *anikuś*, e i portatori di due grandi bandiere giallo-ocra; le zanne dei pachidermi, come quelle di tutti gli elefanti del corteo, sono ornate da anelli in metallo (fig. 3).

La bandiera di ocra gialla, così come quella rossa furono concesse dall'imperatore Moghul Jahangir a Ratan Singh (1608-1632) dopo che questi ebbe conquistato

16. Allen–Dwivedi 1984, 215. Cf. anche il disegno che mostra un combattimento tra due elefanti, da Kotah, metà del XVII sec., Desai 1985, fig. 44, e la miniatura che illustra il Rao Chhattarsal su elefante circondato da servitori con tali aste in Busch 2016, figg. 5.9.

17. Allen–Dwivedi 1984, 210-215; Irvine 1962, 28-30; Tod 1987, vol. III, 1486-1487. Foto delle insegne regali sono in AA.VV. 2009, fig. 61; si veda anche la fig. 27.

la cittadina di Burhanpur nel Deccan – di cui poi divenne Governatore – sconfiggendo il principe Khurram, il figlio ribelle dell'imperatore che era riuscito ad avere l'appoggio di ben ventidue regni *rājput*. Questo privilegio, peraltro molto ambito, permetteva al Rao di aprire i cortei con tale bandiera, simbolo dell'impero Moghul, mentre quella rossa, ugualmente collegata all'imperatore, poteva essere posta nel suo accampamento. I due colori, giallo e rosso, hanno formato la bandiera dello stato di Bundi, presente nel nostro dipinto all'inizio del corteo e nell'ultimo settore dietro al Rao e alle immagini sacre (figg. 3, 14). Anche la cattura da parte di Ratan Singh di un nobile di nome Daryau Khan, divenuto ribelle e ladro, gli valse l'onore di farsi precedere in corteo dai suonatori di *nakkārā* (tamburi con cassa concava, solitamente uno per lato sui cavalli) o *daphlī* (tamburi rotondi), ugualmente presenti nel nostro dipinto all'inizio del corteo e anche altrove (fig. 3).<sup>18</sup>

I due elefanti sono affiancati e seguiti da lancieri a piedi e da un folto ma ordinato stuolo di cavalieri a cavallo e su dromedari con fucile o lancia. Osservando bene però si scopre una certa varietà di pose che rende le scene più vive: per esempio, un cavaliere accarezza il collo del cavallo e un altro si china a rimettere a posto la staffa (fig. 4). Queste piccole diversità non solo interrompono la monotonia delle scene, ma sono anche indicative di un notevole spirito di osservazione da parte degli artisti che, come gli altri funzionari al servizio del sovrano, facevano parte del corteo con il compito di eseguire schizzi degli avvenimenti, sorta di appunti visivi per poi raffigurarli in pittura.

La rappresentazione dei personaggi segue comunque per lunga tradizione il rigido modello standardizzato della pittura indiana – volto di profilo, petto frontale e gambe e piedi di profilo. Molti volti però sono spesso caratterizzati nell'età e nell'espressione, rivelando da parte dei pittori una certa attenzione nel voler differenziarli a seconda dei vari personaggi; alcuni sono raffigurati anche di tre quarti o addirittura frontalmente (figg. 4, 8). Tale novità indica l'influsso dell'arte occidentale che comincia a essere sempre più presente in questa scuola pittorica, ancora per molti aspetti piuttosto tradizionale.

Quasi tutti i partecipanti al corteo indossano, come accennato, la classica lunga veste bianca allacciata da un lato (*kamarband* o *cogā*) portata sopra stretti pantaloni (*pājāmā*); solo alcune vesti sono verde chiaro o grigio scuro. L'abito è stretto in vita da una fuscaccia (*paṭṭā*), damascata per i nobili, dove può essere infilato il pugnale a doppia impugnatura con ageminatura d'oro (*kaṭār*) o a manico semplice, *khañjar*, da dove può anche pendere una spada ricurva, *talvār*, armi tipiche della stirpe guerriera *rājput*; in alcuni appena visibile sul retro è lo scudo (*dhāl*).<sup>19</sup> Dalla spalla destra scende una stretta fascia decorativa in stoffa damascata o pelle con fermaglio-gioiel-

18. Tod 1987, vol. III, 1487.

19. Allen-Dwivedi 1984, 213-216.

lo (*partalā*). Il turbante (*pagrī*) ha la forma allungata verso la parte posteriore che si solleva all'insù, caratteristica del periodo, ed è per lo più rosso a cerchietti o strisce gialle per la cerimonia; ritornano qui i colori delle bandiere donate dai Moghul e divenuti emblematici della dinastia, mentre pochi sono quelli di altri colori.

Tra le due file di dromedari in seconda fila si scorge un personaggio di grande autorevolezza con baffi e folta barba bianchi, a piedi nudi con un turbante ugualmente bianco a “ciambella”, tipico dei mullā sufi, accolti anch'essi nell'*entourage* statale (fig. 5).<sup>20</sup> Magnifica è anche la varietà degli atteggiamenti di questi animali, con il collo variamente arcuato e alcuni con la lingua pendente, altro elemento che mette in luce ancora una volta l'attenta rappresentazione dal vero da parte degli artisti (fig. 6); l'impressione di una certa monotonia nella scansione delle scene viene meno se ci si sofferma a osservare i particolari; sono proprio questi a rivelare non solo l'alta qualità dei dipinti, ma anche molti elementi tipici della cultura del tempo, ormai spesso dimenticati.

Seguono cinque plotoni di soldati a piedi disposti in formazione ordinata, preceduti da un alfiere portabandiera e dalle rispettive bande musicali (figg. 7, 8). Quello centrale è contraddistinto da una uniforme di foggia inglese, con corta giubba rossa con code sul retro, fasce bianche incrociate sul petto – nelle divise inglesi sono solitamente in pelle verniciata di bianco (bandoliere) – alle quali sulle spalle è appesa la giberna porta pallottole, appena visibile; i pantaloni sono ugualmente bianchi, mentre il copricapo a tuba è nero, più basso e con minori decorazioni rispetto alle divise inglesi. Tale contingente – presente sul territorio a seguito del patto stipulato nel 1818 tra il Rao Bishen Singh e la British East India Company – sembra essere composto in gran parte da *rājput* dalle folte barbe e grossi baffi, con solo tre inglesi, riconoscibili dalla carnagione chiara, due con piccoli baffi e l'altro del tutto glabro (fig. 8).<sup>21</sup> Questo plotone è affiancato da altri due per lato, con divise *rājput* dai tipici voluminosi turbanti, l'uno con casacca azzurro scuro e l'altro blu-nera. Tutti i soldati sono propriamente incolonnati, e poggiano il fucile sulla spalla destra; due sono gli indisciplinati nella truppa *rājput* con divisa blu (in alto), che hanno posto il fucile orizzontalmente sulla spalla sinistra, e ciò rivela ancora una volta lo spirito di osservazione del pittore che sa cogliere anche questi aspetti particolari.

Diversi sono i fucili in dotazione: decisamente più moderni quelli della truppa inglese, con baionetta innestata del tipo conosciuto come *flint lock* o *East India pattern*, ad avancarica con cartucce già preparate, in uso con varianti dalla prima

20. Cf., per esempio, Goswami 2000, fig. 94.

21. Come appare nel dipinto, nelle manifestazioni di rilievo degli stati *rājput* poteva essere presente il contingente di truppe assoldate dagli inglesi dove militavano anche indiani, indice del rispetto da parte dell'Agente nei confronti dei governi locali. Per le notizie sulle divise inglesi si ringrazia il Dott. Emanuele Martinez (Museo Centrale del Risorgimento, Roma).



metà del XVIII secolo sino alla metà del XIX. Di più vecchio tipo sembrano i fucili degli altri soldati, fabbricati in India, i *toredār*, dalla forma più stretta e lunga del calcio, per i nobili solitamente ornati con motivi decorativi finemente realizzati a intarsi in avorio o incisi in oro e argento – particolari non visibili nei dipinti – e con fiaschetta porta polvere da sparo e altro contenitore porta pallottole fissati alla vita con la solita fusciasca (*paṭṭā*).<sup>22</sup>

Precedono queste truppe oltre ai portatori di bandiere, questa volta a due colori, rosso e giallo, le bande dei vari plotoni, con tamburi allungati a due facce (*dhōl*) e rotondi e piatti appesi al collo, suonati con bacchette (*daphlī*), e anche con flauti trasversi (*bāmsurī*); un musicista con divisa inglese suona piccoli piatti in ottone, mentre un *rājput* ha i cimbali (*jhāñjh*) (fig. 8).<sup>23</sup>

Il bel prato dal colore verde tenue, presente anche in altre zone della grande pittura, sta a indicare l'aperta campagna dove marcia il corteo; vi si stagliano con grande risalto cinque palanchini trasportati da animali, seguiti da nobili sulle loro cavalcature: elefanti, cavalli, cammelli (fig. 7).

Il palanchino al centro è il più grande e importante, con colonnine polilobate che sorreggono tre cupolette; è trainato da ben due elefanti riccamente addobbati con gualdrappa rossa e guidati da due *rājput* (figg. 7, 8). Non ha un vero sedile, ma un piccolo trono, *gaddī*, formato da una piattaforma esagonale ricoperta da un ricco tessuto trapunto, con al centro un piedistallo anch'esso esagonale dove si intravede appena, ricamata o dipinta, una figurina che sembra rappresentare lo stesso Dio. Il palanchino è probabilmente riservato alla immagine più venerata di Kṛṣṇa che nel dipinto è portata in processione dal Rao in un palanchino a spalla; infatti, dopo i rituali che si svolgeranno fuori città, l'immagine raggiungerà il suo tempio, il Govindnāthjī Mandir, con questo regale mezzo di trasporto e qui verrà posta nella cappella a lui riservata.<sup>24</sup> Ai lati di questo palanchino ve ne sono altri più piccoli trainati da cavalli e buoi, riservati alle altre immagini, oppure a importanti personaggi o ai sacerdoti del tempio (*mahant*).

22. Tale tipo di contenitore, spesso a forma di conchiglia, è visibile anche nel Museo del Palazzo di Kotah, realizzato con scaglie di madreperla. I fucili invero sono raffigurati in modo piuttosto approssimativo; quelli del contingente inglese sembrerebbero una variante più corta dei cosiddetti *brown bess*, in uso presso la Compagnia delle Indie dagli ultimi anni del XVIII secolo; per questo modello veniva adoperata una sorta di cartuccia, sempre a carica anteriore. Potrebbero anche essere però gli Enfield, modello del 1853 con modifiche sino al 1868. In questo caso avremmo una datazione *post quem* anche per i dipinti. Le notizie sui fucili sono state fornite dal Museo Stibbert di Firenze e dal Museo Centrale del Risorgimento di Roma che qui ringrazio. Cf. Welch 1978, figg. 15, 38; si vedano inoltre Welch 1964, 145-173 e Welch 1986, 354-355.

23. Per le notizie sugli strumenti musicali si ringrazia il Prof. Paolo Pacciolla, etnomusicologo, docente presso il Conservatorio di Musica Arrigo Pedrollo di Vicenza.

24. Cf. nn. 27-28.

Dietro procedono tre elefanti affiancati da quattro cammelli e otto cavalli guidati da nobili *rājput*; in alto a cavallo quattro suonatori di *śahnāī* (oboe indiano) (fig. 7).

La parte centrale del dipinto ospita ugualmente una moltitudine di personaggi anch'essi in file ordinate preceduti da suonatori di *bāṃsurī* e di *śahnāī*; è lo staff di vario livello del Palazzo che partecipa all'importante cerimonia, ognuno con un preciso ruolo, tutti con gli immancabili baffi, mentre alcuni hanno anche una folta barba o una più contenuta sulle sole gote (figg. 7, 12).

Tutti i personaggi fanno corona a due alte torri cerimoniali, sostenute ognuna da una sorta di ruota orizzontale con assi sporgenti che permettono il loro trasporto; lunghi tiranti, retti da addetti, riducono la loro oscillazione (fig. 9). Le feste e in generale le cerimonie indiane soprattutto nel Rajasthan sono famose per le decorazioni e gli addobbi, oltre che per la fabbricazione di immagini sacre anche di grandi dimensioni riccamente ornate, eseguite in materiali leggeri e deperibili le quali, dopo le cerimonie solitamente in riva a laghi o fiumi, sono lasciate scivolare nelle acque, magnifico "segno" dell'impermanenza di ogni cosa. Non meraviglia quindi di trovare nel dipinto le due alte torri trasportabili fatte in onore del Dio, una sorta di *toran*, porte auspiciose da dove passerà la divinità.

I nobili sono riconoscibili dalla presenza del *kaṭār* e della spada ricurva, *talvār*, la cui punta spesso si vede appena in quanto appesa sul fianco sinistro o è appoggiata su una spalla, con elsa decorata e la punta resa innocua da un cappuccio solitamente d'oro. Hanno anche il sottile bastone con pomello rotondo, *charī*, che dall'epoca di Budh Singh divenne di colore rosso per ricordare i favori concessi dall'imperatore Moghul Bahadur Shah, divenendo simbolo di prestigio sociale.<sup>25</sup> Altri personaggi dello staff portano alte aste con in cima una piastra rotonda o una breve bacchetta orizzontale, oppure a forchetta, utilizzate all'occorrenza per sostenere le torri o per pungolare gli elefanti, oppure reggono ombrelli rituali, *chatrī*, o piccole bandiere triangolari rosse; uno in particolare ha uno stendardo arrotolato legato in orizzontale su una lunga asta (figg. 9, 10, 12).

Soffermandoci a osservare i particolari, curiosamente si scorgono alcune scimmiette arrampicate su queste lunghe aste e legate con un cordino, peraltro già viste altrove (fig. 12). La loro presenza nei dipinti rajasthani invero è abbastanza rara. Le scimmie vivono molto bene a Bundi soprattutto sui tetti delle case e in generale nella regione dove, come sembra, usano anche addomesticarle e quindi sfoggiarle in occasione di qualche festività. Questo animale è comunque bene accetto e tollerato in India nonostante sia spesso dispettoso e pericoloso, in quanto ricorda la sua benefica presenza nelle gesta del *Rāmāyaṇa*.<sup>26</sup>

25. Cf. Hooja 2006, 739.

26. Mr Madan Meena, interessato al folclore locale, ricorda di aver visto nel vicino villaggio di

I personaggi che formano le due ali esterne di questo lungo corteo hanno tutti la spada alla cintola, appena visibile in quanto è posta sul lato sinistro, e un lungo involucri appoggiato alla spalla destra: si tratta forse della custodia del fucile, i cui accessori – fiaschetta della polvere da sparo e sacchetto per i pallini – sono legati alla fascia della vita. In altri cortei invero tali involucri possono racchiudere tappeti o *darī* (tappeti tessuti) da svolgere all'occorrenza per le soste del sovrano e dei nobili. Le figure senza alcun elemento distintivo sono semplici servitori (fig. 10).

Il corteo continua in un altro settore, dove viene trasportato da quattro nobili una sorta di tavolino con il piano superiore ricoperto di fiori. Alcuni ricordano che sotto questo oggetto passavano i bambini come buon auspicio, in segno di reverenza verso il Dio che porterà loro salute e gioia (fig. 10). È forse possibile pensare che esso servisse come base d'appoggio per le cerimonie in riva al lago.

Tra i numerosi nobili *rājput* più in basso compare uno strano personaggio glabro, con veste nera e con una scimmietta arrampicata sulla sua asta, probabilmente un asceta. Subito dietro ancora una banda di musicisti – vari tamburi, flauti e trombe – affiancati da due cavalli di nuovo con suonatori di tamburi, *nakkārā*, quindi cinque portatori di bandiere, due gialle e due rosse e gialle, e due file di cavalli tenuti per le briglie dai loro *mahaut*, mentre i nobili per devozione seguono a piedi la processione.

A questo punto il corteo di nobili e addetti si rivolge verso i palanchini che trasportano le quattro immagini sacre al di là di un grande spazio erboso, formando intorno una sorta di cerchio. In onore del Dio si esibiscono le danzatrici e i musicisti che le accompagnano con strumenti tradizionali prevalentemente a corde: *sārangī*, un piccolo *tablā* e un *ektārā* (in alto, con cassa rotonda decorata con piuma di pavone) (fig. 11).

Le danzatrici, le uniche donne di tutto il corteo, indossano il tipico abito rajasthano con ampia gonna, giacca o corpetto e velo sul capo. Ai loro lati sono due danzatori-ginnasti solitamente appartenenti alla comunità dei *nāth* o *bābājī*, seminudi, con ciuffo legato alla nuca e coroncina sul capo, e con in mano una sorta di mazza e un piccolo rosario (fig. 13). Alcuni personaggi di questa parte del corteo hanno in mano steli con piccole foglie dentellate che vogliono imitare per gioco le spade o i bastoni in modo da esorcizzare i veri combattimenti, usati proprio per le feste e soprattutto quella di Tīj.

L'*entourage* nobiliare d'alto rango e i “maggiori” del regno, ugualmente incolonnati, precedono e seguono i sacri palanchini riservati alle divinità (*savāri*). Il

Thikarda alcuni animali come serpenti, lucertole, cani e scimmie addomesticate partecipare con i loro padroni alla festa di Bhāī Dīj che si tiene due giorni dopo Divāli. In altri villaggi, come Talwas vicino a Bundi e in un altro nei pressi di Tonk, si organizzano matrimoni per scimmie. Anche oggi a Bundi si possono vedere scimmie portate in motocicletta.

migliore stato di conservazione di questa parte del dipinto permette di distinguere con più agio i particolari decorativi e i colori originari, in particolare le due collane con pendenti gioiello. Quasi tutti portano dietro le spalle lo scudo, appena visibile, e la tipica stretta fascia ornata che scende a tracolla dalla spalla destra, con chiusura-gioiello rotonda o ovale (*partalā*). Anch'essi tengono il sottile bastone di cui è rimasto il colore rosso, con o senza pomello. In questo settore, più protetto dalla luce, è anche evidente il colore oro delle ageminature dei pugnali, delle else delle spade e dei loro cappucci in punta se sguainate, o dei foderi, come pure i ricami dorati dei *paṭṭā*, delle gualdrappe dei cavalli e dei loro finimenti (figg. 12, 16).

I veri protagonisti della festa sono il Maharao con probabilmente quattro dei suoi figli e i nobili di alto lignaggio. Il breve tratto di prato lasciato libero davanti dà maggior risalto a questo settore del corteo, dove sono portati a spalla i quattro palanchini delle piccole immagini di Kṛṣṇa. Il primo è il più sontuoso, con graziosa cupoletta decorata a rombi rossi e grigi con apertura ad arco polilobato, lungo spiovente arcuato e decorazioni a gocce pendenti dal soffitto; esso trasporta la piccola statua di Raṅgnāthjī rappresentato in piedi su un tappeto decorato e alle spalle un voluminoso cuscino rosso, accompagnato da due giovani ancelle (fig. 15). Si tratta, come accennato, di una venerata immagine del Dio un tempo custodita presso il Palazzo e ora alloggiata nel tempio cittadino a lui dedicato e tuttora in funzione.<sup>27</sup> Tale immagine, eletta a protettrice della casata degli Haraoti, è stata ispirata da quella ben più conosciuta di Śrī Nāthjī, custodita nel tempio di Nathdwara nello stato del Mewar, uno dei più santi dell'India e famoso luogo di pellegrinaggio. Così come a Nathdwara, anche a Bundi la piccola statua non alloggia in un tempio tradizionale, ma in una *havelī*, una grande magione a imitazione dei palazzi nobiliari che ospita diversi *sancta* con più immagini dello stesso Dio. Qui Kṛṣṇa è considerato a tutti gli effetti un "essere vivente" e in quanto tale viene accudito durante tutta la giornata dai sacerdoti – a Nathdwara se ne contano più di cento, un tempo anche mille – che ritmano le otto funzioni sacre giornaliere officiate davanti alle immagini a seconda delle attività svolte dal Dio stesso, così come vengono narrate nei testi sacri.<sup>28</sup>

27. Le tre icone trasportate, come accennato, sono custodite presso il tempio-*havelī* di Govindnāthjī a loro dedicato che si trova in una traversa della via principale di collegamento al Palazzo. Si tratta, più che di un tempio tradizionale, di una casa nobiliare (*havelī*). Ivi si aprono vari *sancta sanctorum* che ospitano numerose altre immagini del Dio stesso. Il luogo è tuttora officiato e molto venerato dai fedeli. Fu costruito da «Rajmata Pariharji e inaugurato la domenica 9, Phalguna Shukla V.S. 1982» (1925), come indica un'iscrizione, e completato da «Bhadrapada Krishna nel V.S.1985» (1928). L'immagine di Raṅgnāthjī vi fu trasferita dal Palazzo il 2 febbraio del 1986, quando iniziarono i lavori di restauro di una parte del Palazzo stesso. La statuetta di Pītabārnāth era stata ivi già collocata, ma non è più presente in quanto rubata, come afferma il *purohit* del tempio. Di tali notizie si ringrazia Mr Keshav Bhati.

28. Bibliografia su Śrī Nāthjī in Cimino 2011, 190-204.

Il palanchino è trasportato dallo stesso Maharao Bishen Singh. Il suo ritratto, così come gli altri che compaiono nelle pitture della sala stessa (festa di Tīj e Holī), è eseguito in modo piuttosto accademico che lascia qualche dubbio sulla sua identificazione: a lui infatti si affianca a sostenere il palanchino un altro dignitario con un identico volto (il figlio maggiore?) (figg. 11, 15). La fisionomia è invero simile al personaggio nel Chhattar Mahal che dovrebbe rappresentare lo stesso Rao, artefice di quei dipinti.

La corporatura dei due personaggi che sostengono il palanchino anteriormente sovrasta tutti gli altri, anche i due della parte posteriore; questi quattro sono peraltro i soli ad avere gioielli sui turbanti, quasi nascosti da un largo ornamento a fascia (*bālabandī*) formato da pietre preziose notevolmente grandi e da un pennacchio (*sarpec*) ugualmente arricchito di pietre; pochi altri hanno un solo ornamento sui turbanti. Il Rao è l'unico a indossare vistose collane ed anche bracciali al polso e all'avambraccio; così come i nobili intorno, ha lo scudo appena visibile sul dietro e l'ornata fascia che ricade dalla spalla destra. Subito dietro di lui, di dimensioni più piccole, un importante sacerdote sorregge anch'egli l'asta del palanchino; indossa una *dhotī* bianca e uno scialle dal bordo dorato che copre anche il capo (fig. 15).

Alla destra del sovrano in prima fila sono tre giovani vestiti interamente di rosso e senza ornamenti, probabilmente altri figli del Rao (fig. 11).

Seguono ancora tre palanchini con altrettante immagini del piccolo Dio, trasportati da *pujārī* e fiancheggiati da altri addetti al culto. Si tratta di altri aspetti di Kṛṣṇa i cui nomi indicano i suoi attributi: Govindnāthjī, 'custode delle vacche', Pītāmbārnāthjī, 'vestito di giallo', e Ānandadānāthjī, 'colui che dona beatitudine'; due immagini sono raffigurate in piedi, mentre quella in alto è seduta su un trono formato da grandi cuscini: il suo volto è rappresentato frontalmente. A fianco del palanchino superiore compare un sacerdote, con un *morchal* in mano, che sembra essere più importante degli altri in quanto di corporatura maggiore e con lo scialle sulla testa (fig. 16).

Subito dietro i palanchini vi sono ancora portatori di insegne regali, *chadidār*: l'ombrello rosso, il disco a cerchi concentrici, e il grande ventaglio a forma di cuore.

Anche nell'ultima parte del lungo corteo vi sono cavalieri a cavallo e palanchini vuoti; i primi due sono portati ancora a spalla, mentre i più prestigiosi sono su quattro elefanti, probabilmente per riportare a palazzo i componenti della famiglia reale al termine delle cerimonie (fig. 14); qui ugualmente la maggiore dimensione dei pachidermi è indice di prestigio sociale. Dietro sono quattro elefanti più piccoli con portatori di insegne. Una in particolare è interessante in quanto a forma di grande pesce in metallo, *māhī marātib*, emblema onorifico solitamente donato

dagli imperatori Moghul ai *rāja* o ai nobili d'alto rango.<sup>29</sup> Chiude il corteo l'ultimo elefante con un suonatore di *nakkārā* e una mucca, animale particolarmente caro a Kṛṣṇa e quindi essere sacro beneaugurante (fig. 17).<sup>30</sup>

Questa grande, bella immagine dipinta rappresenta un lascito importante di un'epoca ormai scomparsa che si tende a dimenticare, ma che ugualmente rappresenta, nelle pur mille contraddizioni della storia, un'eredità ricca di fascino, arte, magnificenza, bellezza. Conservarne la memoria, ormai scevra dalle negative passate contingenze, è un dovere delle nuove generazioni che al giorno d'oggi, scarnificate come sono dall'eredità del passato, possono attingervi con animo purificato e sospeso, come in un sogno ricco di poesia e bellezza.

29. Si tratta di una delle nove insegne dei Moghul – il numero nove simbolizza la perfezione – che indica la conquista del mondo da parte dell'imperatore, ed è considerato tra i più alti doni onorifici conferiti ai nobili *rājput*. Una testa di pesce in metallo di questo tipo – solitamente in ottone o rame, ma anche in argento – è tuttora in mostra nel Museo all'interno del palazzo di Kotah. Questa alta onorificenza, posta orizzontalmente su una lunga asta e solitamente trasportata su elefante – come appare nel dipinto – si chiama *māhi marātib*, 'pesce e dignità'. La didascalia del Museo specifica che tale onorificenza fu concessa al Maharao Bhim Singh di Kotah dall'imperatore Moghul Muhammad Shah nel 1720. Cf. Welch 1986, 323-324; Irvine 1962, 31-33.

30. A Nathdwara esiste tuttora un grande luogo di ricovero-protezione e allevamento di mucche sacre al Dio, che vengono particolarmente accudite, curate e portate al pascolo quotidianamente.

## Riferimenti bibliografici

- AA.VV. 2009 = *Maharaja. The Splendour of India's Royal Courts*, V&A Publishing, London 2009.
- Agrawala 1996 = R. A. Agrawala, *Bundi, the City of Painted Walls*, Agam Kala Prakashan, Delhi 1996.
- Allen–Dwivedi 1984 = C. Allen, S. Dwivedi, *Lives of Indian Princes*, Arena Books, London 1984.
- Andhare 1984 = S. K. Andhare, *Bundi Painting*, Lalit Kala Akademi, New Delhi 1984.
- Archer 1959 = W. G. Archer, *Indian Painting in Bundi and Kotah*, Her Majesty's Stationery Office, London 1959.
- Bautze 1986 = J. Bautze, *Mughal and Deccani Influence in Early 17<sup>th</sup> Century Murals of Bundi*, in R. Skelton et alii (eds.), *Facets of Indian Art. A Symposium Held at the Victoria and Albert Museum*, V&A Museum, London 1986, 168-175.
- Bautze 1987 = J. Bautze, *Drei "Bundi" Ragamalas. Ein Beitrag zur Geschichte der rajputischen Wandmalerei*, Steiner Verlag, Stuttgart 1987.
- Bautze 2000 = J. Bautze, *Early Painting in Bundi*, in A. Topsfield (ed.), *Court Painting in Rajasthan*, MARG Publications, Mumbai 2000, 12-25.
- Beach 1974 = M. C. Beach, *Rajput Painting in Bundi and Kotah*, Artibus Asiae Publishers, Ascona 1974.
- Beach 2008 = M. C. Beach, *Wall-Paintings at Bundi. Comments and a New Discovery*, «Artibus Asiae» 68, 1 (2008), III-143.
- Beach 2011 = M. C. Beach, *The Masters of the Chunar Ragamala and the Hada Master*, in Id., E. Fischer, B. N. Goswamy (eds.), *Masters of Indian Painting*, vol. I, Artibus Asiae Publishers, Zurich 2011, 291-304.
- Beach 2014 = M. C. Beach, H. Lauwaert, *An Unknown Treasure in Rajasthan. The Bundi Wall Paintings*, Thomas & Hudson, Brussels–London 2014.
- Beach 2016 = M. C. Beach, *Wall Paintings of the Badal Mahal*, in Id. (ed.), *Bundi Fort. A Rajput World*, MARG Publications, Hyderabad 2016, 48-79.

- Busch 2016 = A. Busch, *The Rulers of Bundi in Mughal Period Literary Culture*, in M. C. Beach (ed.), *Bundi Fort. A Rajput World*, MARG Publications, Hyderabad 2016, 96-111.
- Catania–Petruccioli–Rubini 2016 = D. Catania, A. Petruccioli, C. Rubini, *Architectural Structures and Spaces*, in M. C. Beach (ed.), *Bundi Fort. A Rajput World*, MARG Publications, Hyderabad 2016, 35-47.
- Chandra 1959 = P. Chandra, *Bundi Painting*, Lalit Kala Akademi, Bombay 1959.
- Cimino 1985 = R. M. Cimino, *Vita di corte del Rajasthan. Miniature indiane dal XVII al XIX secolo*, Mario Luca Giusti, Firenze 1985.
- Cimino 2001 = R. M. Cimino, *Wall Painting in Rajasthan. Amber and Jaipur*, Aryan Books International, New Delhi 2001.
- Cimino 2011 = R. M. Cimino, *Leggende e fasti della corte dei "Grandi Re". Dipinti murali di Udaipur*, CESMEO, Torino 2011.
- Desai 1985 = V. N. Desai, *Life at Court. Art for India's Rulers, 16th-19th Centuries*, Museum of Fine Arts, Boston 1985.
- Goswami 2000 = B. N. Goswami, *The Piety and Splendour*, National Museum of India, New Delhi 2000.
- Heber 1828 = R. Heber, *Narrative of a Journey Through the Upper Provinces of India*, John Murray, London 1828, 2 vols.
- Hendley 1897 = T. H. Hendley, *The Rulers of India and Chiefs of Rajputana*, Low Price Publications, London 1897.
- Hooja 2006 = R. Hooja, *A History of Rajasthan*, Rupa & Co., New Delhi 2006.
- Irvine 1962 = W. Irvine, *The Army of the Indian Mughals. Its Organization and Administration (1903)*, Eurasia Publ. House, New Delhi 1962.
- Kipling 1919 = R. Kipling, *From Sea to Sea and Other Sketches (1899)*, MacMillan and Co., London 1919.
- Kock 1983 = E. Kock, *Jahangir and the Angels. Recently Discovered Wall Paintings Under European Influence in the Fort of Lahore*, in J. Deppert (ed.), *India and the West. Proceedings of a Seminar Dedicated to the Memory of Hermann Goetz*, Manohar Publications, New Delhi 1983, 173-195.
- Kock 1986 = E. Kock, *Notes on the Painted Sculptured Decoration of Nur Jahan's Pavillions in the Ram Bagh (Bagh-i Nur Afshan) at Agra*, in R. Skelton et alii (eds.), *Facets of Indian Art. A Symposium Held at the Victoria and Albert Museum*, V&A Museum, London 1986, 51-65.
- Kock 2001 = E. Kock, *Mughal Art and Imperial Ideology. Collected Essays*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Mathur 1986 = R. S. Mathur, *Relations of Hadas with Mughal Emperors 1568-1720*, Deputy Publications, Delhi 1986.
- Mathur 1994 = R. Mathur, *Costumes of the Rulers of Mewar*, Abhinav Publications, New Delhi 1994.



- Michell 1994 = G. Michell, *I palazzi reali dell'India*, Edizioni Frassinelli, Milano 1994.
- Pant 1970 = G. N. Pant, *Studies in Indian Weapons and Warfare*, Army Educational Stores, New Delhi 1970.
- Parmar 1976 = B. M. S. Parmar, *Murals of Hadoti*, in G. Gehlot (ed.), *Cultural Heritage of Hadoti*, Hindi Sahitya Mandir, Jodhpur 1976, 35-38.
- Patnaik–Welch 1985 = N. Patnaik, S. C. Welch, *A Second Paradise. Indian Country Life, 1580-1947*, Metropolitan Museum of Art–Doubleday & Company, New York 1985.
- Petruccioli 2009 = A. Petruccioli, *Bundi - India, Il Palazzo e gli Haveli, XVI-XIX secolo*, Poliba Press, Bari 2009.
- Randhawa 1996 = M. S. Randhawa, *Painting in Bundi*, «Roopa Lekha» 35, 1-2 (1996), 6-14.
- Seth 2003 = M. Seth, *Wall Paintings in Rajasthan*, National Museum Society, New Delhi 2003.
- Shyamaldas 1886 = K. Shyamaldas, *Vir Vinod*, Motilal Banarsi Das, Delhi 1886, 2 vols.
- Skelton 1973 = R. Skelton, *Rajasthani Temple Hangings of the Krishna Cult from the Collection of Karl Mann*, Exhibition Catalogue, American Federation of Arts, New York 1973.
- Skelton 1981 = R. Skelton, *Shaykh Phul and the Origins of the Bundi Painting*, Bharat Kala Bhavan, Benares 1981, 123-129.
- Sodhi 1999 = J. Sodhi, *Bundi Painting*, Abhinav Publications, Delhi 1999.
- Tillotson 1987 = G. H. R. Tillotson, *The Rajput Palaces. The Development of an Architectural Style, 1450-1750*, Yale University Press, New Haven–London 1987.
- Tod 1987 = J. Tod, *Annals and Antiquities of Rajasthan* (1920), Humphrey Milford, London 1987, 3 vols.
- Topsfield 2000 = A. Topsfield, *Court Painting in Rajasthan*, MARG Publications, Mumbai 2000.
- Welch 1964 = S. C. Welch, *The Art of Mughal India. Painting and Precious Objects*, Asia Society, New York 1964.
- Welch 1978 = S. C. Welch, *Imperial Mughal Painting*, Braziller, New York 1978.
- Welch 1986 = S. C. Welch, *India. Art and Culture, 1300-1900*, The Metropolitan Museum of Art–Holt, Rinehart and Winston, New York 1986.
- Welch 1997 = S. C. Welch (ed.), *Gods, Kings and Tigers. The Art of Kotah*, Exhibition Catalogue, Prestel, Munich 1997.
- Vyas 2002 = L. D. Vyas, *Dating of the Bundi-Style Chunar Ragamala. A New Approach*, «MARG» 54, 1 (2002), 48-52.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5





Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10





Fig. 11



Fig. 12



Fig. 13



Fig. 14



Fig. 15





Fig. 16



Fig. 17



*Tra ieri e oggi.*  
*Letteratura e società*



# La miniaturizzazione dell'*ānanda tāṇḍava* di Śiva in talune poesie indiane del '900

*Donatella Dolcini*

## *Origini mitologiche e testuali*

La danza, una delle espressioni spontanee e poi artistiche più diffuse in tutte le culture del mondo, assume e conserva in India uno speciale carattere di religiosità, che risponde perfettamente alla cosiddetta «fame del sacro»,<sup>2</sup> componente fissa di ogni aspetto della civiltà indiana. Anche oggi che compagnie di ballo classico o folkloristico effettuano continue *tournées* internazionali,<sup>3</sup> portando in giro movenze, suoni, colori a rievocare, anche se a grandissima distanza dall'India, le atmosfere del Paese, l'aura religiosa che circonfonde la danza è sempre palpabilmente presente durante le esecuzioni coreutiche.

Una valida spiegazione di questo afflato costante viene offerta dal mito,<sup>4</sup> che, pur comparso in molteplici varianti, si sviluppa generalmente intorno a una diatriba tra dèi o tra uomini, che l'intervento divino giunge a risolvere. Il mito più noto, infatti, racconta dello stratagemma ideato da Brahmā affinché la violenza non rimanesse un'inevitabile protagonista dello scontro tra avversari, ma, svuotata della sua carica di forza brutta, contribuisse a risolvere anche le questioni più esacerbate, mascherata da una sorta di pantomima, suggestiva ma innocua, poggiante addirittura sulla sapienza vedica:

1. Data la discrepanza fra sanscrito e hindi della pronuncia o meno della *ā* finale di sillaba, la si è trascritta solo in caso di termini comuni alle due lingue. Nei versi degli autori riportati nel testo, invece, si è lasciata la forma adottata dal traduttore. Avvertiamo qui che per i nomi moderni geografici o di persona non si sono usati segni diacritici. Inoltre i termini stranieri che segnaliamo in corsivo non sono stati resi al plurale, poiché l'uso italiano non lo prevede.

2. Termine coniato da Rudolf Otto (1869-1937), iniziatore e sistematizzatore degli studi fondamentali sul tema con la sua opera *Il sacro* (cf. Otto 2009).

3. Per non parlare delle scuole specifiche, accessibili anche agli stranieri nel Subcontinente e fuori di esso.

4. Anche i miti rientrano nella categoria della fame del sacro, considerata la validità di cui anche nell'epoca attuale essi continuano a godere in India.

Egli (Brahmā) pensò: «Devo comporre un quinto *Veda* sul *nāṭya* insieme agli *itihāsa*, che condurrà al rispetto del dovere (*dharma*), al conseguimento della ricchezza e della fama (*artha*), conterrà saggi consigli e raccolte [di massime], farà da guida alle generazioni future nelle loro azioni, sarà arricchito degli insegnamenti di tutti gli *śāstra* e conterrà una rassegna di tutte le arti e i mestieri [...]». Prese la recitazione (*pāṭhya*) dal *Rgveda*, il canto dal *Sāma*, la gesticolazione teatrale (*abhinaya*) dallo *Yajur* e i sentimenti (*rasa*) dall' *Atharva* e così fu creato il *Nāṭyaśāstra*, connesso con i *Veda* principali e secondari, dal dio Brahmā che è onnisciente. (*Nāṭyaśāstra* I, 14-18 in Guzman 2001, 17)

Nacque così il testo sanscrito del *Nāṭyaśāstra* (*Il Trattato del dramma*),<sup>6</sup> secondo la tradizione commissionato da Brahmā a Bharata,<sup>7</sup> allo scopo appunto sia di trasformare in esecuzione coreutica l'azione violenta, sia anche, riassumendo in sé e diffondendo nell'intera società la gamma completa dell'insegnamento sacro, di trasmetterlo anche ai molti cui questo era precluso (donne e *śūdra*).

Altrettanto indispensabili per comprendere a fondo tutte le pieghe simboliche di cui si riveste la sacra (e poi anche profana) rappresentazione, vengono redatti nell'India dravidica testi non specificamente incentrati sulla danza, ma che ne contengono una dettagliata descrizione: il *Tolkāppiyam*, fondamentale trattato di grammatica tamil (III sec. a. C.-I sec. d. C.), che in alcune sue sezioni espone regole importanti per l'esecuzione teatrale, ove la danza ricopra un ruolo primario o comunque accompagni insostituibilmente l'azione scenica; e, altrettanto essenziale alla storia dell'illustre tradizione coreutica del Sud,<sup>8</sup> il poema epico *Śilappadikāram* ('La storia della cavigliera', II-III sec. d. C.), in cui vengono trattati anche i tre elementi principali dell'arte teatrale: la poesia (*iyal*), in cui trova espressione la visione interiore; la musica (*isai*), in cui l'emozione si estrinseca nel suono; la danza (*nāṭakam*), in cui l'azione diventa arte attraverso il movimento del corpo.<sup>9</sup>

5. In realtà la tradizione indiana annovera più di «un quinto *Veda*», attribuendo tale qualifica per esempio anche al *Mahābhārata*. Va qui precisato, riguardo al *Nāṭyaśāstra*, che la stesura originale parve troppo difficile da tradurre in pratica non solo dagli uomini, ma addirittura dagli dèi eventualmente coinvolti in esecuzioni coreutiche, per cui ne fu redatta da Bharata, sempre per ordine di Brahmā, una versione semplificata, che divenne il testo canonico su cui impostare ogni successivo studio, sviluppo, uso della danza, sia nei templi, sia soprattutto nel teatro.

6. Costituitosi probabilmente su un precedente *sūtra* oggi irrecuperabile, nella redazione definitiva venne composto in un'epoca difficilmente precisabile, compresa fra il I sec. d. C. e il IV d. C.

7. Circa la figura di questo autore, di non meglio precisata esistenza e attività storica, e il suo *Nāṭyaśāstra*, si rimanda a Boccali-Piano-Sani 2000, 447-449.

8. Appunto dall'India del Sud parti la rinascita (XX secolo) della tradizione coreutica indiana, che là non aveva mai cessato di alimentare, seppure in sordina, una propria specifica vitalità nella forma *kathākali* e in quella più tardi denominata *bhāratanāṭyam*.

9. La lunga dissertazione sull'arte e sulla tecnica della danza trova una giustificazione più che valida all'interno del poema, di sua natura epico, per il fatto che una delle due figure femminili principali

Tanta autorevolezza di impostazione, ricchezza di contenuto e importanza di scopi da raggiungere, portarono inevitabilmente all'ipostasi di un sommo Essere, artefice di questa stessa danza, non considerata neppure più di appartenenza divina,<sup>10</sup> ma addirittura sublimata al supremo livello cosmico di rappresentazione del ciclo samsarico. Letterariamente descritta in tutte le sue caratteristiche nei testi fondanti, poi plasticamente resa con estrema precisione, in particolare nei capolavori bronzei di epoca Cola (X-XI sec. d. C.) e nei numerosi basso e altorilievi profusi specialmente nei templi meridionali (Tanjore, Cidambaram ecc.), si scolpisce così nell'immaginario collettivo e nella concretezza dell'arte indiana la figura danzante di Śiva *Naṭarāja*, il Signore del *tāṇḍava* dei mondi.

*L'ambientazione terrena: da macrocosmo a microcosmo*

In seguito, con il procedere del tempo e l'abbassarsi del livello della percezione della danza dal piano dell'Assoluto a quello umano, si assiste a una frantumazione della simbologia coreutica di Śiva, che incontrandosi con la tradizionale attenta e partecipata rappresentazione della Natura nei diversi generi dell'opera letteraria indiana – la poesia *in primis* – dà luogo a una serie di *topoi* specifici, divenuti caratteristici, o perlomeno di grande ricorrenza nelle composizioni di ogni epoca (Boccali 2009), con risvolti di particolare interesse nella poesia dal XX secolo in poi, come si vedrà.

Ora, nel *Cidambaram Māhātmya*<sup>11</sup> Śiva aveva proclamato davanti agli dèi:

O Brahmā, Viṣṇu, Indra e voi altri dèi! // O grandi saggi! Ascoltate. Ciò che io devo dire // non è mai stato udito prima d'ora. // Lodato da tutti gli dèi il mio *ānanda tāṇḍava*, la danza della perfetta beatitudine, // è il sorgere della luna piena // dall'immenso oceano della gioia suprema. // Pensate a essa nella forma simbolica di Śiva, // e con questa in mente // erigete uno *śivaliṅga* in questa stessa foresta [...]. // L'adorazione di questo *liṅga* sarà l'unica fonte di gioia e di liberazione, // e attraverso di esso potrete raggiungere il supremo stato infinito... (Smith 1998, 183)

Come si vede, è il dio per primo a ricorrere a immagini che rientrano nella propria infinita gamma di attributi (Torella 2013), ma che in prima istanza traggono spunto

è una cortigiana magistralmente istruita nel ballo e abilissima nell'eseguirlo.

10. Gli dèi hindu vivono una vita di centinaia di migliaia di anni umani, ma sono comunque destinati a morire, mentre l'Ordine Cosmico non avrà mai fine. Di qui la differenza di livello su cui si collocano gli uni e l'altro.

11. Raccolta enciclopedica di miti e leggende risalente al XII secolo, redatta originariamente in sanscrito e poi riproposta in tamil.

dalla Natura – il plenilunio, l’oceano, la foresta e, in forma indiretta (*liṅga*), il serpente – per descrivere la forza trascinate e il ritmo vorticoso della sua danza, che, percorrendo fasi alterne di creazione e di distruzione, conduce alla gioiosa salvezza ultima. Va allora rimarcato che, dal momento che la tradizione poetica indiana immancabilmente si appoggia con forza alla Natura, affidandole – come abbiamo accennato sopra – un ruolo di primo piano nell’accompagnare qualunque immagine l’autore voglia evocare davanti al lettore, quasi a rimarcare quella circolazione di vita condivisa dal trimundio intero che i tre passi di Viṣṇu stanno a simboleggiare, le espressioni in certa misura fisse che vengono a crearsi nei repertori tradizionalmente a uso dei letterati indiani (Boccali 2009), una reverente imitazione dopo l’altra,<sup>12</sup> finisce per spostare progressivamente il fuoco della metafora dall’esplicito riferimento sacro al più modesto piano dell’usuale profano. Ne deriva così una sorta di restringimento semantico degli elementi compositivi, che si riflette anche sul tema di base della danza cosmica.

Si verifica, insomma, un’ennesima concretizzazione del concetto comune alle grandi religioni del mondo di considerare l’infinita potenza di Dio capace di autolimitazione per venire incontro alla piccola finitezza umana. Nella visione induista dell’universo questo avviene in modi anche molto eclatanti: gli *avatāra* di Viṣṇu, i gradi discendenti dell’unicità di Śiva e della Śakti finché Essi, ciascuno a suo modo, penetrino e risiedano nel corpo dell’uomo (Dvivedi 1996). Anche la danza cosmica del dio sottostà alla stessa graduale modificazione, che, come già aveva constatato Brahmā nel mito antico, risponde all’esigenza umana di forme più semplici per accostare la sfera del divino, nonostante l’immagine di Śiva danzante sia una delle più diffuse e delle più agevolmente comprese pur sotto la fitta simbologia che la riveste (Albanese 2011): «*Tu la danza appassionata del tāṇḍav, // io il garrulo, melodioso tintinnio dei nūpur*»<sup>13</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 125). Così canta Nirala,<sup>14</sup> mettendo in evidenza in due soli icastici versi la corrispondenza generica tra macrocosmo e microcosmo, l’aspetto particolare che essa assume nello specifico della resa poetica della danza cosmica, quindi il suo passaggio dal livello del divino a quello dell’uomo.

12. Era costume che gli epigoni di un certo letterato venerato come un maestro del genere lo imitassero al punto di rinunciare alla propria identità, assumendone addirittura il nome in segno di umile sequela.

13. Le cavigliere tintinnanti, immancabili componenti dei diversi costumi di danzatori e danzatrici.

14. Suryakant Tripathi “Nirala” (1896-1962), letterato hindi di poliedrica attività, è famoso come fervente nazionalista, ma soprattutto come raffinato e fecondo poeta lirico nell’ambito del *Chāyāvād* (Scuola delle Ombre) (Madān 2008). Per quanto riguarda i tratti salienti della corrente *chāyāvādī* e degli autori che ne fecero parte, si rimanda a AA.VV. 1983 (in italiano, in hindi la bibliografia è troppo vasta per poterla riportare qui).

Poco per volta, dunque, nella cristallizzata,<sup>15</sup> ma non certo immobile letteratura indiana – qualunque fosse la lingua in cui essa veniva trovando espressione<sup>16</sup> – si assiste a una commistione fra l'amore per l'ambientazione naturalistica<sup>17</sup> e l'interiorizzazione del simbolo coreutico, al punto che quest'ultimo a volte ne esce padroneggiato sino a perdere contezza della sua stessa origine. Nella fattispecie, sia che lo scrittore ne abbia consapevolezza, sia che semplicemente ricorra a strumenti del mestiere ormai stereotipati, tale processo sfocia naturalmente nella miniaturizzazione<sup>18</sup> della frenetica danza del dio.

Certo, quando un poeta dipinge un plenilunio splendente sulle acque oceaniche o il fremito di vita serpeggiante in una foresta o un diverso scenario naturale pure in qualche modo evocativo dell'*ānanda tāṇḍava*, ebbene può avvenire che dimostri di avere una più o meno esplicita memoria della parola di Śiva, a seconda della disposizione religiosa personale e del mutevole gusto del tempo. I brevi esempi che seguono, ripresi da autori di secoli diversi, testimoniano le fasi di questo processo:

Là, in quella selva minacciosa // reggendo nelle mani il fuoco //<sup>19</sup> danza il nostro splendido Signore. (Chakravarty 1989, 22)

Là, tenendo il fuoco ma rimaste fredde le sue membra, // i capelli irruentemente fluttuanti in ogni direzione,<sup>20</sup> Śiva danza la sua danza cosmica... (Chakravarty 1989, 23) [XVII sec.]

[...] Questo tuo *tāṇḍav* non è che poesia. // O oceano, dimmi, come posso descrivere il tuo gioco divino (*līlā*)? Come la danzatrice immersa in una *mudrā* affascinante, qualche volta tu balli; qualche volta come un velenoso serpente tu sibili [...]. Poi im-

15. Per cristallizzazione intendiamo il fenomeno linguistico e letterario della fissazione di termini, stilemi, composizioni, trattazioni di temi specifici che restano come prigionieri di un cristallo in formulazioni poco suscettibili di ulteriori sviluppi. Ha costituito una delle principali caratteristiche della storia appunto linguistica e letteraria dell'India, specialmente nelle fasi precedenti l'arrivo dell'Islam (VIII sec.) e poi della colonizzazione europea (fine XV sec.).

16. Altro fenomeno di rilievo sulla scena letteraria indiana è la varietà delle lingue impiegate – a seconda del retroterra del singolo autore –, di contro alla comunanza di temi e di trattazione degli stessi (Boccali 2009).

17. In realtà le immagini che a nostro parere evocano l'*ānanda tāṇḍava* sono in gran parte ereditate dal repertorio poetico antico e classico, ma nell'impiego contemporaneo manifestano una maggiore carica di suggerimento della danza cosmica, grazie alla mescolanza con elementi europei, per esempio il linguaggio pregno di rimandi astrali del Pascoli.

18. E, perché no?, nella 'polverizzazione', termine assai congruo con il fatto che la danza di Śiva, nel suo farsi minuta, dia spesso luogo alla visione di piccole entità volteggianti e diffuse tutto intorno (specialmente pollini) che evocano appunto un spolverio in continuo movimento.

19. Il fuoco della distruzione e della rigenerazione.

20. «I capelli guizzano selvaggi attorno al capo [di Śiva], in un dinamismo centrifugo e centripeto, che irraggia le molteplici forme dell'essere e le riassorbe» (Albanese 2011).

provvisamente ebbro, dimentico di te stesso, barcollando come un ubriaco, qualche volta tu inciampi, cadi, rotoli e poi ti rialzi. (Mishra–Della Casa 1966, 280) [XX sec.]

Dentro ogni essere scorre il magma ribollente // fondono i monti e scorrono giù in un gioco di fiumi. // È la danza delle scintille: un istante di luce, poi il nulla. [...] Milioni di stelle nel grande incavo del vuoto // gridano tremanti sospese fra cielo e terra. // Quante onde si sollevano sulla superficie del vento, // quante innumerevoli grida e quanta schiavitù! // Questa è la danza vorticoso della vibrazione cosmica. (AA.VV. 1983, 38) [XX sec.]

Si noti, dunque, come già divario temporale, differente collocazione geografica e culturale, vicende biografiche degli autori (Kāraikkālammaiṅār, mistica tamil separata dal marito per dedicarsi a Śiva; N. Annamalay letterato, insegnante e critico pure tamil; Jayasankar “Prasad” forse il maggiore poeta *chāyāvādī* e grande mecenate), plasmino notevolmente il ricordo del primigenio annuncio di Śiva: nel primo caso l’immagine del dio risalta nella foresta così come (parzialmente) raffigurata nelle rappresentazioni canoniche, con l’unica aggiunta dell’aggettivo ‘splendido’ a esprimere il personale sentimento di devozione della poetessa; nel secondo e nel terzo la medesima immagine del dio appare invece sciolta in una serie di simboli, in cui i tratti fondamentali della visione da Śiva stesso fornita in antico si allargano a includere un più ampio ventaglio di elementi naturali, opportunamente scelti per adombrare l’azione coreutica: vulcani, stelle, venti..., ma tali da non offuscare la memoria della primigenia descrizione divina.

Di contro a questo ricordo ancora abbastanza evidente, si dà anche il caso, tuttavia, che in talune poesie non compaiano specifici riferimenti al Grande Esecutore, ma trovi semplicemente posto la manifestazione di una sensazione di movimento, la percezione di una vibrazione gioiosa (o atterrita), che travalica il senso della specifica e contingente parola poetica per suggerire la presenza del *Naṭarāja*, ad esempio dietro un maroso “cosmico” in pieno attraversamento dell’oceano, pure visto nella sua dimensione appunto cosmica:<sup>21</sup>

Farò l’altalena sulle onde // dell’oceano della gioia // con nuovi canti e melodie (Tagore 2004, 57 – *Resa*, vv. 14-16, 57)

Chi ha portato in mezzo // ai bisbiglii degli affetti, piccoli ed effimeri // canti del mio cuore, // le vibranti note // dell’oceano senza direzione? (Tagore 2004, 98 – *Indugio*, 3, 17-22)

21. Avvertiamo che nei versi che riporteremo da qui in avanti, i termini evocativi dell’*ānanda tāṇḍava* saranno sottolineati, in quanto finalmente e unicamente esplicativi del fenomeno della miniaturizzazione della danza cosmica.



Vogliamo insomma dire che, anche nel caso in cui il tema di un componimento poetico non contempli un voluto, esplicito o implicito riferimento alla danza divina, e neppure intenda alludervi sotto il velame dei versi, i topoi originariamente creati sulla descrizione di quella ci vengono comunque largamente impiegati dall'autore, ormai vivi di vita propria. Si vedano in proposito questi altri versi di Tagore:

Nell'assemblea degli dèi // danzi in un delirio di gioia, o onda fluttuante, Urbossi!  
// Danzando di ritmo in ritmo s'elevano // le onde in mezzo all'oceano; // i prati  
della terra s'alzano frementi // e tremanti le cime delle messi... (Tagore 2012, 158 –  
*Urbossi*, V, 1-7)

A danzare qui non è Śiva, ma la bellissima ninfa Urvaśī ('Urbossi' in bengalese), eppure le immagini evocate dal poeta – parossismi di gioia, fluttuazioni di onde oceaniche, ritmiche sequenze di passi, trepide oscillazioni di erbe e di messi – rimandano inevitabilmente all'*ānanda tāṇḍava* e alla sua classica rete di simbologie.

In modo analogo Mahadevi Varma,<sup>22</sup> come sempre ispirata dalla dolorosa nostalgia per lo sposo lontano,<sup>23</sup> infioretta le sue immagini di termini e tropi, in apparenza avulsi dalla danza dei mondi – infatti del tutto estranea allo specifico argomento della poesia – ma, riecheggianti fra le righe, forse involontariamente, ma innegabilmente, la figura di Śiva *Nāṭarāja*:

Quando, colto il tenero fiocco di neve // dal dolce pennello del grembo della //  
luna, il samsāra vergò sui boccioli // il suo triste racconto; // [...] quando i puri fiori  
dei mondi // riempirono di stelle le gocce // di miele, quell'argine immobile tremò  
// di un dolce fremito del cuore vedovo... (Macchiella 1984-1985, 74 – *Incontro*, I-III)

### *L'influsso delle correnti letterarie europee*

#### *Tagore*

Questo fenomeno del ricordo e del graduale restringimento dell'*ānanda tāṇḍava* tinge dunque la poesia indiana di colori particolarmente suggestivi a partire grosso modo dalla fine XIX secolo, quando l'influenza dei movimenti letterari europei del tempo comincia a giungere e a impiantarsi in India, sulla scia e della fortuna da essi

22. (1907-1987). Unica donna tra i poeti *chāyāvādī*, autrice di varie raccolte di liriche a carattere così intimistico da essere definite *rahāsyavādī* (alludenti al mistero).

23. La sua vicenda matrimoniale fu assai tribolata e deludente sin dall'inizio, segnando con il suo fallimento vita personale e carriera della scrittrice.

riscossa in Gran Bretagna<sup>24</sup> e degli studi orientalistici in piena fioritura in Europa.

Innumerevoli le opere di autori occidentali che vengono tradotte in lingue locali sia dall'originale sia da versioni inglesi,<sup>25</sup> mentre nel corrispondente flusso inverso si sveglia nei letterati indiani di buona preparazione anglicizzata la propensione a voler tradurre essi stessi<sup>26</sup> le opere, uscite tanto dalla propria mano quanto dalla tradizione locale, in modo da farle orgogliosamente conoscere nella loro forma anche esteticamente migliore a un pubblico europeo che, da complessati sudditi coloniali, erano portati a giudicare di gusti particolarmente raffinati.

Dagli albori del '900 l'influenza europea sulla poesia indiana dell'epoca si ritaglia dunque spazi abbastanza ampi da accogliere lezioni diverse e profondamente innovative, quali, specialmente, quelle del Simbolismo<sup>27</sup> francese: l'autore diventa sempre di più il protagonista della propria composizione, il verso si libera da pastose rime e imitazioni fino ad allora canoniche, le immagini si arricchiscono di nuove suggestioni.<sup>28</sup> Questi spazi, tuttavia, restano ben incuneati nella tradizione delle millenarie scuole della storia letteraria indiana, così che questa stessa tradizione non ne risulta relegata in secondo piano, ma potentemente e acutamente rivitalizzata (Dubyanskaya 2015, vi-vii). Si veda, per esempio, la descrizione della primavera in Jayadeva (XII-XIII sec. d. C.)<sup>29</sup> e in Tagore ('900). All'inizio di *Ġitagovinda* 36 si legge: «*Con pulviscoli sparsi di polline che zampillano da rampicanti...*», in perfetta coincidenza con i versi 8-10 della seconda strofe di *Immagine (Citrā)*, in cui troviamo: «*Il polline volteggiando nell'aria // ovunque si diffonde...*». Nel prosieguo, invece, le prospettive divergono: Jayadeva insiste in un quadro stereotipico della primavera, stagione dell'amore, tutto giocato su tropi e situazioni tradizionali: «[...] *i gelsomini un poco schiusi profumando le foreste, // compagno alla fragranza della ketakī, il vento // come soffio che si diffonde d'amore arde ora il pensiero*» (Boccali

24. La conoscenza del mondo europeo passava inevitabilmente dal filtro britannico, con risultati a volte stranianti, come per esempio includere Victor Hugo tra i letterati inglesi, o riportare i termini latini in un contesto filologico scritti come pronunciati da un anglofono (*paitar, maitar* ecc.).

25. L'interesse per le traduzioni si sviluppò specialmente come forma di rafforzamento linguistico e letterario della hindi *kharī bolī*, ancora acerba nell'ultimo quarto del XIX sec. Fu molto incoraggiato dal grande promotore di questa lingua: Bhartendu Hariscandra (1850-1885).

26. Come aveva fatto Tagore, guadagnandosi così una più vasta popolarità e perciò apprezzamento a livello internazionale (Premio Nobel per la Letteratura nel 1913).

27. Per ragioni di spazio, intendiamo il termine come comprensivo delle varie correnti in qualche aspetto affini, per esempio il Decadentismo italiano, specialmente quello del Pascoli con il suo simbolismo astrale e il suo autobiografismo poetico (Stucchi 2012-2013).

28. Si pensi per esempio all'immagine del fiocco di neve, particolarmente cara a Mahadevi Varma e ad altri, al fiero riconoscimento del proprio valore individuale da parte di Nirala ne *La gemma del gelsomino*, così simile al motivo ispiratore de *La piccozza* del Pascoli, ecc.

29. Famoso autore del poema *Ġitagovinda* sulle vicende amorose di Kṛṣṇa e le *gopī* (mandrianelle).

2009, 34); Tagore, dal canto suo, introduce una nuova concezione della medesima stagione, inedita e forse inammissibile un tempo per il gusto indiano: «[...] e sciolghe i veli grigi della terra: ad aprile, // tolte le vesti della vedovanza<sup>30</sup>, ricopre di colori // la terra adoratrice...» (Tagore 2004, 126). E si noti che ambedue le rappresentazioni si possono agevolmente riconoscere come in qualche modo rifacentisi alla danza di Śiva, dove per esempio dipingono pollini ‘zampillanti’ e ‘volteggianti’ in un gioioso e veloce movimento.

A testimoniare la felice riuscita di questo connubio fra tradizioni poetiche indiane e straniere si erge, dunque, imponente davanti al lettore – indiano o occidentale che sia – la figura di Rabindranath Tagore (1861-1941), uno dei personaggi chiave del risveglio dell’India nel tumultuoso secolo XX:<sup>31</sup> poeta, romanziere, drammaturgo, pittore, musicista, riformatore religioso, educatore, nazionalista, per tutta la vita prodigò generosamente queste sue doti per il multiforme progresso di cui il suo Paese necessitava. Per quanto riguarda la poesia, egli svolse un ruolo preminente se non proprio nell’impostare il nuovo corso del genere in India, nell’incoraggiarne la produzione e i tratti salienti sia con la sua produzione personale,<sup>32</sup> sia con l’influenza esercitata sui letterati suoi connazionali e contemporanei.<sup>33</sup> A proposito del fenomeno di polverizzazione della danza divina, ci sembra pertinente aggiungere ai precedenti di *Immagine* alcuni tra le centinaia di suoi versi che ben reggono un’interpretazione in tal senso:

Cospargi di miriadi di luci // l’azzurro del cielo, // getti sui fiori del giardino // un delirio inebriante, // i tuoi passi leggeri // dilettano cielo e terra, // o estrosa pellegrina! // Nei lontani spazi // risuonano tintinnii // di campanelli in danza, // il profumo dei tuoi ricci // viene portato da dolce brezza, // l’animo dell’universo esplode // in dolci danze: // quanti ritmi inebrianti. (Tagore 2012, 53 – *Citrā*, I, vv. 4-14)

Pareva che qualcuno componesse // storie meravigliose con le ombre // portate dal sole, sogni della foresta, // con il mormorio delle foglie, e della foresta dormiente,

30. Chiarissima qui l’influenza europea: la vedova indiana (hindu) tradizionalmente sveste gli abiti eleganti (‘veli’) e denuncia di essere in lutto indossando non sari grigi (‘vesti della vedovanza’), ma bianchi.

31. Il secolo fu zeppo in India di avvenimenti e cambiamenti epocali: la lotta per l’indipendenza, l’edificazione dei nuovi Stati, l’introduzione della democrazia, l’abolizione dell’Intoccabilità, la scolarizzazione obbligatoria ecc.

32. Fondamentale al riguardo il conferimento del premio Nobel per la letteratura da lui ricevuto nel 1913, che suonò come una tromba di rivincita della letteratura del Paese su quella europea.

33. La sua influenza giocò anche contro la produzione letteraria di altri autori. Per esempio Niralā vide rovinata la sua vita artistica dall’accusa (infondata) se non proprio di plagio, perlomeno di estesa imitazione nei confronti di Tagore.

con tanti battiti e vibrazioni, sospiri, scintillii, parole, // cenni, mormorii, sorprese, scoppi // dei giorni di primavera. (Tagore 2012, 180 – *Vittoriosa*, 3, vv. 3-12)

Oggi sotto il cielo dell'aurora // luccichii di rugiada // sotto le piante in riva al fiume // scintillii di sole: // in ressa // riempiono il cuore. // Questo io so // nell'immenso universo, nelle acque // senza sponde dell'ideale // i palpiti del loto. (Tagore 2004, 87 – *Ideale*, vv. 1-10)

Là, nelle sponde silenziose, // le onde a tempo, risuonano / d'un grande suono [...] // Nessuno percepisce le onde // dell'infinito che giorno e notte // in un unico passo ineluttabile // risuonano tanto profonde // sulle rive // del cuore palpitante. (Tagore 2004, 97 – *Indugio*, 3, vv. 6-8, 11-16)

La tua luce che trema sulle foglie delle piante // fa vibrare l'anima mia. // La tua luce che danza sul nido degli uccelli // mi ridesta il canto. (Tagore 2004, 125 – *Sei venuta...*, 2, vv. 1-4)

### *Autori in altre lingue indiane*

Suggestive sono pure le immagini ispirate più o meno consciamente al *tāṇḍava* cosmico che vengono proposte da poeti in lingue diverse da bengalese e inglese usate da Tagore.

L'oscurità affretta il suo cammino, // trascinando le stelle e la luna lontano. // In frutteti e boschetti di mille piante di mango // lunghe ombre tra le foglie // danzano in estasi.<sup>34</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 276)

Luminose correnti di lampi son cadute attraverso la pietra della luna e le valli del cielo rompendosi nella spuma di luce. In me una melodia in movimento. [...] Il ramo di stelle // si immergerà nei silenzi // e le ninfe del mare suoneranno // una melodia // un movimento // attraverso le distanze // di morte e bellezza.<sup>35</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 293)

Ho illuminato il cielo coperto di stelle, ho acceso il lungo sentiero di luce e l'ho rivelato a te solo per un istante. I venti avvelenati han soffiato e tutto era buio di nuovo.<sup>36</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 300)

34. Di S. D. Subrahmaniya “Yoghi” (n.1904). Poeta tamil, traduttore in tale lingua delle quartine di Omar Khayyam.

35. Di Balgangadhar Tilak (1921-1966). Poeta di lingua telugu.

36. Di Bellamkond Ramadas (n. 1921). Poeta di lingua telugu.

O oceano di fiori, fa' piovere commosso scintille di fuoco // la gialla illusione di sabbia dei ricordi // è come la danza del fiore.<sup>37</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 251)

Anche ora, amica mia, quando ridi gemmano i rami di questo vecchio banyano // e le pietre che bruciano // stillano gocce di irrequieto mercurio. // Anche ora, amica mia, quando ridi // danza una cascata di perle; // anche ora, amica mia, quando ridi // la luna va incontro ai suoi raggi, // e dall'oceano dei sentimenti improvvisa // erompe la piena dei ricordi.<sup>38</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 231 – *Anche ora, amica mia...* I, 2, vv. 1-3, 5)

Ride spontaneo il cielo quando ti vede, // perché altrimenti sarebbero in mostra le stelle scintillanti? // Alla tua vista soltanto l'oceano si gonfia e va a toccare il cielo, // perché altrimenti dovrebbero crescere le onde spumose del mare? // Il giardino è percorso da un brivido quando ti vede, // come altrimenti potrebbero nascere i teneri rampicanti?<sup>39</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 303 – *Canzone*, 2, 1-6)

Cade tremando un petalo. // Le mani si protendono [per afferrarlo]. // Gli alberi si scuotono [avvolti] in una grigia paura. // Le foglie appassite gemono // appollaiate in cima a una montagna // contro lo sfondo di un cielo // calmo e desolato // contro lo sfondo di una tempesta di compassione. È Dio. (Ngangom 2009, 115)<sup>40</sup>

Anche nella poesia hindi *kharī bolī*<sup>41</sup>, che, superato il periodo di rodaggio<sup>42</sup> con le relative *querelle*<sup>43</sup>, all'inizio del '900 si librava nel panorama letterario indiano ormai ben salda sulle proprie ali, si ritrovano gli stilemi che rimandano alla danza di Śiva, anzi il suggerimento di essa tramite il linguaggio figurato e suadente del verso. Il già menzionato *Chāyāvād* (Scuola delle ombre) fu il primo movimento poetico di vaglia sorto nel XX secolo a ratificare la padronanza del genere raggiunta

37. Di Anant Pattanayak (1914-1980?). Poeta dell'Orissa.

38. Di B. B. Borkar (1910-1984), tra i maggiori poeti del Maharashtra del XX secolo. Segnaliamo che di molti dei poeti citati non è stato possibile recuperare notizie biografiche più dettagliate e la data di morte.

39. Di Venkatrau Balantrapu (1881) fu un autore di lingua telugu, ricordato anche come editore ed educatore.

40. Di Robin Ngangom (1959) del Manipur, premiato poeta, traduttore e professore di Letteratura alla North Eastern Hill University Shillong.

41. 'Parlata (sost.) ritta in piedi'. (cf. Dolcini 1971, Piano 1982).

42. In uso in tutta l'Asia meridionale come lingua franca, era approdata all'impiego scritto (in campo amministrativo, scolastico, letterario) solo tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo.

43. Importanti controversie circa l'uso della *kharī bolī* erano sorte alla metà dell'800 da parte dei sostenitori della lingua urdu riguardo agli impieghi scolastici e poi amministrativi, sul finire dello stesso '800-inizio del '900 da parte di quelli della *braj*, lingua pure del gruppo hindi ma da secoli di grande prestigio letterario. Quest'ultima diatriba concerneva proprio la dignità o meno della *kharī bolī* a essere riconosciuta come capace di alta espressività poetica.

dalla “nuova” lingua, in lizza per l’attribuzione del ruolo di lingua ufficiale della futura nazione indipendente. Gli influssi dei contemporanei movimenti letterari europei si mostrano anche qui molto forti, uniti a quelli della tradizione locale, in una mescolanza nuovamente di grande fascino, anche se alquanto osteggiata dalla critica ufficiale,<sup>44</sup> disorientata da questo intrecciarsi nella lingua fresca di affermazione nel mondo letterario di modi nuovi e vecchi, inusitati i primi, avvolti come da un’ombra (*chāyā*) i secondi. È quanto avviene anche per la danza di Śiva, che infatti continua a serpeggiare nelle composizioni dei poeti *chāyāvādī* e dei loro epigoni e innovatori, ampliando nella lingua e nelle immagini nuove corrispondenze con la natura:

Dentro ogni essere scorre ribollendo il magma, // si sciolgono i monti e scorrono giù in un gioco di fiumi. // [...] // Miriadi di stelle nel grande incavo del vuoto // gridano tremanti sospese tra cielo e terra. // Quante onde si sollevano sulla superficie del vento, // quante infinite grida e quanta schiavitù! // Questa è la danza vorticoso della vibrazione cosmica.<sup>45</sup> (Prasad 1980, 86 – *Kāmāyanī*, *Saṅghars*, vv. 31-32, 35-40)

Danzano luna e sole sopra l’orizzonte, // e in festoso gruppo, stelle danzano e pianeti // danza, instancabile, il terracqueo globo, // danzano uomini e donne, in cor loro lieti.<sup>46</sup> (AA.VV. 1983)

Il destino è stretto nel cerchio di un attimo, // di là dalle nuvole il fulmine è sfrecciato via danzando.<sup>47</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 165)

[...] Una spina mi ha punto // con un gemito di dolore ho ritirato la mano // e il fiore è caduto per terra. // I suoi petali si sono sparsi // e han cominciato a volare nel vento. // Allora è venuto un bambino e raccogliendoli // gridava di gioia correndo qua e là. // Mi sono fermato a guardarlo stupito, // in silenzio. // Mi è sembrato che una misteriosa verità nuova // della vita fosse apparsa davanti a me. (Mishra–Della Casa 1966, 169)

44. Fu Ramcandr Shukl (1884-1941), il padre della critica letteraria hindi moderna a coniare la definizione di *chāyāvād* e non certo con spirito di benevolenza.

45. Di Jayasankar “Prasad” (1889-1937). Fu il più ‘puro’ dei poeti *chāyāvādī* essendo sempre rimasto all’interno di quella corrente, di cui ha rappresentato il lato più incline alla ricerca storica e alla psicologia. *Kāmāyanī*, la sua opera più famosa, è un poema epico di concezione moderna.

46. Di Sumitranandan Pant (1900-1977). Quarto poeta “maggior” del *Chāyāvād*, di cui rappresenta la faccia rivolta specialmente alla contemplazione della natura e all’interesse sociale.

47. Di Saccidanand Hiranand Vatsyayan “Agghyeya” (Ajneya) (1911-1987). Tra le voci più importanti della letteratura hindi del XX secolo, fu attivo specialmente nelle correnti del *Prayogvād* (Sperimentalismo) e della *Naī Kavītā* (Nuova Poesia). I versi sono tratti rispettivamente da *Calura di bhadon* e *Dov’è la bellezza?*

Oggi per toccarti la terra // cerca di alzarsi; // in tutta la sua superficie // è affiorata // un'agitazione fin dalle viscere, // immobile o irremovibile // neanche una sua piccola // parte è rimasta! // Son state scosse // le radici del grande banyan, // oggi trema sopra di lei // l'imponente Himalaya! // In laghi, fiumi, città, giardini, // oggi nel respiro di tutti è paura! // Durerà oppure no tutto questo, // potrà lei sopportare il Tuo moto sfrenato?<sup>48</sup> (Mishra–Della Casa 1966, 180)

### *Conclusioni*

Ecco dunque che onde, palpiti di fiori e del cuore, luccichii, giochi di luce, spolverio di pollini, nuvole pesanti di pioggia o squarciate dai fulmini, pesci guizzanti e liane rampicanti, passi ritmicamente risonanti, riuniti in una fantasmagorica girandola piena di vitale gioia profonda e diffusa non possono fare a meno di rievocare anche nell'incanto dell'innovata poesia dei tempi recenti quell'esplosione di felicità e quel vorticoso svolgersi del ciclo dell'universo, che nel *Nāṭyaśāstra* erano stati i punti fondamentali della presentazione del suo cosmico *ānanda tāṇḍava* da parte di Śiva.

In tale presentazione il dio si era espresso in termini potentemente evocativi di tutta la sua trionfante energia, ma limitati e laconici, in fondo poco attraenti per una sensibilità poetica divenuta sempre più sofisticata e rarefatta nel prosieguo dei secoli e fino a oggi. Di qui la legittimazione dell'apporto per così dire creativo degli artisti moderni, che nella propria velata o addirittura dimentica descrizione della danza cosmica, non immettono né stonature né forzature, ma semplicemente una riduzione *ad humanum* del simbolo, che, attraverso la preziosità della poesia, parli al cuore del devoto e riesca a conquistarlo.<sup>49</sup> Ecco allora il chiarore della luna che si disgrega in infiniti giochi di luce/ombra fino a confluire con quello del sole e delle stelle nel riverbero di acque increspate e di foglie tremolanti; le pieghe sinuose e il soffio sibilante del serpente che si sciolgono in irruenti folate di venti o in infinitesime vibrazioni d'aria; i passi ritmati del dio danzante che si rimpiccioliscono fino alla dimensione di polline palpitante nel rigoglio della foresta; il potente suono generatore di vita del tamburello (*damaru*) nella mano destra del dio che si rattroppisce nel breve tintinnio delle cavigliere.

48. Di Bhavani Prasad Mishra (1913-1985). Nazionalista e gandhiano, contribuì largamente alla traduzione in varie lingue indiane dell'*opera omnia* del Mahatma.

49. Come noto, l'esperienza estetica può portare all'affrancamento dal *samsāra* (Gnoli 1956).

## Riferimenti bibliografici

- AA.VV. 1983 = AA.VV., *Il Chāyāvād*, «Quaderni Asiatici» (Supplemento) 1 (1983).
- Albanese 2011 = M. Albanese, *Śiva Naṭarāja: la danza dei mondi*, «Asia Teatro» 1 (2011).
- Boccali 2009 = G. Boccali, *La letteratura indiana classica*, in Id., S. Lienhard (a c. di), *Poesia indiana classica*, Marsilio, Venezia 2009, 9-57.
- Boccali-Piano-Sani 2000 = G. Boccali, S. Piano, S. Sani, *Le letterature dell'India*, UTET, Torino 2000.
- Chakravarty 1989 = Uma Chakravarty, *The World of the Bhaktin in South Indian Traditions. The Body and Beyond*, «Manushi» 50, 2 (1989), 18-29.
- Das 1995 = S. K. Das, *A History of Indian Literature 1911-1956*, Sahitya Akademi, New Delhi 1995.
- Dolcini 1971 = D. Dolcini, *Il significato di "kharī" nella denominazione "kharī bolī"*, «Annali di Ca' Foscari» 10, 3 (1971), 51-57.
- Dolcini 1983 = D. Dolcini, *Kāmāyanī. Introduzione e problematiche critiche*, in AA.VV., *Il Chāyāvād*, «Quaderni Asiatici» (Supplemento) 1 (1983), 31-38.
- Dubyanskaya 2015 = T. Dubyanskaya (ed.), *Crossing Over "on the Bird's Wings". South Asian Literature in Local and Global Contexts*, «Cracow Indological Studies» 17 (2015).
- Dvivedi 1996 = H. P. Dvivedi, *Nāth sampradāy*, Naivedya Niketan, Varanasi 1996.
- Gaston 1996 = A. M. Gaston, *Bharata Natyam. From Temple to Theatre*, Manohar, New Delhi 1996.
- Gnoli 1956 = R. Gnoli, *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Is.M.E.O, Roma 1956.
- Gopal 2007 = S. Gopal, *Modern Telugu Poetry. A Perspective*, «Muse India Archives» 13 (2007).
- Guzman 2001 = C. Guzman, *Sculture che danzano. Società, teatro, arte nell'India antica*, Il principe costante, Pozzuolo del Friuli 2001.
- Kothari 1997 = S. Kothari, *Bharata Natyam*, Marg Publications, Mumbai 1997.



- Macchiella 1984-1985 = N. Macchiella, *Tradimenti. La traduzione come atto d'amore. Mahadevi Varma*, Tesi di Laurea quadriennale (inedita), Università di Ca' Foscari, Venezia a.a. 1984-1985.
- Madān 2008 = I. Madān, *Nirālā*, Lokbhārtī Prakāśan, Ilāhābād 2008.
- Marchetto 2012 = M. Marchetto (a c. di), *Tagore sommo poeta dell'India moderna*, Il Cerchio, Rimini 2012.
- Mishra–Della Casa 1966 = L. P. Mishra, C. Della Casa, *Poesia moderna indiana*, Guanda, Parma 1966.
- Ngangom 2009 = R. S. Ngangom, *Dancing Earth. An Anthology of Poetry from North-East India*, Penguin Books India, New Delhi 2009.
- Otto 2009 = R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* (1917), a c. di E. Bonaiuti, SE, Milano 2009.
- Piano 1974 = S. Piano, *Il dolore e la separazione nella poesia di Mahadevi Varma*, «Indologica Taurinensia» 2, 54 (1974), 235-258.
- Piano 1982 = S. Piano, *Lingua ufficiale e lingue nazionali. Note sul problema linguistico dell'Unione Indiana*, in E. De Felice (a c. di), *Lingue, Dialetti, Società*, Atti del Convegno della Società Italiana di Glottologia (Pisa, 8-9 dicembre 1978), Giardini, Pisa 1982.
- Prasad 1980 = R. Prasad, *J. "Prasad" kī Kāmāyanī* (1936), Prasad Prakāśan, Varanasi 1980.
- Raimondi–Anselmi–Fenocchio 2004 = E. Raimondi, G. M. Anselmi, G. Fenocchio (a c. di), *Tempi e immagini della letteratura*, voll. V e VI, Paravia–Bruno Mondadori, Torino–Milano 2004.
- Smith 1998 = D. Smith, *The Dance of Śiva. Religion, Art and Poetry in South India*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Stucchi 2012-2013 = E. Stucchi, *Lontananze geografiche e culturali, ma poesia universale. Autori indiani e italiani del '900 a confronto*, Tesi di Laurea triennale (inedita), Università degli Studi di Milano, Milano a.a. 2012-2013.
- Śukl 1965 = R. Śukl, *Hindī sāhityā kā itihās*, Nāgarīpracārīnī Sabhā, Varanasi 1965.
- Tagore 2004 = R. Tagore, *Poesie*, trad. it. di A. Guidi, B. Neroni, M. Rigon, E. Soletta Vannucci, Corriere della Sera, Milano 2004.
- Tagore 2012 = R. Tagore, *Citra. La scoperta del Dio della vita*, a c. di L. Santoro Ragaini, Ed. Paoline, Milano 2012.
- Torella 2013 = Vasugupta, *Gli aforismi di Śiva. Con il commento di Kṣemarāja*, a c. di R. Torella, Adelphi, Milano 2013.



# Rabindranath Tagore. The Infinite in the Human Being

*Fabio Scialpi*

The Upaniṣads [...] played a critical role in the development of religious ideas in India [...]. Even though theoretically the whole of the vedic corpus is accepted as revealed truth, in reality it is the Upaniṣads that have continued to influence the life and thought of the various religious traditions that we have come to call Hindu.<sup>1</sup>

Indeed, not only do the *Upaniṣads* represent a sort of great innovation compared to the previous Indian religious tradition, but they also constitute a characteristic manifestation of the Indian mind, which is peculiarly inclined to including, modifying, and reconciling diverse contributions of the human spirit into an original system of thought. Here various traditions can coexist, maintain their religious inspiration, and compromise to form a superior and richer body of shared sacred values. The outcome, from ancient times down to contemporaneous Masters, like Rabindranath Tagore, has been a large following of faithful, distinct as they were for their religious sensitivity, but united by a strong feeling of a common heritage – a marvellous example of adaptation as well as one of the most precious suggestions that India has provided to the religious ideas and beliefs of mankind.

This is the reason why we have chosen this subject as a tribute of homage, however modest it may be, to a renowned student of Indian civilization.

As is well-known, the main teaching of these texts is centred on the Supreme Reality and its relationship with the phenomenal world and the human being, whose goal in life is the quest for, and wish to encounter this Supreme Reality. Two words, which gained great importance in the following history of Indian religious and philosophic thought, are used to hint at this mysterious Reality. *Ātman* refers to the individual microcosm and *Brahman* to the universal macrocosm – we therefore have two distinct words pointing to one and the same Reality ('The One'), an Absolute beyond any human rational and definite thought, which involves an insight of plenitude, greatness, and extension in time and space. But let us listen to what the texts themselves, in the form of a dialogue between the Master and his pupil, teach with regard to it.

1. Olivelle 2008, XXIII.

[...] “Sir, I do seek to perceive plenitude [the Infinite, *bbūman*]”. //

“Where a man sees, hears, or discerns no other thing – that is plenitude. Where one sees, hears, or discerns some other thing – that is scarcity. Now, plenitude is the immortal, while scarcity constitutes what is mortal”.

“Sir, on what is plenitude based?”

“On one’s own greatness. Or, maybe, it is not based on greatness. <sup>2</sup> Cattle and horses, elephants and gold, slaves and wives, farms and houses – these are what people here call greatness. But I don’t consider them that way; no, I don’t for they are all based on each other. //

“Plenitude [*sab* ‘he, that’], indeed, is below; plenitude is above; plenitude is in the west; plenitude is in the east; plenitude is in the south; and plenitude is in the north. Indeed, plenitude extends over this whole world.

“Now, the substitution of the word ‘I’ [*aham*] – ‘I am, indeed, is below; I am above; I am in the west; I am in east; I am in the south; and I am in the north. Indeed, I extend over this whole world’.

<sup>2</sup>“Next, the substitution of self [*ātman*] – ‘The self, indeed, is below; the self is above; the self is in the west; the self is in the east; the self is in the south; and the self is in the north. Indeed, the self extends over this whole world?’.

“A man who sees it this way, thinks about it this way, and perceives it this way; a man who finds pleasure in the self, who dallies with the self, who mates with the self, and who attains bliss in the self – he becomes completely his own master; he obtains complete freedom of movement in all the worlds. (*Chāndogya upaniṣad* 7. 23-25)<sup>3</sup>

In case we would like to acquire a more precise and physical representation of Ātman with relation to the human being, the same text provides a very poetical and powerful way to express the same concept in paradoxical terms.

<sup>2-3</sup> “[...] This self (*ātman*) of mine that lies deep within my heart – it is smaller than a grain of rice or barley, smaller than a mustard seed, smaller even than a millet grain or a millet kernel; but it is larger than the earth, larger than the intermediate region, larger than the sky, larger even than all these worlds put together. /

<sup>4</sup> “This self (*ātman*) of mine that lies deep within my heart – it contains all actions, all desires, all smells, and all tastes; it has captured this whole world; it neither speaks nor pays any heed. /

“It is *brahman*. On departing from here after death, I will become that”. (*Chāndogya upaniṣad* 3. 14. 2-4)<sup>3</sup>

2. *Ibid.*, 165-166, 353 n. 25.1, cf. Zaehner 2005, 150-151.

3. Olivelle 2008, 124.

And yet another text, amongst the great many we could quote, adds some other elements to our understanding, based, however, more on insight than a mere logical reasoning.

This person here is made of mind and consists of light. Lodged here deep within the heart, he is like a grain of rice or barley; he is the lord of all, the ruler of all! Over this whole world, over all there is, he rules. (*Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* 5. 6)<sup>4</sup>

If we are to summarize this highly spiritual lesson coming from India, we could say that the *Upaniṣads* mainly reveal an essential truth – the Infinite (whatever it is called throughout these texts) is the inexhaustible source from which everything derives, and the plenitude of it spreads out in the cosmos. It dwells in the heart of human beings; and only he who knows (that is, encounters) it, «becomes completely his own master; he obtains complete freedom of movement in all the worlds». This Infinite, therefore, is the only Reality to be looked for in view of true freedom which is above and fulfils every other human desire.

But let us now come to one of the most celebrated personalities of modern India, Rabindranath Tagore, and see how he interpreted the truth alluded to in the Upaniṣadic texts. Born near Calcutta in 1861, he follows the pathway of great Bengali reformers and spiritual masters of the 19<sup>th</sup> century such as Ram Mohan Roy, Ramakrishna, Vivekananda, and his father Debendranath.

All of these as well as others in various areas of this huge country were well aware of the need for social and religious reforms in a society which, for many reasons, had maintained, especially in the Hindu community, customs and practices generally accepted as sacred rules. Such rules had been followed since time immemorial, but were no longer tenable in a modern society challenged by the Christian example in the matters of human rights.

Rabindranath was not truly a social reformer. From early childhood, he revealed a contemplative tendency to a mystical contact with Nature, where the balance and peace of spirit can be easily experienced, and were to prove essential in all the future convictions and activities of his private and public life. Let us examine a passage where he describes the awkward predicament of a young boy struggling over his lessons in a first primer, grappling with a dull spelling exercise.

Suddenly I came to a rhymed sentence of combined words, which may be translated thus – “It rains, the leaves tremble”. At once I came to a world wherein I recovered my full meaning. My mind touched the creative realm of expression [...]. The rhythmic picture of the tremulous leaves beaten by the rain opened before my mind

4. *Ibid.*, 74-75.

the world which does not merely carry information, but a harmony with my being. [...] my mind revelled in the unity of a vision. In a similar manner, on that morning in the village the facts of my life suddenly appeared to me in a luminous unity of truth. [...] I felt sure that some Being who comprehended me and my world was seeking his best expression in all my experiences, uniting them into an ever-widening individuality which is a spiritual work of art.<sup>5</sup>

Besides this natural feeling of union with Nature, Rabindranath – as Robert Charles Zaehner remarks – owed much to his father Debendranath, from whom he inherited a form of mysticism, which was a subtle combination of Advaita (non-dualism) and *bhakti* (devoutness to God/Goddess). This combination, according to Debendranath, «was most perfectly expressed in the *Īśā* Upanishad and which, though grounded in the infinite, embraced and sanctified all finite things».

All this, whatever moves on earth, is pervaded by the Lord. Renounce it first, and then enjoy. Covet not the goods of any man at all. [...] Into blind darkness enter they who reverence the non-compounded [or, ‘not coming to be’]; into a darkness greater yet enter they who rejoice in the compounded. (*Īśā upaniṣad* 1 and 12, cf. Zaehner 2005).<sup>6</sup>

«These two verses» – continues the same Author – «might serve as the text of which all the writings of Rabindranath Tagore are the commentary: they form the very stuff of his poetry».<sup>7</sup>

As a matter of fact, Tagore surpasses the tradition of the oldest *Upaniṣads*; taking his inspiration from the *Īśā*, the most theistic amongst them, he advances along a path which seems to be also influenced by the teaching of the *karma-yoga* imparted by Kṛṣṇa to Arjuna in the *Bhagavadgītā*. His view is consistent with the tradition of the *Upaniṣads*, but is completed by a practical impact which combines self-forgetfulness with good works in a way which, to some extent, recalls *The Letter of James*.<sup>8</sup> In fact, the *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* professes a total oblivion both of oneself and the world to pursue the Absolute alone. Consider, for instance, this statement:

<sup>21</sup> [...] “It is like this. As a man embraced by a woman he loves is oblivious to everything within or without, so this person embraced by the self (*ātman*) consist-

5. Zaehner 1966, 189.

6. *Ibid.*, 188; cf. Zaehner 2005, 165, strophe 9.

7. Zaehner 1966, 188.

8. «So faith by itself, if it has no works, is dead. / But someone will say, “You have faith and I have works”. Show me your faith apart from your works, and I by my works will show you my faith» (2. 17-18).

ing of knowledge is oblivious to everything within or without [...]. /

<sup>22</sup> “Here a father is not a father, a mother is not a mother, worlds are not worlds, gods are not gods, and Vedas are not Vedas. [...] Neither the good nor the bad follow him, for he has now passed beyond all sorrows of the heart. (*Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* 4. 3. 21-22)<sup>9</sup>

However, in the words of Giuseppe Tucci, this is «an abyss of void. Annihilation of life. On the contrary, for Tagore, both man and the universe are the wonder of divine magic. [...] Nature is redeemed».<sup>10</sup> And Zaehner states:

For him [Tagore] immersion in the infinite never meant the exclusion of the finite: finite and infinite were not separate but indissolubly interconnected, there was no conflict between the state of “liberation” and the state of “bondage”, the “uncompounded” and the “compounded”, [...] for the golden thread that runs through both the infinite and the finite, God and the world, is love and joy; and there can be neither love nor joy unless there is duality and reciprocity.<sup>11</sup>

Tagore’s vision is one by which Nature and human beings maintain a perfect harmony and carry the imprint of Truth and the Divine in themselves.<sup>12</sup> His is a religious way of life expressing itself in a few fundamental ideas regarding the situation of the human being in relation to the universe, which can be summarized in few points. The unity of mankind; the awareness of every individual that his/her very essence is shared with the Eternal Man, the Eternal Spirit of human unity living inside him/her; love considered in the most great extension and dimension; unselfish service to Truth and Beauty; commitment towards a gradual and whole accomplishment of these values. In such a way the finite human being manifests the Eternal in his/her own life and the Infinite in his/her love extended to every creature.<sup>13</sup>

Therefore, Tagore becomes a Master of Truth who reminds us of the sages of classical antiquity as well as the most celebrated among those of the *Upaniṣads*. However, compared with theirs, his lesson seems to be enriched by the creative participation in the feast of life which must express the Infinite residing in human

9. Olivelle 2008, 61.

10. Tucci 1962, 42.

11. Zaehner 1966, 188.

12. Giuseppe Tucci, who spent about a year in Śāntiniketan in 1925, participated intensively in the life of the *āśram* and met Tagore, recalls his encounter with him as follows: «the Poet, who was not only a creative genius in the field of art, but could give an impulse to that unbiased co-operation of all men who have not forgotten that hidden, divine light which lies in the depth of our soul» (Tucci 1961, 60).

13. Tagore 1961a, 9-18.

beings. In this feast, we manifest our richness and, through the artistic creation, carry our offerings to God as a tribute of joy.<sup>14</sup>

In this perspective, we understand not only Rabindranath's extraordinary artistic work,<sup>15</sup> but also the multifaceted social and humane activities he carried out throughout his life. In the sphere of human rights, in favour of socially disadvantaged groups as well as against a jail system that he defined barbaric and dominated by fear. In the economic sector, by promoting small industrial and commercial initiatives to encourage local production exposed to heavy competition from foreign imported artefacts. In the ecological field, in his early support of the environment. Finally, in the political arena, in his opposition to nationalism and warning of the impending threats endangering the entire system of ethical values of his time.<sup>16</sup> This was the menace he referred to in his last address, which was read out on the occasion of his eightieth birthday at Śāntiniketan on April 14th, 1941, and published as *Sabhyatar Sankat (Crisis in Civilization)*.<sup>17</sup> He continued to work up to the end of his life, which happened in Calcutta on August 7th, 1941, at midday (when the sunlight is at its maximum intensity).<sup>18</sup>

I should like to conclude my brief notes with some verses from *Gitanjali (Song Offerings)*, which bear testimony to Rabindranath Tagore's Upaniṣadic inspiration in the awareness that the Infinite abides within oneself, joined with a feeling of confidence and devotion towards the Holy One:

When the heart is hard and parched up, come upon me with a shower of mercy.  
 When grace is lost from life, come with a burst of song.  
 When tumultuous work raises its din on all sides shutting me out from beyond,  
 come to me, my lord of silence, with thy peace and rest.  
 [...]  
 When desire blinds the mind with delusion and dust, O thou holy one, thou wakeful,  
 come with thy light and thy thunder.<sup>19</sup>

14. Tagore 1962, 13.

15. See Yeats 2000, 7-10; Sen 2010, 38-45; Som 2009, 184 («Tagore's music was not merely another dimension of a multifaceted creative artist. It represented the very essence of his artistic being»); Mallik 2010, 26-37. An International Exhibition of Paintings and Drawings by Tagore from the Collection of the National Gallery of Modern Art (India) took place in Rome, Galleria Nazionale d'Arte Moderna, 29 March- 27 May, 2012 (Ministry of Culture, Government of India, National Gallery of Modern Art, New Delhi, *The Last Harvest, An International Exhibition of Paintings by Rabindranath Tagore*).

16. Banerjee 2010, 127-132.

17. Kripalani 1962, 393-394; Tagore 1961b, 262-263.

18. «It was an auspicious day in the Hindu calendar, the day of the full moon of *Sravana* (July-August), the month of the rainy season so well celebrated in his songs and poems» (Kripalani 1962, 397, footnote 8).

19. Tagore 1958, No. XXXIX, 18.



This seems to be the very essence of Hinduism, spanning its whole course from the *Upaniṣads* to Tagore, whether or not it is to be considered a religion in the proper (Western) sense as some scholars would question:

[...] to live out your *dharma* which is embedded in the conscience, to do what instinctively you know to be right, and thereby to live in harmony with the *dharma* of all things, so that in the end you may see all things in yourself and yourself in all things [...].<sup>20</sup>

20. Zaehner 1966, 192.



Rabindranath Tagore, *Self-portrait*, «India Perspectives» 24, 2 (2010), 116.

## References

- Banerjee 2010 = Purba Banerjee, "Fortunato che sono ad essere nato in questa terra". *Una breve biografia di Tagore*, «India Perspectives» 24, 2 (2010), 127-132.
- Kripalani 1962 = Krishna Kripalani, *Rabindranath Tagore. A Biography*, Oxford University Press, London 1962.
- Mallik 2010 = Sanjoy Kumar Mallik, *Rabindranath Tagore pittore*, «India Perspectives» 24, 2 (2010), 26-37.
- Olivelle 2008 = Patrick Olivelle (transl. by), *Upaniṣads* (1996), Oxford University Press, Oxford 1998<sup>2</sup>, reissued 2008.
- Sen 2010 = Abhijit Sen, *La ricerca di un nuovo linguaggio per il teatro*, «India Perspectives» 24, 2 (2010), 38-45.
- Som 2009 = Reba Som, *Rabindranath Tagore. The Singer and His Song*, Viking, Penguin Books India, New Delhi 2009.
- Tagore 1958 = Rabindranath Tagore, *Selected Poems and Plays of Rabindranath Tagore. Gitanjali* (1936), Macmillan & Co, London 1958, 1-48.
- Tagore 1961a = Rabindranath Tagore, *La religione dell'Uomo*, Sansoni, Firenze 1961, trad. it. di *The Religion of Man*, George Allen & Unwin, London 1931.
- Tagore 1961b = Rabindranath Tagore, *La crisi della civiltà*, in Id., *La civiltà occidentale e l'India*, Boringhieri, Torino 1961, 257-263, trad. it. di *Towards Universal Man*, Asia Publishing House, Bombay 1961.
- Tagore 1962 = Rabindranath Tagore, *Il significato dell'arte*, in Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (a c. di), *Centenario di Tagore 1861-1961*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1962, 1-15.
- Tucci 1961 = Giuseppe Tucci, *Recollections of Tagore*, in Sarvepalli Radhakrishnan (ed.), *A Centenary Volume. Rabindranath Tagore 1861-1961*, Sahitya Akademi, New Delhi 1961, 59-60.
- Tucci 1962 = Giuseppe Tucci, *Commemorazione di Tagore*, in Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (a c. di), *Centenario di Tagore 1861-1961*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1962, 33-50.
- Yeats 2000 = William Butler Yeats, *Introduction to Gitanjali [Song Offerings]* (1912), Branden Books, Wellesley (Mass.) 2000, 5-11.

Zaehner 1966 = Robert Charles Zaehner, *Hinduism* (1962), Oxford University Press, New York 1966<sup>2</sup>.

Zaehner 2005 = Robert Charles Zaehner (transl. by), *Chāndogya Upanishad, Īśā Upanishad*, in Dominic Goodall (ed.), *Hindu Scriptures* (1996), Phoenix Press, London 2005, 108-163, 164-166.

# Minority Subjectivities in Kuṇāl Siṃh's Hindi Novel *Romiyo Jūliyaṭ aur Aṃdherā*

*Alessandra Consolaro*

## 1. Introduction

The short novel/long story *Romiyo Jūliyaṭ aur aṃdherā* (*Romeo, Juliet and Darkness*, Siṃh 2008) by Hindi writer Kuṇāl Siṃh draws its title from the novel *Romeo, Julie a tma* (*Romeo, Juliet and Darkness*, 1958) by Czech novelist and playwright Jan Otčenášek (1924-1979). It was made available in Hindi in 1964 by Nirmal Varmā (1929-2005), and its translations have been highly influential on many Hindi writers of the next generations.<sup>1</sup> The Indian remake introduces a geographical deterritorialization: from the original setting in Prague during the Nazi occupation, the story is transferred to early 21st century Assam, in north eastern India. In the former narration, there is an open war, in the latter, no war is declared, but an armed conflict has been going on for decades. The time frame of the Hindi story is 2003, during the anti-Bihari and anti-Hindi violence that led to the death of up to 200 people. The impossible love story of a young couple is maintained. Manoj, a Hindi teacher from Bihar – the only non-Assamese staff member at a school in a qasba on the mountains – often visits Rāmdahin, a Bihārī friend who puts him up in Guwahati. There he meets Anubhā, an Assamese college girl studying music and dance. At first, she distrusts him, but they eventually fall in love, and secretly marry. In the midst of rising violence in an apparently normal climate, Rāmdahin is attacked and killed. Eventually, the couple are victim of an assault by a group of youngsters, who leave a dying Anubhā in the room and drag Manoj outside. A badly wounded Manoj recovers on a deserted road, in the company of a stray dog who, after being initially aggressive, sits beside him, as if to console him. Manoj springs at the dog, beating the animal wildly. The text closes in the darkness of this blind violence.

1. Since I cannot read Czech, I refer to both the Italian translation of the novel (Otčenášek 1960) and the Hindi one (Otcenášek 2010).

## 2. *A Minor Literature for Hindi*

The focus of this article is on the deterritorialization of language as it appears in *Romiyo Jūliyaṭ aur aṁdherā*. The destabilization of the traditional concepts of territory in the process that Guattari and Deleuze call becoming-minor is here exemplified with regard to Hindi, a language that apparently has a status of prominence *vis à vis* other Indian languages, both in numbers and in prestige. Talking of Hindi as a «minority language» in India might sound odd, as Hindi is the official majority language by constitutional decree. Yet, the definition of «minority language» should be given not in relation to the whole Indian territory, but rather as «a language that is spoken by the minority population in a geographic area or location».

In Assam, the state where 74 % of the total North Eastern population live, Assamese and Bodo – the major indigenous languages – are official languages; Bengali is the second most widely spoken language in the state (27%). There has been a traditional opposition to Hindi, considered as an imposition by India. Actually, language may assume a secondary role as an identity marker, because caste, religion, attire, food habits, and even personal names may often provide important identities for the individual, the family or society. But the emphasis on Assamese has highlighted the contraposition between this language and others. Even if Hindi is a pan-Indian requirement for Government jobs, most Assamese only learn it superficially. People speaking a regional language dominant in the state move towards English, whereas the people who use a non-regional language – that is, the minor and minority languages within the linguistically re-organized state – move towards the regional language or English.

In the context of *Romiyo Jūliyaṭ aur aṁdherā*, therefore, Hindi functions as an identifying/dis-identifying factor that can be used as a tool in order to develop a project of minor-becoming. Both the male Hindi-speaking and the female Assamese-speaking protagonists find their private allegiances at odds with the discourses of public culture. In both cases, they develop a state of self-awareness and of solidarity, as they find themselves part of a group that does not share «the symbols of authority, the values that are propagated from the centre, and the culture that emanates from the centre» (Weiner 1997, 243). Being predicated on various, potentially competitive axes of belonging, minority subjectivity is necessarily multi-layered and complex. The short story plays a sort of mirror game with the issue of minority, as it multiplies the effect through a complex portrayal of minority subjectivities. One aspect is linked to the status of Hindi as a symbol of the demands of the supranational Indian State that speaks the language of a majoritarian cultural nationalism. Manoj's situated experience gives rise to a deterritorialized minority subjectivity when he finds himself seen as a representative of this majority, at odds with his life experience and feelings. Being a *hindivālā* in a land of non-*hindivālā*-s,

where Hindi is nevertheless the majority language of the supranational Indian State, Manoj exemplifies a situation described by Deleuze and Guattari as «detritorialization» and becoming-minor.

Becoming-minor is the creative process of becoming different, or diverging from the majority.<sup>2</sup> This is always a process of de-identification and de-figuration. The first stage in this process is refusing the privilege of universalizing theories. In fact, we cannot speak to each other if we deny our particularities. Recognizing the minor does not erase the aspects of the major, but as a mode of understanding it enables the fissures in one's identities to be seen, the intersections of one's totalities to be disclosed. Such a process does not come about in itself: it needs an encounter. A «minority», whatever its nature, is the trigger of the becoming, it is its «active medium». For this to happen, though, it is crucial that the «minority» in question becomes something else in turn. In fact, the becoming-minor is certainly not to be confused with the belonging to a quantitative minority. The event of becoming-minor subjects the standard to a process of continuous variation or deterritorialization, and it is the real focus of Guattari and Deleuze's approach to the politics of difference. The limits of the potential for transformation are not determined by the normalizing power of the majority, but by the transformative potential of becoming-minor, or becoming-revolutionary. The process of becoming-minor comes unintendedly to Manoj: the encounter with Rāmdahin triggers in him the consciousness of his belonging to a «minority», and the feeling of being endangered gets stronger especially when things get rough for the «foreigners», and colleagues and neighbours start behaving in an over-caring way.

In the story one morning most of the people among us gulped, reading the front page news in the newspaper. Immigrant workers from Bihar and Uttar Pradesh had openly been shot dead in many places in the frontier regions of Assam. In the story, the murdered were mostly workers, cart-drivers and rickshaw-pullers. Many dealers' shops had been looted. And in the span of one night many people had just disappeared. No idea of where they were or in which conditions. But in the next few days more news of this kind began to appear on the paper's pages. One day

2. The expression «becoming-minor» and the two-word phrase «becoming minority» sound similar but are quite different. The term «minority» generally refers to the smaller part of a group, or less than half of the people in a given society (this is how it is used in the field of social advocacy and civil rights), and along with the term «majority», has an image of being rooted in numbers. Guattari and Deleuze point out that in actual fact the «majority» is less about numbers than about domination and power (for example, there are actually more women than men in the world, but under patriarchy women constitute a minority). Here the notion of «becoming» (*devenir*) is used as a critical notion meant as «becoming different». «Becoming» is not a phase between two states: it is the very dynamism of change, situated between heterogeneous terms and tending towards no particular goal or end-state.



Tinsukiya, the next day Dibrugarh, the day after Kajiranga and Digboi. [...] I felt very uneasy. In the school, I was the only Bihārī staff. All the others were Assamese. As a result, I began to be treated like a disabled person. If by chance I coughed, immediately a couple of people would be there with a medicine. If I stood up to go to the bathroom somebody would say: “Do you need anything from the market? Let me fetch it for you! Don’t go out yourself”, and so on. In the story, everybody would be over-worried about me. They started paying attention to each and every thing about me. When they talked, they were very careful that their words would not convey to me anything disturbing. At home, in Bihar, my mother and sister were very anxious. They would call me on my mobile phone every other day. Before I start telling them how I was, Sādhan Bābū would grab the phone and start yelling: “Māin jī, nothing will happen to your son!”. Baṭuk Caudhurī would respectfully say hallo and say “Don’t worry”. Bīren would say that I was being kept safe as a jewel. And so on. (Siṃh 2008, 141-142) [All translations from Hindi are mine]

However, even before Manoj becomes aware of the fact that he is different, his «difference» is perceived by others. His meeting with Anubhā is marked by her recognition of his «otherness». On their very first meeting this leads to her insulting him, and afterwards, when they get acquainted, she records his physical difference from her and other Assamese people: «I observed him. Fair complexion. His eyes and nose such that one could easily know that he is non Assamese» (Siṃh 2008, 128). The general attitude towards non Assamese persons is well exemplified in a passage describing the reaction of people to the news that the corpse of a person defined by the police as a «terrorist» – in the local language, a «fighter» – has been found on the road: some say that he was murdered by his very own group, others think that it was an ambush by the Indian Army, but in saying this, «the voice modulation in the pronunciation of the word “Indian” was as if they themselves were from some other place» (Siṃh 2008, 121).

For Anubhā, becoming-minor implies her recognition of the fallacy of the divide between Assamese-non Assamese. Still, she maintains a bias towards other minorities, viz. Muslims and poor people: after Rāmdahin is murdered, when she finds out that Rāmdahin had an affair with a poor Muslim widow, she immediately hints at a possible responsibility of «those people».

“That’s really a bad story. What did you find out about those people?”.

“Which people?”.

“Those who... Rāmdahin... did you find out anything?”.

“Nothing”.

“Who was that lady with you? The one Sādhan Bābū has gone to drop off”.

“She? She was a sort of kept of Rāmdahin”.

“What?”.

“Yeah, I met her this bloody day only. I did not know all this”.



“What’s her background?... I mean, Jalukbari slum has a very bad name...”.

“Hum, I went there in the morning... I think she is a widow or something like that. Divorced or something”.

“Couldn’t she have a hand in it? Or could it be that some other friend of hers... you know, na, how these people are!”.

“Which people, Anubhā? What people are you talking about? Why are we pretending we are different? Don’t we perfectly know what exactly happened to Rāmdahin? If I had been in Rāmdahin’s place, would they have spared me as I am Manoj, not Rāmdahin? No, Anu. These are not all individual issues – we know it perfectly. ... Who am I? And who are you? Is our identity just that I am Bihārī and you are Assamese? Was the Hindu Muslim factor not enough for this country, now we have this Bihārī Assamese factor? And then within the Assamese this Bodo-boṛo factor. Once sovereign Assam, then divided Assam, fifty-fifty. Then who knows what else!”. (Siṅh 2008, 154-155)

The protagonists of *Romiyo Jūliyaṭ aur aṁdherā* are a minority not because of their paucity in numbers, but because they are able to become lines of fluctuation that open up a gap and separate it from the axiom constituting a redundant majority. The deviation from the model represented by Manoj and Anubhā is ideally the only sensible response to identity politics: they do not belong anywhere and belong everywhere. Their minority is produced through multiple belonging, belonging to neither set, constituting a line of flight. This constant fluctuation, this becoming, is creation: it is life, it is love; minority is a becoming of everybody. On the contrary, majority is linked to a state of domination and power and it always leads to a hegemonic position. Majority is never a becoming: it is an abstract standard that can be said to include no one and to speak for nobody. It is a figure of death. In the process of becoming-minor, the figure of death (nobody) gives way to life (everybody). But in the empirical world, the triumph of life is not granted: the resistance of the majority – a negation of becoming – is strenuous, and this brings about a tragic sadness.

### 3. *The Logic of Variation: Inherent Bilingualism*

A minor language is a major language in the process of becoming minor, and a minority a majority in the process of change. The more a language has or acquires the characteristics of a major form, the more likely it is to be affected by continuous variations that can transpose it into a minor language. The problem is not the distinction between major and minor language, but the one of becoming. A person has to deterritorialize the major language rather than reterritorialize him/herself within an inherited dialect.

According to Guattari and Deleuze's definition, a minor literature does not come from a minor language; rather, it is that which a minority constructs within a major language. Minor does not designate specific literatures, but the revolutionary conditions for every literature within the heart of what is called «great», or established literature. It is the literature of a minority that makes use of a major language, a literature which deterritorializes that language and interconnects meanings of the most disparate levels, inseparably mixing and implicating poetic, psychological, social and political issues with each other (Deleuze–Guattari 1986, 16). Minoritarian authors are those who are foreigners in their own tongue: in this case Kuṇāl Siṅḥ – being originally from Bengal – is using a major language as an outsider. This puts him in a position of minority subjectivity, which allows oblique perspectives and off-centered views. Minority identity is not a fixed identity, it is in constant negotiation and adjustment with the mainstream identity. It empathizes with other minority subjectivities by evoking multiple affiliations over and above the supranational. Kuṇāl Siṅḥ's minority identity can also be seen as a reterritorialized subjectivity repenting its new complicity with dominant culture and seeking to articulate, in compensation, other marginalized positions.

The continuous negotiation, codification and modification between major and minor language creates specific linguistic ways for the occurrence of territorialization, deterritorialization and reterritorialization. In *Romiyo Jūliyaṭ aur aṁdherā* we can trace features of the tetralinguistic model used by Deleuze and Guattari. Bhojpurī (for Manoj and Rāmdahin), and an Assamese idiom (for Anubhā) function as the «maternal» vernacular language, that is a language having a territorial function on a closed community; this, according to Deleuze and Guattari, tends to be a rural phenomenon, or rural in its origins, and its spatiotemporal reference is «here». A vehicular language, identified as urban, is «everywhere», being the expression of the state or international that breaks the communion of the inward-looking community as power is exercised from the outside in the determination of events in the village. It has a function of «first deterritorialization» in respect to the previous function, but at the same time causes a reterritorialization in the economic and/or political sense, as a language of commercial exchange, bureaucratic transmission, etcetera; this is Assamese for Anubhā, Hindi for Manoj and Anubhā. «Over there» there is a referential language, the language of meaning and of culture, which can again possess a deterritorializing function in relation to other functions, but at the same time can have a «cultural reterritorialization»: standard Hindi has this function for Manoj, who works as a teacher in a school. Finally, Anubhā is shown performing traditional Assamese songs and dances in a context that is described by Deleuze and Guattari as «beyond»: this is the level of mythic language, a «verbal magic» which allows the values of the community to be recovered, usually in relation to a larger social unit with whom people con-

sider themselves tied in the sacred rather than in the secular. This scheme allows a multiple use of language without inscribing it in a binary scheme – major/minor, hegemonic/subaltern, language of power/language of the people, high/low – and, in general, without superimposing these usages on the different linguistic systems.

Bilingualism, as it continuously slides from one language to another, in an uninterrupted reference to the other language, keeps the monolithism of one-only language at a distance: notwithstanding its etymology, it creates intervals, interstices, not binary divisions. Being bilingual means to impose the heterogeneity of variation on one's own language, to withdraw the elements of power and majority, and to take out the elements of minor use, i.e. what happens in the middle (*au milieu*), that is the only relevant thing (Bene–Deleuze 2006, 73). Here the «middle» does not mean being *in* one's own time, *of* one's own time, or being historical: on the contrary, the most different times communicate through it. A «minor» author – without future, without past – has a becoming, a middle, through which s/he communicates with other times, other spaces.

Bilingualism or multilingualism seems to be a necessary condition for any minor literature. Guattari and Deleuze trace the linguistically complex picture of Prague, where German, Czech, and Yiddish coexisted and marked different layers of belonging. Minor literature means being bilingual/multilingual, but in one and the same language, without dialects or jargons: it is the experience of being an immigrant in one's own country, like Kafka's great swimmer (Deleuze–Guattari 1986, 26). In a passage of *Romiyo Jūliyat aur aindherā* we are shown Manoj and Anubhā after their wedding who visit her family's house in disguise, since they only convey the notion that they «like each other». The mutual incomprehensibility – or complete linguistic difference – between Manoj and his (unaware of her being) mother-in-law reiterates their reciprocal distance and symmetry, but also their similarity. The character of Anubhā, the only bilingual person among them, is crucial in order to create a circulation of meaning among them.

At home there was only Anubhā's mother. She looked older than mine. I don't know why I looked at Anubhā after seeing her. Maybe I wanted to see how Anubhā would look when she was old. I thought with pleasure that I would still love her then. Anubhā was talking to her mother, perhaps about me indeed. What they both said was beyond my comprehension. I sat on one side and looked at them. I was wondering about how to address Anubhā's mother. I was alert and conscious about the relationship between Anubhā's mother and me.

“What are you thinking, Manu?”

“I was thinking that it's good that your mother does not know Hindi and I don't know Assamese”.

“So what? I'm here with you...”.

“Well, at least I escaped the problem of telling her that I am somewhat in love with her daughter”.

“Great, so now you are ashamed even of acknowledging it?”.

“No, no, *bhāī*, my problem is not in acknowledging it, but in telling it. Especially to your ma”.

“Why, why not to ma? ... Ok, if she knew Hindi or you knew Assamese, wouldn’t you tell her?”.

“What would I say? I love your daughter?... And all this knowing that no matter how much I love you I could never love you as much as she does!”.

Anubhā burst into laughter. She said that I need not tell her anything. She had told her mother that we both liked each other. I thought it was very strange: after knowing all this, what would Anubhā’s mother think about me? This boy – talking in a broken language, foolish like tourists who cannot speak two words and to whom one cannot say two words... – he loves her daughter. I somehow remember that after getting to know this she became less loquacious, or who knows, maybe she had been like that from the very beginning. Anubhā was trying to fill the empty spaces created in the limited language ability of her mother adding extra playfulness to her conversation and gestures – or maybe, who knows, in her house with her people it had always been like that... Anubhā’s mother was in conversation with Anubhā and whenever she would look at me she suddenly would shut up. In response Anubhā would listen quietly to her mother’s words and on looking at me she would suddenly start talking. It was as if Anubhā’s mother and I were like sitting in two separate rooms and Anubhā were standing on the door in between. Anubhā would convey to me the words her mother was saying in the other room peeling off the sour crust and making them soft for me and in answer she transmitted to her mother what I said sifting any fur of hesitation attached to it and making it nice and clear. It seemed to me that ma and I – we were both extremely lucky as we got the pain and grief of only one language. Poor Anubhā had to sew together the rags of both languages. (Siṃh 2008, 139-141)

Anubhā jumps from one language to another, experiencing the «pain and grief» of both, which can be a way of saying that each language can have a major or minor usage. Anubhā’s bilingualism allows her to identify the elements of power or of majority in language and gestures, in the representation and in what is represented: she takes out anything that is an element of power, she identifies the elements of the minor usage, and she stitches together «the rags of both languages». In the process, dialogue is actually suppressed, as dialogue transmits the elements of power to the word and circulates them (Bene–Deleuze 2006, 95). This situation must be very clear to Kuṇāl Siṃh himself, who is bilingual. He writes in Hindi trying to impose the heterogeneity of variation to this language, which he chose as his own language. The minorization process in this Hindi minor literature implies internal heterogeneity, the weakening of grammar rules in favor of optional rules,

dynamic norms that are not dissociable from geo-political migrations, a correlative neutralization of meaning that makes this language indefinite, non-translatable – or better, as translatable as reality itself, and finally a wideness of expression that summons the reader to emotional forces – desiring intensities, in Deleuze's words, trying to reveal true reality. There is a dimension that allows the problem of bilingualism to be solved, namely the dimension of variations inherent to the language, which cannot be reduced to structural invariants of grammaticality nor to free and non-pertinent variations, which are always in a relation of co-variation to some non-discursive pragmatic variables. This dimension suggests the idea of an «immanent bilingualism», that is the realization of an internal heterogeneity in one and the same language, which does not pass through a situation of externality of two linguistic systems. The character of Manoj is an example of this sort of bilingualism: he too tries to impose the heterogeneity of variation on his language, to extract from it the minor usage, to put aside elements of power and majority. Therefore, his language is always unclear, his speech is often murmuring, which does not mean it has a feeble intensity, but it is rather a stuttering sound with a non-definite pitch, in a formula which is as approximate as the bilingual one. He imposes a line of variation to his language, which he can speak fluently and clearly, that makes him a stranger in his own language, an immanent bilingualism due to his «being alien» (Bene–Deleuze 2006, 98).

#### 4. Conclusion

I have analyzed Kuṇāl Siṃh's short novel/ long story *Romiyo Jūliyaṭ aur aṃdherā* through Deleuze and Guattari's concept of minor literature, as an example of deterritorialization of language. Introducing itself as a counter-narrative, the story unfolds through an intertwining of identity politics and romance plot that produces narrative irresolution and compromised identification both with the male and the female protagonist. Hindi, a pan-Indian major language, is used by an outsider writer – Kuṇāl Siṃh who is originally from Bengal – and by characters positioned as minority subjectivities in order to create a minor literature, which deterritorializes language and interconnects meanings of the most disparate levels, inseparably mixing and implicating poetic, psychological, social and political issues with each other. This allows oblique perspectives and off-centred views, which are also emphasized by the construction of the main characters as «nomadic» identities, insofar as they do not belong anywhere and belong everywhere (Braidotti 1994; Braidotti 2002).

## References

- Bene–Deleuze 2006 = Carmelo Bene, Gilles Deleuze, *Sovrapposizioni*, Quodlibet, Macerata 2006.
- Braidotti 1994 = Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, New York 1994.
- Braidotti 2002 = Rosi Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, Sossella, Roma 2002.
- Deleuze–Guattari 1986 = Gilles Deleuze, Félix Guattari, *What is a Minor Literature?*, in Idd., *Kafka. Toward a Minor Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1986, 16-27.
- Otčenášek 1960 = Jan Otčenášek, *Romeo, Giulietta e le tenebre*, a c. di Ela Ripellino, Nuova Accademia, Milano 1960.
- Otčenášek 2010 = Yān Otčenášek, *Romiyo Jūliyaṭ aur aṁdherā*, Vāṇī Prakāśan, Nayī Dillī 2010.
- Siṁh 2008 = Kuṇāl Siṁh, *Romiyo Jūliyaṭ aur aṁdherā*, in Id., *Sanātan bābū kā dāmpatya*, Bhārtiya Jñānpīṭh, Dillī 2008, 90-160.
- Weiner 1997 = Myron Weiner, *Minority Identities*, in Sudipta Kaviraj (ed.), *Politics in India*, OUP, New Delhi 1997, 241-253.

## Jhumpa Lahiri's "Unaccustomed Earth": When the Twain Do Meet

*Alessandro Vescovi*

«*Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet*». Surely, when Rudyard Kipling wrote this line in 1895, he could not imagine that a century later it would sound hilarious to two million Indian migrants in the USA, who have become an unprecedented blend of the two civilizations. "Unaccustomed Earth" by Jhumpa Lahiri is a story that tells exactly this: how East and West have met. Jhumpa Lahiri was born in 1967 in London to Bengali parents, and subsequently brought up in Rhode Island, within a circle of expatriate Bengali academics. She has become an internationally acclaimed writer with her first collection of short stories, *Interpreter of Maladies*, which won her the Pulitzer Prize in 2000. She is the first writer of Indian descent to win the prestigious prize in the fiction category. Her second book, the novel *The Namesake* (2003) won international recognition and was made into a movie by Mira Nair in 2006, while her third and fourth literary enterprises – the collection of stories *Unaccustomed Earth* (2008) and the novel *The Lowland* (2013) – were translated into most European and Indian languages. As Lavina Dhingra and Floyd Cheung (2012) point out, Jhumpa Lahiri is one of the few writers that are widely read by both the general public, the academics, and ethnic minorities. This success probably depends on Lahiri's own inability to define herself as either an American or an Indian woman, let alone an American or an Indian writer. While migration, exile, displacement, generational conflicts are nothing new in the literary panorama, the experience of second-generation high caste Bengali migrants in the US is actually unprecedented. For the first time in history, a group of highly educated and well-to-do people have sought migration out of a deliberate act, retaining the possibility of keeping in touch with their motherland. Since they always had the possibility of going back to India, they renewed their choice of living in America year after year, postponing their return until retirement.

Emotionally, these migrants were poised between the enthusiasm for the professional possibilities that opened up in America and a kind of nostalgia for the land they had left behind; in fact, in the first generation this division is also gendered: men would be more likely to pursue a career, while women would rather stay at home to mourn and make up for their loss. Their equally privileged children, the

generation to which Jhumpa Lahiri belongs, were the first to grow up polarized between East and West, between American playmates and Indian families, rock bands and Bollywood music, consumerism and frugality, hamburgers and curry, individualism and family commitment. Most of Lahiri's stories<sup>1</sup> describe dichotomies whereby house and family are the domain of the woman of the house, and men go out to earn a living. Women keep up traditions and connections with the homeland, cooking Indian food, wearing Indian clothes, and observing festivities; men are supposed to be more integrated into the host society, working within the American establishment. This distribution of family duties is a natural prosecution of a trend initiated in colonial India back in the nineteenth century. As the historian Dipesh Chakrabarty argues in his *Provincializing Europe*, the division of tasks between men and women had started when the timing of modern production began to clash with the timing of daily rituals. Men could no longer afford to stay at home and observe rituals, thus they felt allowed to go outside, eat forbidden food if need arose, and waive time-consuming rituals. As a balance to this infringement of traditions, women were supposed to preserve the sacredness of the familial abode, bringing *grihalakshmi*, or domestic harmony.<sup>2</sup> Women were asked to foster familial ties in order to preserve the vitality of the clan, and were likewise supposed to preserve the traditions and educate children to them. For this reason, Chakrabarty (2000) observes, women were sometimes the most strenuous defenders of customs such as purdah, or even *sati*. Thus it was natural that, once abroad, it fell on women to stay at home with children and make it a quaint harbour where their husbands could find a little India. However, as it happened also in Bengal, this division of work created some tensions, if we are to believe the small worlds depicted by Jhumpa Lahiri and Chitra Divakaruni. In fact, it came to pass that men urged their wives to become more westernized and less steeped in traditional Indian habits, especially when it came to social occasions when American colleagues were involved. The old tension so well described by Tagore in *The Home and the World*, where the newly wedded Nikhil urged Bimala to leave the purdah and go into the world, was bound to repeat itself over and again in America.

Jhumpa Lahiri's world is a cosmopolitan space that has its centre in New England, but stretches from the Andaman Islands and Kolkata to Canada, including Europe (and Italy in particular), inhabited by first and second generation Bengali bhadralok expatriates. Through her novels and short stories, readers familiarize with this third space (Farshid 2013) to the point of finding it familiar, as it happens with Narayan's Malgudi or Faulkner's Yoknapatawpha (Caesar 2005). The

1. The novel *The Lowland* is a most notable exception.

2. *Grihalakshmi* literally means "Lakshmi of the house"; indeed, women were supposed to possess all the virtues of Lakshmi, including beauty, silence and tolerance.



characters who inhabit this "unaccustomed earth", which is neither Indian nor American, strike the ordinary reader with their very normalcy. Yet, the exceptional predicament of their surrounding creates a kind of laboratory, where ordinary passions and conflicts can be tested and viewed under a new light. Possibly because she belongs to a cultural elite, or because the turmoil of colonization and decolonization is too far from New England, Jhumpa is neither a postcolonial nor a political writer in the narrow sense, but she is a cosmopolite rather committed to humanism (Srikanth 2012, Cardozo 2012). Her characters face ordinary illusions and delusions, encounter love and death and all the usual adventures and misadventures that life reserves to the middle class, but to the ordinary reader they look fresh and fascinating. Besides Lahiri's ability as a writer, there are two reasons why readers that are neither Indian nor American find her stories so intriguing. The first is that they shed light on the unique predicament of these Bengali migrants; the second that this very predicament, once absorbed, allows a deeper understanding of ordinary life also outside that setting. The first crush, a betrayal, or a generational conflict become all the more poignant when observed in this unique *milieu*. What makes the experience even more interesting is the fact that Lahiri's characters cannot rely on any older generation, they experience things for the first time and discover the exceptionality of their predicament with the same eager curiosity of their readers.

Considering the privileged position of New England in the map of Lahiri's world, it is no wonder that three *genii loci* surface in her stories now and again; I am of course referring to Ralph Waldo Emerson (1803-1882), Nathaniel Hawthorne (1804-1864), and Henry David Thoreau (1817-1862), three nineteenth-century intellectuals, who shaped the American collective attitude towards metaphysics, literature and Nature.

Hawthorne, the author of several collections of short stories, among which the celebrated *Twice Told Tales* (1837), presides over Lahiri's second book from the very title. The title phrase "unaccustomed earth" comes from a passage of "The Custom House", the apocryphal preface to *The Scarlet Letter*, where Hawthorne's fictional narrator states that:

Human nature will not flourish, any more than a potato, if it be planted and replanted, for too long a series of generations, in the same worn-out soil. My children have had other birthplaces, and, so far as their fortunes may be within my control, shall strike their roots into unaccustomed earth.<sup>3</sup>

This quotation serves as epigraph to the whole collection. As Jeffrey Bilbro (Bilbro 2013) justly points out, the predicament of Hawthorne was in a way similar to that

3. Hawthorne 2014, 15.

of second generation migrants, who do have a venerable tradition behind them, but feel that they have to move on, finding new individual paths without totally rejecting their fathers' heritage.

The title story, which will form the object of the present essay, consistently recounts the different but somehow symmetrical uprootings of the main characters, Ruma and her father – a second and first generation migrant, a woman and a man. Ruma is in her late thirties, at a time when she has just left New England and her job as lawyer to follow her husband to Seattle, in Washington State; her first son, Akash, was born three years earlier in New York, where she worked as lawyer, and she is now expecting another baby. Adam, her American husband, has a corporate job and is often away on business, so that Ruma feels rather lonely in her new house, without friends or relatives. Besides, her mother has recently and unexpectedly died. Consequently, Ruma's father, whose name is not given, has moved into a smaller apartment and has found a new companion, Mrs Bagchi, during a tour to Europe. The short story covers seven days when the elderly man is visiting Ruma and Akash in their new abode. Before her father's arrival, the woman was worried that he expected to move in with her, on the assumption that it was her filial duty to look after him in old age. Things turn out to be rather different; the 70-years-old parent has found a new balance in his life and has no desire to move into his daughter's household. However, during the time he spends there, he proves a perfect father and grandfather, always caring but never obtrusive. He looks after Ruma's garden, buying flowers and plants, and tends the garden with little Akash. In her loneliness, Ruma wishes that her father stayed with them, but he refuses. The narrative's point of view shifts continuously from Ruma's to her father's, revealing their present thoughts and their different pasts.

While Ruma thinks back to her adolescence as a period when she had to assert herself against her parents' vetoes, seeking American rather than Indian values, she is surprised to see that, after all, her life ended up looking like her secluded mother's. She has become a homemaker, mostly alone, with two children to raise in an alien land. Ironically enough, it is her father who alerts her to the risks of losing contact with American values. Halfway through his stay in Seattle, he finds the opportunity and the words to give vent to his preoccupations about her career. The ensuing dialogue is the very opposite of what Ruma may have expected.

"And you? Have you found work in the new place?"

"Part-time litigation work is hard to find", she said.

"In order to practice here you will have to take another bar exam?" her father asked.

"No. There's reciprocity with New York".

"Then why not look for a new job?"

"I am not ready yet, Baba". [...] "maybe when the new baby starts kindergarten".  
 "But that's over five years from now. Now is the time for you to be working, building your career". (UE, 36)<sup>4</sup>

The absence of exclamation marks in the dialogue shows that both Ruma and her father are trying to keep a calm, almost casual tone, especially because this dialogue takes place in a car, in the presence of little Akash. Still, after a few hours, the old man resumes the discussion comparing Ruma to himself and not to his late wife, as Ruma would rather often do:

"Work is important, Ruma. Not only for financial stability. For mental stability. All my life, since I have been sixteen, I have been working".  
 [...]  
 "Self-reliance is important, Ruma", he continued. "Life is full of surprises. Today you can depend on Adam, on Adam's job. Tomorrow who knows". (UE, 37)

The compound word «self-reliance» has a venerable tradition in America well beyond New England; it is the title of the second essay in the collection that Ralph Waldo Emerson, one of the fathers of American Transcendentalism, published under the bare title of *Essays*. It is the year 1840 and Emerson – a former minister, teacher and preacher now turned an independent lecturer – is reforming Puritanical doctrines with the suggestions that he derived from Wordsworth, Carlyle and German thinkers like Fichte and Novalis. The "essays" that form his book are nothing new for the people of Concord, where he lives, as he has been expounding his ideas in the form of lectures for years, but his words are destined to enter the DNA of American people. Harold Bloom (2006) singles out this particular essay as the constituent of a distinct American religion. According to Bloom, while Puritanism posited a God outside Man, Emerson, through his idea of Nature, for the first time in the West preached a religion whereby God is within Man. In the published version, Emerson took care to maintain a vivid style, full of imperatives that unfailingly surprise readers. In the collection, he juxtaposed essays in order to create the maximum contrast: the opening chapter is a meditation on the collective experience of the race ("History"), immediately followed by an essay on the individual ("Self-Reliance"); an advice for worldly success ("Prudence") is compensated by an exhortation to despise it. Yet the paradoxical nature of the essays is such that they do not contradict but rather reinforce each other. According to Emerson, self-reliance is an assault against the obstacles that impede the development of human soul. The first of these obstacles is fear of common opinion, so that instead of

4. Lahiri 2008a, 3-59. All references, henceforward indicated as UE, are to this edition.

pursuing Truth (or their own Nature, which is all the same to him) people end up pursuing general acceptance. «Whoso would be a man must be a nonconformist» runs a much-quoted aphorism in the essay. It is not important what we do, but why we do it; as long as we follow our nature and not the general opinion in doing things, we are developing our soul and attaining spiritual freedom. «The only right is what is after my constitution, the only wrong what is against it» proclaims Emerson.

As for work, a subject very close to the heart of Ruma's father, Emerson writes that «A man is relieved and gay when he has put his heart into his work and has done his best; but what he has said or done otherwise, shall give him no peace». Work is the propelling force that saves man from the abyss and makes him closer to God. In a more secular, but not altogether different way, Ruma's father worries that his daughter might not feel well because apparently she has little pleasure in staying at home and is not looking for a job either. It may seem contradictory that the man who had allowed his wife to stay at home all the time while he was at work is now advising her daughter against it, but the contradiction is only outward. In fact, Ruma's mother relished her staying at home and looking after the house, this is what she had expected as a bride and the work in which she would "put her heart". In Emerson's words, we could say that she was following her nature, or we could say that she was performing her duty by accepting her *karman*. Ruma's case is different from her mother's because she does not enjoy being at home, and would feel better, so her father thinks, if she did the job for which she was trained. Now Ruma is trying to resemble her mother, which can only end up in a disaster. Emerson and Ruma's father would doubtless agree with the *Gita's* precept that

One's own Law (*dharma*) imperfectly observed is better than another's Law carried out with perfection. As long as one does the work set by nature, he does not incur blame. (*Bhagavad Gita* 18.47, transl. van Buitenen 2013)

This dharmic attitude is hardly surprising in a high-caste Indian man. In fact, Indian and American doctrines chime; the same thought is expressed in Emerson's essay, where the American philosopher advises «Accept the place that the divine Providence has found for you; the society of your contemporaries, the connexion of events. Great men have always done so, and confided themselves childlike to the genius of their age...». The American Unitarian tradition can apparently accommodate at least part of the *Advaita Vedanta* philosophy.

In depicting Ruma's parent, Jhumpa Lahiri was probably thinking of her own father about whom she wrote:

In many ways [my father] is a spiritual descendant of America's earliest Puritan settlers; thrifty, hard-working, plain in his habits. [...] He also embodies the values of two New England's greatest thinkers, demonstrating a profound lack of materialism and *self-reliance* that would have made Thoreau and Emerson proud. (Lahiri 2008b, 397)

These words are contained in a short prose piece entitled *Rhode Island*, which appeared in 2008, the same year as *Unaccustomed Earth*.<sup>5</sup> Here Lahiri mentions that her father loves gardening, another point of contact with the character. Gardening is also a matching image for a story about roots (Saxena 2012), and the activity that most intimately connects the old man with Thoreau, who used to live in a cabin next to Walden Pond – a place explicitly mentioned in “Hell-Heaven”, another short story from the same collection – and cultivate his own food.

In his essence, Ruma's father embodies a modern, secular version of a *sannyasin*. Once his life as a family-man is over, he retires to a tiny apartment, where he takes only a few things. He no longer cares for a big house «that would only fill up with things over the years», he muses. «Life grew to a certain point. The point he had reached now». From this moment on, he is trying to strip himself from all life connections, be they objects or people. He has a very loose affair with a Bengali woman, Mrs Bagchi, whom he only sees when they are on organized tours, and they are both content with this distant relationship. At a point he feels tempted to stay on in Seattle, and build a solid relationship with his grandson, but he knows that it is no longer the time for depending on other people, and decides to leave instead – to accept his own *kismet*, destiny, one might say.

Comparing his past life with the life of his three-year-old grandson, he cannot help thinking that the boy will eventually leave his family and realizes that «he, too, had turned his back on his parents, by settling in America. In the name of ambition and accomplishment, none of which mattered anymore». His relation with food is also interesting in this respect. Most migrants tend to retain their culinary habits in the host country, but Indians, because of the many food taboos and the use of food to distinguish castes and religions, are particularly sensitive about this subject (Martin-Rodriguez 2000, Kunow 2003, Mehta 2011, Roy 2002). Thus food, together with clothing, becomes a matter of confrontation between mothers and daughters. Typically, second generation teenagers would steal more or less secretly to some fast-food restaurant to eat hamburgers with their American peers, while their mothers would rather have them in the kitchen folding samosas and rolling gulab jamuns. Ruma's mother had been no exception, being a scrupulous cook, she used to prepare elaborated meals for the family. Dinners were used also

5. I am grateful to Angelo Monaco for pointing this rare book out to me.

to mark family hierarchies, another typically Indian custom (Sekaran 2011); no one, the narrator points out, was allowed to eat until the father arrived. During her father's visit, Ruma tries to please him with Indian meals that, predictably, do not turn out as good as her mother's.

Her mother had been an excellent cook. [...] Ruma's cooking didn't come close, the vegetables sliced too thickly, the rice overdone, but as her father worked his way through the things she'd made, he repeatedly told her how delicious it was. (UE, 22)

And yet, to Ruma's astonishment, it hardly seems to matter to her father now.

"Sorry the *begunis* (deep fried aubergines) broke apart", she added. "I didn't let the oil get hot enough".

"It doesn't matter. Try it", he told Akash. (UE, 23)

There may be three reasons why the father is so casual about food now; the simplest is that he really appreciates his daughter's efforts and tries to be supportive of her since he sees that she is having a rough time. This is all the more remarkable when we think of his former attitude towards food. Following Ruma's train of thought, the narrator informs us that her father had been rather fastidious about meals cooked by people other than his wife: whenever they were invited at some friends', he would complain about the food on the way home. However, through a conversation on what he ate during a trip to Italy, he again appears uninterested in any particular delicacy; indeed, he admits bluntly that he mostly ate pizza. His lack of interest for food should then be searched in his new predicament as (Non-Resident) Indian retired widower. Since he is no longer a family man (*grihastha*), he does not care to establish his position within the family hierarchy or even to show appreciation for his feminine counterpart, *grihalakshmi*. The third reason, not unconnected with the foregoing, has to do with the *ashrama* system; *ashrama* means step, and refers to the different stages of a man's life, as student (*brahmacharya*), family man (*grihastha*), retired (*vanaprastha*) and ascetic (*sannyasin*). The *vanaprastha* retains some family obligation, but with a view to his final liberation from earthly objects; this is a preparation phase like the *brahmacharya*: a man must train himself to become a renouncer. He is still part of the family, but he has given up all major responsibilities; in the next phase he will leave the family altogether. As Patrick Olivelle (2011) points out, for renouncers food should only come in the form of alms, in some cases even raw, in order to afford bare nourishment, but not physical pleasure. Therefore, *sannyasins* who live on alms cannot expect to eat what they want, nor can they be fastidious about what they get. Similarly, as though in

preparation, Ruma's father now cares little for the pleasure of food even when he is on his own or on holyday.

Before leaving at the end of his sojourn in Seattle, Ruma's father briefs the daughter about the work he has been doing in the garden, giving advice on how often to water the flowers and how to use the fertilizer. Eventually he warns her about the hydrangea, which «won't bloom much this year. The flowers will be pink or blue depending on the acidity of the soil. You'll have to prune it back eventually» (UE, 51). It is hard not to think of the hydrangea as a metaphor for young Akash, the grandson, or for any second generation migrant, whose roots have stricken into a new, unaccustomed earth, and whose future is therefore unpredictable. The story, however, provides insights also on the transformative power of alien soils for those who reach them after their maturity; Ruma's father has certainly been changed by the new surroundings, so much so that his frugality could be read as nihilism or individualism, or puritanism. I believe that through this character the story hints at a fecund encounter between Indian and American philosophical systems. The story itself is a kind of non-academic essay in comparative philosophy, which examines different systems not within their own milieu, but at work – in the actuality of people's lives. Ralph Waldo Emerson was aware of the analogies between Transcendentalism and the Vedantic tradition, so that he found the *Bhagavad Gita* and the *Upanishads* a most interesting reading. However, it should be said that he became aware of the analogies only after developing his own system (Goodman 1990). Similarly, at the end of the century, Gandhi would develop his Satyagraha before reading Thoreau's seminal essay *Civil Disobedience* (1849), written on the occasion on the Mexican war. In both cases, one cannot talk of any direct influence, but rather of convergence.<sup>6</sup> The latter may well be disappointing to historians, but is of paramount importance to humanists. Such is Jhumpa Lahiri, who, in her text, offers an insight into a successful migration story that is deeply grounded in culture and not simply – as it more often happens – in personal success. If ever migration was traumatic (Ling 2014) to Ruma's father, he has been able to overcome it by relying on himself.

6. In fact, Emerson had a very limited contact with original Hindu texts, but was an avid reader of English and German philosophers, who did know them. Thus he was acquainted with at least part of the *Book of Manu* at an early phase. Also when he could read further into Hindu writings, his attitude was never that of a scholar interested in another civilization, but that of a "practical" philosopher who would re-interpret and re-use others' ideas. Incidentally, this is another point of contact with Gandhi.

## References

- Bilbro 2013 = Jeffrey Bilbro, *Labiri's Hawthornian Roots: Art and Tradition in "Hema and Kaushik"*, «Critique: Studies in Contemporary Fiction» 54, 4 (2013), 380-394.
- Bloom 2006 = Harold Bloom, *Emerson: The American Religion*, in Id., *Emerson's Essays*, Chelsea House, New York 2006, 93-123.
- Caesar 2005 = Judith Caesar, *American Spaces in the Fiction of Jhumpa Lahiri*, «English Studies in Canada» 31, 1 (2005), 50-68.
- Cardozo 2012 = Karen M. Cardozo, *Mediating the Particular and the General: Ethnicity and Intertextuality in Jhumpa Lahiri's Oeuvre*, in Lavina Dhingra, Floyd Cheung (eds.), *Naming Jhumpa Lahiri. Canons and Controversies*, Lexington Books, Plymouth 2012, 1-26.
- Chakrabarty 2000 = Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton 2000.
- Dhingra-Cheung 2012 = Lavina Dhingra, Floyd Cheung, *Naming Jhumpa Lahiri. Canons and Controversies*, Lexington Books, Plymouth 2012.
- Emerson = Ralph Waldo Emerson, *Essays: First and Second Series* (1841, 1844), Houghton Mifflin Co., Boston 1983.
- Farshid 2013 = Sima Farshid, *The Fertile "Third Space" in Jhumpa Lahiri's Stories*, «International Journal of Comparative Literature & Translation Studies» 1, 3 (2013), 1-5.
- Goodman 1990 = Russel B. Goodman, *East-West Philosophy in Nineteenth-Century America: Emerson and Hinduism*, «Journal of the History of Ideas» 51, 4 (1990), 625-645.
- Hawthorne 2014 = Nathaniel Hawthorne, *The Scarlet Letter* (1850), Simon and Schuster, New York-London 2014.
- Kunow 2003 = Rüdiger Kunow, *Eating Indian(s): Food, Representation, and the Indian Diaspora in the United States*, in Tobias Döring, Markus Heide, Susanne Mühleisen (eds.), *Eating Culture. The Poetics and Politics of Food*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2003, 151-175.
- Lahiri 2008a = Jhumpa Lahiri, *Unaccustomed Earth*, in Id., *Unaccustomed Earth*, Bloomsbury Publishing, London-New York-Berlin 2008, 3-59.



- Lahiri 2008b = Jhumpa Lahiri, *Rhode Island*, in Matt Weiland, Sean Wilsey (eds.), *State by State. A Panoramic Portrait of America*, Ecco Press, New York 2008, 391-401.
- Ling 2014 = Yun Ling, *Diasporic Trauma in Unaccustomed Earth*, «Cross-Cultural Communication» 10, 2 (2014), 141-144.
- Martin-Rodriguez 2000 = Manuel Martin-Rodriguez, *The Raw and Who Cooked it: Food, Identity and Culture in US Latino/a Literature*, in Francisco A. Lomeli, Karin Ikas (eds.), *US Latino Literatures and Cultures. Transnational Perspectives*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 2000, 37-52.
- Mehta 2011 = Binita Mehta, *Bhaji, Curry, and Masala: Food and/as Identity in Four Films of the Indian Diaspora*, in Rita Christian, Judith Misrahi-Barak (eds.), *India and the Diasporic Imagination*, Presses Universitaires de la Méditerranée, Montpellier 2011, 351-370.
- Olivelle 2011 = Patrick Olivelle, *From Feast to Fast. Food and the Indian Ascetic*, in Id. *Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*, Anthem Press, New York 2011, 71-90.
- Roy 2002 = Parama Roy, *Reading Communities and Culinary Communities: The Gastropoetics of the South Asian Diaspora*, «Positions: East Asia Cultures Critique» 10, 2 (2002), 471-502.
- Saxena 2012 = Neela Bhattacharya Saxena, *Peopling an Unaccustomed Earth with a New Generation: Jhumpa Lahiri's Supreme Fictional Journey into Human Conditions*, «Argument. Biannual Philosophical Journal» 2, 1 (2012), 129-150.
- Sekaran 2011 = Shanthi N. Sekaran, *The Prayer Room, a Novel, and The Salt of Another Earth. A Critical Study of Food and Culinary Practice in Indian-American Narratives of the Immigrant Experience*, University of Newcastle Upon Tyne, Newcastle 2011.
- Srikanth 2012 = Rajini Srikanth, *What Lies Beneath: Lahiri's Brand of Desirable Difference in Unaccustomed Earth*, in Lavina Dhingra, Floyd Cheung (eds.), *Naming Jhumpa Lahiri. Canons and Controversies*, Lexington Books, Plymouth 2012, 51-71.
- van Buitenen 2013 = J. A. B. van Buitenen (transl.), *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata* (1981), University of Chicago Press, Chicago-London 2013.



## La ‘Donna di Sostanza’ si è opposta ai ‘Miracoli del Destino’: casi celebri in materia di diritto d’autore in India

*Lorenza Acquarone*

Prendendo spunto dalla costante tendenza del cinema indiano a trarre ispirazione da prodotti culturali stranieri, si illustrano qui brevemente casi celebri in materia di diritto d’autore che abbiano visto coinvolta l’*entertainment industry* indiana, nel senso che la stessa sia stata citata in giudizio presso tribunali indiani da soggetti stranieri (scrittori o case di produzione cinematografica). Il contenzioso di riferimento è rappresentato da *Barbara Taylor Bradford v Sahara Media Entertainment Ltd*. Si accenna, inoltre, all’evoluzione della prassi in materia: per evitare citazioni in giudizio, infatti, negli ultimi anni si stipulano accordi contrattuali per l’adattamento di libri e la realizzazione di *remake* di film.

### *1. La tendenza a ispirarsi a prodotti culturali stranieri*

È risaputo che il patrimonio biologico e il sapere tradizionale dell’India sono stati oggetto di biopirateria: l’albero del *neem*,<sup>1</sup> il riso basmati e la *turmeric* sono specie e sostanze in relazione alle quali aziende straniere sono diventate titolari di brevetti,<sup>2</sup> beni che sono stati in qualche modo “sottratti” alla cultura d’appartenenza. È accaduto come quando musicisti di provenienza non afro-americana si sono appropriati, rivendicandone i diritti, delle melodie del popolo del *blues*.<sup>3</sup> D’altro canto, il cinema indiano, soprattutto quello commerciale, ha mutuato idee, spunti e soggetti da scrittori angloamericani e dal cinema di Hollywood, spesso senza un previo accordo stipulato con i titolari dei diritti.<sup>4</sup> Per decenni Bollywood, il cinema popolare in lingua hindi, ha tratto significativa ispirazione da autori o registi stranieri senza autorizzazione, rimanendo parzialmente indenne, ossia senza subire particolari conseguenze sul piano legale. In alcuni casi interi film sono stati mutuati dal prodotto culturale straniero; talvolta, invece, sono state solo inserite delle sequenze di scene che ricalcavano fedelmente quelle di altri film. Il fatto di “copiare”

1. Su tali problematiche si veda Ghidini 2002, 39-51.

2. Per un approfondimento si rimanda a Dragoni 2011, 150.

3. Vaidhyanathan 2001, 13.

4. Shah 2012, 453-458.

vicende narrate in libri e film di altri non costituiva un problema per i registi e i produttori indiani, anzi gli stessi ritenevano di omaggiare quasi con un tributo l'autore della storia originale.<sup>5</sup>

Vikram Bhatt, il regista di *Kasoor* (2001), film che mutua alcune scene da *What Lies Beneath* ('Le verità nascoste', 2000, Robert Zemeckis), ha dichiarato in proposito: «Once you understand that an idea always existed before you did, then you look at the whole aspect of “copying” in a different light...<sup>6</sup> There is no such thing as originality in the creative sphere»,<sup>7</sup> inserendosi così nel dibattito sulla proprietà intellettuale, contrapponendosi a chi auspica una tutela “forte” del diritto d'autore e ponendosi in linea con la prospettiva del post-modernista Roland Barthes, autore del saggio *The Death of the Author*, pubblicato nel 1967.

Comunque, in molti casi, i titolari dei diritti che venivano violati ritenevano che il prodotto culturale indiano si rivolgesse a un pubblico diverso dal loro, che non era in grado di generare profitti significativi e quindi non si consideravano particolarmente danneggiati dalla prassi in essere.<sup>8</sup>

In realtà tale atteggiamento non era unanime: nel 2003 la celebre scrittrice anglo-americana Barbara Taylor Bradford ha intentato una causa in India per il suo romanzo *A Woman of Substance*, dal quale – alla scrittrice pareva – era stata tratta la serie televisiva *Karishma. The Miracles of Destiny* (Barbara Taylor Bradford v Sahara Media Entertainment Ltd [2004] 28 PTC 474 [Cal.]), un caso giudiziario di cui tratteremo in seguito.

Neanche lo scrittore inglese Mike Gayle, autore di diversi *best sellers*, sembra aver apprezzato il tributo di cui lo ha omaggiato Bollywood. *The To-Do List* è un romanzo (autobiografico) nel quale l'autore stila un elenco di 1277 cose da fare per dare una svolta alla propria vita: in sostanza, abbandonare un approccio tardo-adolescenziale ai problemi e diventare un vero adulto. Nel capitolo 19 Mike Gayle si ripropone quanto segue: «Have a quite (but forceful) word with the Indian film industry about some of their dubious business practices».<sup>9</sup> L'episodio, narrato nel capitolo, prende le mosse dalla segnalazione di un lettore che riferisce che un precedente romanzo di successo dell'autore, *Mr Commitment*,<sup>10</sup> è stato “bollywoodizzato”, ossia ne è stato tratto un film in India, *Pyaar Ke Side/Effects* ('Gli effetti collaterali dell'amore', 2006, Saket Chaudhary), senza che Mike Gayle venisse nemmeno citato nei titoli di coda. Mike Gayle, una volta visionato il film, che peraltro lo scrittore non trova privo di meriti artistici, telefona al proprio agente

5. Ciolfi 2012, 394.

6. Desai 2005, 268.

7. Shah 2012, 461.

8. Basi 2010, 11-12.

9. Gayle 2009, 181-187.

10. Gayle 1999.

con l'intenzione di far valere i propri diritti. L'agente replica, dopo qualche giorno, con un laconico messaggio *email*, nel quale dice che, dopo aver parlato con gli avvocati, ritiene sconsigliabile un'azione legale, non essendone certo l'esito vittorioso in base alla normativa in vigore in India; inoltre raccomanda allo scrittore di non farsi distrarre da cose del genere e di portare avanti il romanzo da pubblicare, *The To-Do List*, appunto. Il consiglio dell'agente non si basa, verosimilmente, su una presunta arretratezza della normativa sul diritto d'autore indiana: la stessa è conforme alle convenzioni internazionali in materia ed è stata valutata dall'International Intellectual Property Alliance, un ente costituito con la finalità di monitorare l'evoluzione della disciplina del diritto d'autore nei vari Paesi, come una delle più evolute esistenti; forse l'agente ritiene che i tribunali indiani non siano particolarmente efficienti nell'amministrare la giustizia, essendo effettivamente oberati di procedimenti.<sup>11</sup>

Protagonista di *Mr Commitment* è Duffy, che ha ventotto anni, un lavoretto *part-time* e spera di diventare uno *stand-up comedian*. Durante una delle sue serate ha conosciuto Mel, che è diventata la sua fidanzata. Lei ha una carriera ben avviata nel settore della pubblicità. Stanno insieme ormai da quattro anni, quando Duffy, un giovedì sera, è stato preso alla sprovvista: Mel ha spento la televisione, appropriandosi del telecomando, infrangendo quindi una regola non scritta della coppia, e suggerisce che si sposino perché lei vuole una "vita vera". Duffy non vuole sposarsi, sebbene innamorato di Mel: è spaventato dall'impegno. Segue un periodo di separazione. Poi Duffy va a trovare Mel, lei piange e allora lui le chiede di sposarlo.

Anche Sid, il protagonista di *Pyaar Ke Side/Effects*, come Duffy, è un tipo simpatico. Ha trent'anni e fa il DJ; mentre sta guardando il cricket in tv, la sua fidanzata, Trisha, propone che si sposino. Anche Sid, ricevuta la proposta, si dimostra refrattario al matrimonio; lei gli consegna il telecomando della tv e se ne va; lui va a trovarla in ufficio e, quando lei scoppia in lacrime, non trova altra alternativa che chiederle di sposarlo. Dopo varie vicissitudini (come nel romanzo), alla fine anche Sid (come Duffy) capirà che l'unico modo per trattenerne l'amata nella propria vita è rassegnarsi all'impegno.

Le trame del libro e del film presentano sviluppi paralleli, i dialoghi sono in molti punti gli stessi e i personaggi, anche quelli secondari, hanno caratteristiche comuni. Esistono tuttavia anche alcune differenze nelle storie che si narrano e non tutte le sequenze del film sono mutate dal romanzo: ad esempio, nel film, il padre di Trisha impartisce a Sid un discorso – di matrice squisitamente indiana – sulla divergenza tra amore e matrimonio, non presente nel romanzo.

Comunque, forse l'agente di Mike Gayle è stato po' troppo sbrigativo nello scartare l'ipotesi di un'azione legale: un giudice indiano avrebbe potuto riscontrare

11. Desai 2005, 264-265.

che era stato effettuato un adattamento dal libro e quindi si poteva ravvisare la violazione del diritto d'autore in base alla normativa contenuta nel *Copyright Act* del 1957.

In ogni caso, a parte le eccezioni sopra menzionate, in passato i titolari dei diritti che venivano violati dall'industria dell'*entertainment* indiana tendevano a disinteressarsi della questione, ritenendo che fossero in gioco scarsi profitti e che il loro pubblico fosse un altro. Oggi però lo scenario è radicalmente mutato: il settore *media & entertainment* indiano cresce a un ritmo vorticoso e l'India è uno dei mercati di punta per l'espansione di Hollywood e dell'industria cinematografica in genere.

## 2. La normativa di riferimento: il Copyright Act del 1957

La legislazione sul diritto d'autore ha origine nel secolo diciottesimo. Fino al secolo precedente in Inghilterra la Stationers' Company di Londra deteneva il monopolio del commercio dei libri. Il *copyright* presupponeva l'iscrizione del libro in un apposito registro. Potevano effettuare l'iscrizione solo i membri della Stationers' Company. L'iscrizione nel registro tutelava non gli autori ma i librai-editori, che detenevano così il *copyright*. Come detto sopra, il secolo diciottesimo è il secolo che ha visto la genesi del diritto d'autore. Nell'Europa continentale si consolidò la concezione, di derivazione giusnaturalista,<sup>12</sup> che il diritto d'autore dovesse scaturire dal semplice atto creativo di produrre un'opera dell'ingegno. In Inghilterra, invece, prevalse l'idea che la fatica finalizzata a creare valore dovesse beneficiare di protezione legale. Il *copyright* quindi esisterebbe per incoraggiare l'investimento di tempo in un lavoro che altrimenti rischierebbe di non essere remunerato;<sup>13</sup> non prevalse tanto l'idea romantica di "autore-genio", ma si radicò una concezione più utilitarista del *copyright*.<sup>14</sup> Nel 1709 in Inghilterra venne emanato il *Copyright Act (An Act for the Encouragement of Learning by Vesting Copies of Printed Books in the Authors)*. La normativa toglieva il monopolio ai librai-editori, consentendo a chiunque di detenere il *copyright* di un'opera originale per ventotto anni, e imponeva la distribuzione di alcune copie di ogni libro che veniva stampato alle biblioteche e alle università. Presto si fece sentire lo scontento dei librai che si vedevano sottratto il monopolio e imposta l'onerosa distribuzione delle copie alle istituzioni. Essi si rivolsero ai tribunali per far valere i loro diritti. La normativa, così contestata, cadde in desuetudine e i librai continuarono per decenni a prosperare nell'opulenza,

12. Sirotti Gaudenzi 2008, 36.

13. Mustafa 1997, 5.

14. *Ibid.*

mentre gli autori stentavano.<sup>15</sup> Soltanto nel 1774 una pronuncia favorevole a uno stampatore scozzese, basandosi sul *Copyright Act* del 1709, tolse il monopolio del diritto di esclusiva ai librai e diede agli autori la possibilità di rivolgersi a un libero mercato, basato sul principio della domanda e dell'offerta.

L'attuale legislazione indiana sul diritto d'autore è mutuata dalla disciplina inglese ed è conforme alle convenzioni internazionali sulla materia sottoscritte dall'India. Rileva innanzitutto la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 1948, che stabilisce che ogni individuo ha diritto di fruire della vita culturale e, come autore, ha diritto alla protezione degli interessi morali e materiali derivanti da produzioni scientifiche, letterarie e artistiche. L'India è membro della Convenzione di Berna per la protezione delle opere letterarie e artistiche. Tale Convenzione offre un'ampia definizione dell'espressione «opere letterarie e artistiche» e stabilisce il principio per cui le opere che hanno come Paese d'origine uno Stato aderente devono godere negli altri Paesi aderenti dello stesso trattamento assicurato dalla legge nazionale ai propri cittadini, oltre a quello minimo garantito dalla Convenzione. L'India ha aderito alla Convenzione Universale per il Diritto d'Autore firmata nel 1952, e oggetto di revisione nel 1971, e all'Organizzazione Mondiale per la Proprietà Intellettuale (OMPI o WIPO). La legislazione indiana è stata resa conforme agli *standard* previsti dall'*Agreement on Trade-related Aspects of Intellectual Property Rights* (TRIPs), accordo stipulato nell'ambito dell'Organizzazione per il Commercio Mondiale (WTO), che in parte rimanda alla Convenzione di Berna.

Il già citato *Copyright Act* del 1957 è parzialmente mutuato dal *Copyright Act* entrato in vigore nel Regno Unito l'anno precedente, è stato emendato nel 1994 e successivamente nel 1999. Recentemente il *Copyright Act* è stato oggetto di revisione con l'entrata in vigore del *Copyright (Amendment) Act* del 2012. Tale testo legislativo è stato emanato in conformità a quanto previsto dalla citata Organizzazione Mondiale per la Proprietà Intellettuale.

La normativa stabilisce che il titolare del diritto d'autore ha un fascio di diritti, tra cui quello relativo all'adattamento e alle opere derivate, concetti definiti dalla normativa stessa e approfonditi dalla giurisprudenza.<sup>16</sup> È tutelata l'espressione creativa originale di un'idea, non l'idea. La dicotomia idea-espressione è un principio cardine della tutela del diritto d'autore. Comporta che, in India, come nell'ambito degli altri sistemi giuridici, il personaggio letterario, la trama e l'ambientazione non vengano considerati di per sé oggetto di tutela. Solo nel caso in cui il presunto plagiaro non si sia limitato a prendere spunto dal personaggio, ma si sia appropriato di un numero tale di elementi caratteristici dello stesso da riprodurre l'espressione

15. Draper 1921, 146-154.

16. Shah 2012, 464.

creativa esistente, si potrebbe ravvisare la violazione del diritto d'autore.<sup>17</sup> Il confine tra l'elaborazione creativa e la contraffazione, tuttavia, rimane difficile da tracciare e i casi controversi sono numerosi: quando nell'estate del 2015 è stato diffuso il *trailer* del film *Mr Holmes – The Man Beyond the Myth* ('Mr. Holmes. Il mistero del caso irrisolto', 2015, Bill Condon), basato sul romanzo di Mitch Cullin, *A Slight Trick of the Mind*,<sup>18</sup> che rappresenta il famoso *detective* alle prese con i disturbi della memoria tipici dell'età senile ma sempre dotato delle sue capacità razionali e del suo intuito formidabile, gli eredi dell'autore delle storie di Sherlock Holmes, Arthur Conan Doyle, si sono opposti alla divulgazione del film, sostenendo che esso violava il *copyright* relativo ai racconti di cui essi detengono i diritti.<sup>19</sup> La controversia insorta si è poi conclusa con una transazione.<sup>20</sup>

Il confine tra idea ed espressione è facile da tracciare solo se l'idea viene proposta con un alto livello di astrazione; quando l'idea viene arricchita di dettagli e particolari finisce per coincidere con l'espressione.<sup>21</sup> È la cosiddetta "teoria della fusione", sviluppo di tale teoria è il principio per cui ci sono elementi che sono talmente *standard* rispetto a una particolare topica, quasi indispensabili allo sviluppo della stessa, che non possono essere oggetto di tutela. Ci sarebbero storie che sono così comuni che non possono essere soggette a *copyright*.

### 3. *Barbara Taylor Bradford v Sahara Media Entertainment Ltd.*

Barbara Taylor Bradford ha pubblicato nel 1979 il suo primo romanzo, *A Woman of Substance*.<sup>22</sup> Il libro racconta la storia di Emma Harte, una ragazza che lavora come domestica presso una famiglia aristocratica, i Fairley, nello Yorkshire. Rimasta incinta del figlio minore dei Fairley fugge a Leeds dove partorisce una bambina e, aiutata dall'amico Blackie, lavorando con grandissimo impegno e determinazione, riesce a risparmiare abbastanza da affittare un piccolo negozio. È l'inizio di un impero: a 78 anni Emma Harte, dopo aver attraversato due guerre mondiali, dopo aver avuto due mariti (di cui uno morto nella prima guerra mondiale), un amore travolgente, cinque figli e nove nipoti, si trova a capo di un conglomerato di aziende. Emma con il suo coraggio, il suo ottimismo e il suo spirito di abnegazione ha conquistato il mondo.

17. Gatti 2008, 6-17.

18. Cullin 2005.

19. Kerridge 2015.

20. Johnson 2015.

21. Shah 2012, 467.

22. Taylor Bradford 1979.



Il romanzo “definisce” Barbara Taylor Bradford che è lei stessa la ‘Donna di Sostanza’,<sup>23</sup> non solo perché ha guadagnato con i suoi romanzi (tra anticipi e diritti d’autore) oltre cinquanta milioni di dollari, ma perché anche la sua vita, come quella del suo personaggio, Emma, è caratterizzata dalla determinazione finalizzata alla realizzazione delle proprie aspirazioni. Nata a Leeds, da una famiglia appartenente alla *working class*, grazie alla fiducia nelle proprie capacità infusale dalla madre, è diventata giornalista a Londra, scrivendo per testate prestigiose. Trasferitasi negli Stati Uniti, in seguito al matrimonio con il produttore cinematografico Robert Bradford, si è impegnata per realizzare il suo vero sogno: scrivere un romanzo. Per i personaggi e la trama attinge, consapevolmente e anche inconsciamente,<sup>24</sup> al suo vissuto e alla sua famiglia: Winston, il fratello maggiore di Emma, è ispirato al padre di Barbara, mentre Jack, il padre di Emma, al nonno di Barbara. Frank, il fratello minore di Emma, fa il giornalista e lavora per le testate per cui aveva lavorato Barbara. La storia è ambientata nello Yorkshire, nei luoghi della sua infanzia.

Nel maggio del 2003, avvertita da una lettrice, come racconterà poi al giudice, o forse dal suo editore, viene a sapere che dal romanzo è stata tratta in India una serie televisiva di ampia portata (più di 200 episodi) non autorizzata: *Karishma. The Miracles of Destiny*. Decide di partire per l’India per far valere i suoi diritti. Prima della partenza, in conferenza stampa, dichiara che si sente vittima non di un furto, ma di uno “stupro intellettuale”<sup>25</sup> e afferma che si reca in India con una missione: difendere il lavoro proprio e quello di altri.

Il libro inizia descrivendo Emma ultrasettantenne, convalescente dopo un attacco di polmonite; i figli stanno complottando contro di lei (vogliono smantellare le sue attività e venderle). Anche il primo episodio della *fiction* in questione vede una Devyani anziana che è in Australia per ritirare un premio come più potente *businesswoman* dell’Asia; subisce un attentato e viene ricoverata in ospedale, ma non è grave: il proiettile l’ha colpita solo di striscio. I parenti vengono informati dell’accaduto e hanno reazioni diverse. Devyani, come Emma, ha fatto il classico percorso “dalle stalle alle stelle”: anche lei, partita dal nulla, si trova a capo di una multinazionale.

La causa ha uno sviluppo abbastanza complesso. Nella fase cautelare, all’inizio del maggio del 2003, il tribunale adito, quello di Calcutta, ha emesso un provvedimento col quale ha diffidato la società dal mandare in onda episodi della serie. La convenuta è ricorsa contro la decisione emessa. Il 12 maggio del 2003, proprio il

23. Dudgeon 2005, 49-53.

24. *Ibid.*, 67-107. L’autore dimostra che la madre di Barbara Taylor Bradford, Frida, è figlia illegittima. Una circostanza di cui la scrittrice non era a conoscenza quando ha scritto *A Woman of Substance*.

25. Bhatia 2003.

giorno previsto per la messa in onda del primo episodio, il tribunale ha annullato il provvedimento. La scrittrice si è rivolta alla Corte Suprema: il provvedimento della Corte Suprema, che le sarebbe stato favorevole, non è stato notificato in tempo, e l'episodio venne mandato in onda.

Nel luglio 2003, essendo stato trasmesso solo un episodio, il tribunale di Calcutta si è pronunciato nel merito e ha emesso una decisione contraria alle pretese della scrittrice, non ritenendo provato il plagio. In realtà il materiale su cui la parte attrice basava le proprie pretese era un'intervista, rilasciata da Akashdeep Sabir, direttore creativo e produttore della serie, all'inizio del maggio 2003 e pubblicata sul numero di giugno della rivista *Cine Blitz*. Nell'intervista si fa più volte riferimento al "libro" che si sottintende essere *A Woman of Substance*, anche se non viene detto espressamente.

Il tribunale di Calcutta ha ritenuto che non ci fosse stato un adattamento del libro e che i due prodotti culturali soltanto si sviluppassero su un'idea simile, come nel precedente *R. G. Anand v Deluxe Films A.I.R. 1978 SC 1613*, che è in linea con la *case law* inglese in materia.<sup>26</sup> La normativa, come detto, protegge le espressioni e non le idee. Barbara Taylor Bradford non avrebbe un monopolio sull'idea di una ragazza povera che acquisisce potere e denaro, che ha avuto un figlio illegittimo e un marito morto in guerra. Il tribunale ha riconosciuto gli elementi comuni delle due opere, ma ha ritenuto gli stessi "troppo comuni" per poter essere oggetto di tutela.

La scrittrice ha impugnato la sentenza presso la Corte Suprema che sostanzialmente ha confermato la decisione del tribunale.

#### 4. *Altri casi celebri in materia di diritto d'autore ed evoluzione della prassi*

Se precedentemente i titolari di diritti d'autore tendevano a non far valere le proprie ragioni in sede giudiziaria e il caso Bradford era stato abbastanza dissuasivo in tal senso, recentemente si è registrata un'inversione di tendenza: sono state intentate azioni legali per difendere i diritti d'autore da parte di soggetti nazionali e stranieri e tali cause hanno avuto un esito favorevole per gli attori.

I tribunali hanno cominciato a fare proprio un concetto di "copia" più esteso rispetto a quanto delineato nel caso Bradford.<sup>27</sup> All'inizio del 2009 la Twentieth Century Fox ha citato in giudizio la BR Films sostenendo che il film *Banda Yeh Bindas Hai* (2009, Ravi Chopra) fosse un *remake* non autorizzato di *My Cousin*

26. *Harman v Osborne* (1967) 1 WLR 723-728.

27. Banerjee 2010, 512.

*Vinny* ('Mio cugino Vincenzo', 1992, Jonathan Lynn). Il contenzioso è poi stato abbandonato.<sup>28</sup>

Nello stesso anno, in *Shree Venkatesh Films Pvt. Ltd. v Vipul Amrutlal Shah* (Calcutta H.C. 2009),<sup>29</sup> i produttori di *Namastey London* ('Sposerò mia moglie', 2007, Vipul Amrutlal Shah) hanno citato in giudizio, con successo, i produttori di un film bengalese, *Paran Jai Jaliya Re* (2009, Ravi Kinnagi), che risultava essere una copia del loro.

Successivamente, in *Twentieth Century Fox Film Corp v Sohail Maklai Entertainment Pvt. Ltd.*, NM-2847 (Bombay H.C. 2010),<sup>30</sup> la parte attrice sosteneva che il film *Knock Out* (2010, Mani Shankar) avesse illegittimamente copiato il *thriller Phone Booth* (2002, Joel Shumacher). Nonostante le consistenti differenze nelle trame dei due film, il tribunale ha ritenuto che il materiale identico fosse qualitativamente significativo e ha ravvisato la violazione del diritto d'autore.

I rapporti tra gli *studios* indiani, le *major* di Hollywood e in generale i produttori di film di tutto il mondo hanno subito una significativa evoluzione: sono stati stipulati degli accordi quadro<sup>31</sup> e vengono organizzati, a livello istituzionale, incontri per gli operatori, soprattutto nel contesto di festival internazionali, per facilitare le collaborazioni e la conclusione di contratti per la cessione dei diritti.<sup>32</sup> I produttori indiani attualmente tendono a concludere accordi per realizzare dei *remake* autorizzati di film stranieri. Gli scambi culturali incoraggeranno la cooperazione a livello internazionale, ponendo le condizioni per aumentare le co-produzioni. Si auspica che questo favorisca anche una maggiore creatività del cinema indiano, che, avendo infinite possibilità, non si accontenterà di produrre una moltitudine di *certified copy*, ma sarà più invogliato a investire in soggetti e sceneggiature originali.

28. Shah 2012, 481.

29. La sentenza è accessibile al sito <http://indiankanoon.org/doc/74674876/>.

30. La sentenza è accessibile al sito <http://indiankanoon.org/doc/625240/>.

31. Shah 2012, 486.

32. Ramnath 2014.

## Riferimenti bibliografici

- Banerjee 2010 = Arpan Banerjee, *How Hollywood Can Sue Bollywood for Copyright Infringement and Save Indian Cinema*, «European Intellectual Property Review» 32 (2010), 498-514 [consultabile al sito: [http://works.bepress.com/arpan\\_banerjee/4/](http://works.bepress.com/arpan_banerjee/4/) ].
- Basi 2010 = Hariqbal Basi, *Indianizing Hollywood: The Debate over Bollywood's Copyright Infringement*, unpublished paper (2010) [consultabile al sito: [http://works.bepress.com/hariqbal\\_basi/3](http://works.bepress.com/hariqbal_basi/3/) ].
- Bhatia 2003 = Shyam Bhatia, *It Is an Intellectual Rape* (press conference, 14 May 2003) [consultabile al sito: <http://www.rediff.com/movies/2003/may/13shyam.htm> ].
- Ciolfi 2012 = Sabrina Ciolfi, *Popular Hindi Cinema: Narrative Structures and Points of Continuity with the Tradition*, «ACME. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano» 65, 1 (2012), 387-397, [consultabile al sito: [http://www.ledonline.it/acme/allegati/Acme-12-I\\_16\\_Ciolfi.pdf](http://www.ledonline.it/acme/allegati/Acme-12-I_16_Ciolfi.pdf) ].
- Cullin 2005 = Mitch Cullin, *A Slight Trick of the Mind*, Nan A. Talese–Doubleday, New York 2005.
- Desai 2005 = Rachana Desai, *Copyright Infringement in the Indian Film Industry*, «Vanderbilt Journal of Entertainment & Technology Law» 7, 2 (2005), 259-278.
- Dragoni 2011 = Matteo Dragoni, *Accordo TRIPs, brevetti e resistenze interne in India. Uno scenario frastagliato*, «Kervan. Rivista internazionale di studi afroasiatici» 13-14 (2011), 147-156 [consultabile al sito: [http://mbpro.net/kervan3/data/\\_uploaded/file/documents/13e14\\_9\\_DRA.pdf](http://mbpro.net/kervan3/data/_uploaded/file/documents/13e14_9_DRA.pdf) ].
- Draper 1921 = John W. Draper, *A Note on English Copyright*, «Modern Language Notes» 36, 3 (1921), 146-154 [consultabile al sito: <http://www.jstor.org/stable/2915167> ].
- Dudgeon 2005 = Piers Dudgeon, *The Woman of Substance. The Life and Works of Barbara Taylor Bradford*, HarperCollins, New York 2005.
- Gatti 2008 = Serafino Gatti, *Studi in tema di diritto d'autore*, Giuffrè, Milano 2008.

- Gayle 1999 = Mike Gayle, *Mr Commitment*, Flame Hodder & Stoughton, London 1999, trad. it. *Mr Dammitempo. Cosa fare se la tua ragazza ti chiede di sposarla*, trad. di Giulia Balducci, Sperling & Kupfer, Milano 2002.
- Gayle 2009 = Mike Gayle, *The To-Do List*, Hodder & Stoughton, London 2009.
- Ghidini 2002 = Gustavo Ghidini, "Equitable Sharing" of Benefits of Biodiversity-Based Innovation: Some Reflections Under the Shadow of a Neem-Tree, «Italian Intellectual Property» (2002), 39-51.
- Johnson 2015 = Ted Johnson, *Mr. Holmes' Copyright Lawsuit Settled*, «Variety» (9 October 2015) [consultabile al sito: <http://variety.com/2015/film/news/mr-holmes-lawsuit-settled-sherlock-miramax-1201615091/>].
- Kerridge 2015 = Jake Kerridge, *Who Owns Sherlock Holmes?*, «The Telegraph» (20 June 2015) [consultabile al sito: <http://www.telegraph.co.uk/film/mr-holmes/sherlock-copyright/>].
- Mustafa 1997 = Faizan Mustafa, *Copyright Law. A Comparative Study*, Institute of Objective Studies, Delhi 1997.
- Ramnath 2014 = Nandini Ramnath, *Why Bollywood Has Decided to Stop Borrowing Plots and Start Paying for Them* (4 October 2014) [consultabile al sito: <http://scroll.in/article/682957/bollywoods-new-game-certified-remakes-of-foreign-films>].
- Shah 2012 = Arjun Shah, *Is Bollywood Unlawfully Copying Hollywood? Why? What Has Been Done About It? And How Can It Be Stopped?*, «Emory International Law Review» 26 (2012), 449-487.
- Sirotti Gaudenzi 2008 = Andrea Sirotti Gaudenzi, *Il nuovo diritto d'autore*, Maggioli, Repubblica di San Marino 2008.
- Taylor Bradford 1979 = Barbara Taylor Bradford, *A Woman of Substance*, Doubleday, New York 1979, trad. it. *Una vera donna*, trad. di Maria Grazia Prestini, Arnoldo Mondadori, Milano 1984.
- Vaidhyanathan 2001 = Siva Vaidhyanathan, *Copyrights and Copywrongs. The Rise of Intellectual Property and How It Threatens Creativity*, New York University Press, New York-London 2001.



«Only consideration is a good girl».  
Uno sguardo sulla società contemporanea indiana attraverso  
un'analisi degli annunci matrimoniali

*Sabrina Ciolfi*

*Il matrimonio nell'India contemporanea*

Come noto, in India nella grande maggioranza dei casi i matrimoni continuano a essere combinati dalle famiglie. Le alleanze matrimoniali vengono concluse ancora oggi sulla base di requisiti sociali ed economici che generalmente prescindono dalla presenza di un qualche sentimento tra gli sposi.

Il matrimonio rappresenta l'evento sociale più importante nella vita di un indiano. I suoi effetti non si limitano agli sposi ma si estendono all'intera parentela: il matrimonio, oltre ad assicurare una discendenza futura e l'indispensabile cura degli anziani, comporterà la divisione delle ricchezze in seno ai singoli gruppi e sancirà un'alleanza indissolubile tra le due famiglie.<sup>1</sup>

Gli accordi sono prevalentemente basati su criteri di endogamia di casta e di classe, motivazioni economiche, compatibilità degli oroscopi, ecc., caratteristiche, tra le altre, della pratica matrimoniale tradizionale hindu, che sembrano non essere cambiate nel tempo o, quanto meno, non nella misura e nella direzione previste dai modelli sociologici convenzionali.<sup>2</sup>

Seguendo l'analisi svolta da Patricia Uberoi,<sup>3</sup> secondo le teorie di modernizzazione del Dopoguerra<sup>4</sup> la famiglia nucleare che si andava affermando in Occidente, costituita da genitori e figli non sposati, era la forma che meglio si adattava alle richieste della società moderna, urbanizzata e industriale, fondata su valori individualistici. Si supponeva che le società in via di modernizzazione avrebbero inesorabilmente seguito la strada percorsa da quelle occidentali. Nello specifico si prevedeva che la famiglia estesa sarebbe stata sostituita dalla famiglia nucleare, che le tradizionali forme di pagamento matrimoniale (dote e prezzo della sposa) non sarebbero più state alla base delle unioni<sup>5</sup> e che la pratica del matrimonio combinato

1. Tra i testi critici classici che prendono in esame la pratica matrimoniale si veda Altekar 1959; Kapadia 1966; Kane 1968-1977; Dumont 1991.

2. Uberoi 2006, 218.

3. *Ibid.*, 22.

4. Ci si riferisce qui alla teoria struttural-funzionalista di Talcott Parsons.

5. Ci si riferisce qui in particolare agli studi di William J. Goode (Goode 1982).

avrebbe lasciato sempre più il passo a quella del matrimonio per libera scelta. Una volta avviato il processo di modernizzazione, si riteneva, il cambiamento sarebbe stato inevitabile, una pura questione di tempo. Ma la realtà dei fatti, almeno per quanto riguarda l'India, ha contraddetto quasi completamente le previsioni.

In generale nella società indiana il modello di famiglia nucleare fatica ancora a emergere e, ancor più, ad affermarsi su quello prevalente di famiglia estesa, se non recentemente e in qualche misura nelle grandi città.

Il costume della dote, che la famiglia della sposa versa a quella dello sposo, non accenna minimamente a scomparire, al contrario ha conosciuto negli ultimi decenni una diffusione di proporzioni smisurate. La dote ha origini antiche in India,<sup>6</sup> in passato era costituita da doni puramente formali e riguardava solo i matrimoni di alta casta di alcune zone dell'India settentrionale, mentre nella sua forma moderna presenta caratteristiche del tutto nuove. Nonostante essa sia stata bandita da un'apposita legge del 1961, più volte emendata, gli scambi di dote sono in costante aumento e si sono ormai estesi a tutti i livelli della società, trasversalmente a classi, caste e religioni. La dote che la giovane sposa porta con sé al momento del matrimonio, oltre che da denaro e gioielli come in passato, è composta da appartamenti, automobili ed elettrodomestici di ogni tipo, per un ammontare molto superiore, in genere, alle reali disponibilità della famiglia. La contrattazione sulla dote costituisce oggi la discriminante per la conclusione degli accordi tra le famiglie, in quello che viene definito il "mercato matrimoniale". Conseguenze dirette di questo sistema sono fenomeni quali l'infanticidio e il feticidio femminili e il *bride-burning*, gli aspetti più drammatici e raccapriccianti della condizione femminile in India.<sup>7</sup>

Infine il terzo elemento d'analisi: la straordinaria persistenza ai nostri giorni della pratica dei matrimoni combinati che, come abbiamo detto, continua a caratterizzare la maggioranza delle unioni. La distinzione tra le diverse modalità di matrimonio è per sua natura molto labile (parleremo più avanti delle diverse "sfumature" che può assumere la scelta) e pertanto difficile da definire e da misurare. I dati reali sfuggono quindi alle rilevazioni statistiche ufficiali e, nonostante il tema desti grande interesse in ambito accademico, mancano degli studi approfonditi, tanto che solitamente si fa riferimento ai risultati di indagini scientificamente accreditate

6. Secondo la morale brahmanica le modalità ideali di matrimonio presentano il carattere comune di *kanyādāna*, cioè del matrimonio di una figlia come 'dono di una vergine'. Il concetto della sposa intesa come dono rimanda all'idea di una proprietà da trasferire dal padre al marito; la passività della fanciulla durante tutto il rituale del matrimonio avvalorava questa interpretazione. Nella tradizione la sposa viene adornata con abiti e ornamenti, doni simbolici che non creavano certo impedimenti all'accordo del matrimonio. Per una trattazione dell'ideologia del *kanyādāna* si rimanda ad Altekar 1959 e Uberoi 1993.

7. Temi su cui abbiamo svolto attività di ricerca negli anni passati, si veda Ciolfi 1995.



ma svolte con intenti divulgativi. Ci riferiamo ai numerosi sondaggi condotti dagli istituti di ricerca per conto di testate giornalistiche.<sup>8</sup>

Ogni anno in India vengono condotte numerose inchieste sociologiche, specialmente tra la popolazione giovanile, tese a indagare la tendenza al cambiamento relativamente alla scelta fra matrimonio per libera scelta e matrimonio combinato. Dobbiamo però riscontrare che, talvolta, tali ricerche tendono a fornire risultati che non rispecchiano pienamente la realtà sociale. In particolare sembra che gli intervistati, nell'esprimere le loro opinioni in materia di matrimonio, amore e sesso, tendano a voler apparire più "moderni" di quanto in realtà siano. In ogni caso pare che, al di là delle velleità personali espresse, su scelte così importanti i ragazzi debbano necessariamente cedere alle pressioni esercitate dalle famiglie.<sup>9</sup>

Ciò nonostante i sondaggi d'opinione mostrano che i giovani indiani lasciano volentieri ai genitori la scelta del proprio *partner*. Lo dimostrano i risultati di diverse indagini condotte in anni recenti. Per citare solo alcuni esempi: nei primi anni Duemila ben l'84% di un campione di giovani provenienti dalle maggiori città indiane ha espresso la propria preferenza per il matrimonio combinato,<sup>10</sup> mentre nel 2007 l'80% di un campione di persone sposate, tra i ventuno e i cinquantuno anni di età, appartenenti alla *middle e upper-middle class* urbana, ha dichiarato di aver avuto un matrimonio di questo tipo e il 77% di preferirlo.<sup>11</sup>

### *Arranged marriage, love-marriage, arranged-love-marriage...*

Come abbiamo visto, in India il matrimonio costituisce essenzialmente un'alleanza tra famiglie, non un mezzo di realizzazione personale. In molti casi la scelta viene presa senza neanche chiedere un parere ai due diretti interessati, che spesso si incontrano poco prima o, addirittura, solo al momento delle nozze. Il matrimonio combinato è considerato un rito religioso, consacrato e legittimato dalla famiglia e dalla comunità e benedetto da Dio con il dono dell'amore, che si sviluppa tra moglie e marito nel corso di tutta una vita ed è fondato sul concetto di devozione, sia verso Dio che verso il *partner*.<sup>12</sup>

8. Da cui solitamente attingono anche gli autori qui citati per le opere di riferimento sul matrimonio. Si vedano in particolare Uberoi 2006; Chowdhry 2007; Mody 2008.

9. Uberoi 2006, 43, 136.

10. Maggiori dettagli nel *Sunday Magazine* dell'*Hindustan Times*, 16 febbraio 2003, citato in Chowdhry 2007, 3.

11. Si tratta del sondaggio IndiaToday-AC Nielsen ORG-MARG dal titolo *Sex and Marriage*, i cui dati sono pubblicati parzialmente sul *web*. Nello specifico la rilevazione viene citata in Kakar 2007.

12. Mody 2008, 8.

All'opposto c'è il cosiddetto *love-marriage*, un'espressione in inglese che normalmente non viene tradotta nelle lingue indiane, usata genericamente per riferirsi ai matrimoni per libera scelta. Si tratta di un'unione basata sulla volontà personale dei giovani, una pericolosa deviazione dalle regole che mina la tenuta del sistema sociale.

Che l'innamoramento sia considerato una base inaffidabile per il matrimonio lo confermano i risultati di una ricerca condotta recentemente da Pervez Mody a Delhi,<sup>13</sup> da cui emerge che l'opinione comune condanna sostanzialmente questi matrimoni come scandalosi e illegittimi, e li definisce implacabilmente destinati al fallimento.<sup>14</sup>

Se questa è la convinzione generale, d'altra parte però occorre rilevare che l'ideale dell'amore romantico è ampiamente consolidato nell'immaginario collettivo indiano, poiché attinge da una millenaria tradizione classica e popolare votata alla rappresentazione dello *śṛīṅgāra rasa*,<sup>15</sup> che trova la massima espressione nel mito di Rādhā e Kṛṣṇa. Si può infatti affermare che quello dell'amore è universalmente e da sempre in India il tema prediletto della rappresentazione poetica, letteraria, teatrale e, più recentemente, cinematografica.

Anche per questo motivo, nonostante i matrimoni combinati rimangano la regola, all'interno della *middle e upper-middle class* urbana di più larghe vedute, i genitori tentano sempre più spesso di assecondare in qualche modo le aspirazioni romantiche dei propri figli. Si tratta della classe sociale che maggiormente ha beneficiato del recente sviluppo economico del Paese e che conduce uno stile di vita che potremmo definire "neotradizionale", cioè pur sempre legato ai costumi tradizionali, specie relativamente alle relazioni familiari, ma aperto a elementi di modernità. Maggiori possibilità di istruzione e più alte ambizioni professionali, che li portano spesso all'estero, inducono i giovani appartenenti a queste famiglie a rinviare il matrimonio di qualche anno rispetto alla media del Paese. Il giusto compromesso oggi, all'interno di questi ambienti, è il cosiddetto *arranged-love-marriage*, cioè un 'matrimonio d'amore combinato', che può declinarsi in diverse varianti.<sup>16</sup>

Una prima modalità prevede che, in seguito a un tradizionale fidanzamento combinato dai genitori, che abbia ottenuto anche il consenso dei diretti interessati, si permetta, anzi si incoraggi, la giovane coppia a "innamorarsi progressivamen-

13. *Ibid.*

14. Tra le dichiarazioni raccolte alcune risultano particolarmente eloquenti a questo proposito: «90% love-marriages don't last – only 10% last» e ancora «99% love-marriages end in divorce. The women become prostitutes».

15. Per un'esposizione della cosiddetta "teoria del *rasa*" si veda Boccali 2007.

16. La descrizione delle due differenti modalità che seguono nel testo è ripresa da Uberoi 2006, 36, 218. L'argomento è trattato anche da diversi altri studiosi, si vedano tra gli altri Dwyer 2004, 61 e Chowdhry 2007, 3.

te”, attraverso una serie di incontri e appuntamenti romantici, seppur debitamente monitorati. Il matrimonio rimane, pertanto, voluto e opportunamente combinato dai genitori, sebbene si conceda ai giovani fidanzati di frequentarsi, ricreando così una sorta di rituale di corteggiamento. Tale situazione, punto d’incontro ideale fra rispetto della tradizione e romanticismo, viene spesso rappresentata nel cinema commerciale di Bollywood, in quanto offre infiniti spunti per lo sviluppo di trame intricate e dense di colpi di scena.

Molto diffusa è anche la pratica di consentire ai giovani di trovare il proprio *partner* all’interno di una ristretta rosa di conoscenze appartenenti al proprio ambiente sociale, cioè amici di famiglia, compagni di scuola o di università e colleghi di lavoro. I due giovani, quindi, adeguatamente assortiti secondo i normali criteri di selezione, coinvolgono solo in un secondo tempo i genitori, che avviano la “negoziazione” come se si trattasse di un vero e proprio matrimonio combinato.

In entrambi i casi la minaccia causata dalla passione viene neutralizzata, mentre l’autorità genitoriale si riconcilia felicemente con i desideri individuali dei giovani. Si tratta di segnali di grande apertura in una società che, in nome della tradizione, appare spesso intransigente e immutabile sulle questioni familiari. Osserviamo che tali forme “ibride” di matrimonio normalmente sfuggono alle rilevazioni statistiche, che in genere tendono a semplificare la situazione collocandola all’interno di categorie rigide, che mal rappresentano la complessità del cambiamento sociale in corso in India. Pare, invece, che questa sia una realtà in continua evoluzione e in rapida diffusione nell’ambito della classe media urbana. Le trame sdolciate del cinema popolare, che offrono la declinazione del modello *arranged-love-marriage* nelle versioni più fantasiose, costituiscono allo stesso tempo un sintomo del cambiamento e un potente veicolo di esso.

D’altra parte occorre ricordare che l’India più tradizionale non è minimamente interessata da queste nuove tendenze. Circa il 70% della popolazione, infatti, vive nelle campagne in uno stato di estrema povertà e conducendo uno stile di vita che sembra essere rimasto immutato da secoli. È qui, soprattutto, che la morale patriarcale e le rigide leggi del sistema castale governano sopra ogni cosa. Non si possono, a questo proposito, ignorare i drammatici casi di cronaca riportati con frequenza quotidiana dai giornali, che vedono come protagonisti giovani innamorati ribelli di estrazione sociale o religiosa diversa che, osteggiati dai propri familiari, sono costretti a fuggire rischiando la loro stessa vita per stare insieme. Si tratta spesso di storie di inaudita violenza, talvolta vere e proprie esecuzioni, perpetrata contro coloro che, rei di aver osato sfidare l’ordine sociale, hanno disonorato le proprie famiglie e l’intera comunità di appartenenza.

*Gli annunci matrimoniali*

La scelta dello sposo e della sposa ideale avviene normalmente all'interno del gruppo socio-economico di appartenenza, data la tradizionale predilezione per il matrimonio endogamico. La ricerca viene condotta principalmente nell'ambito della cerchia allargata della famiglia e dei conoscenti. Le donne indiane sono costantemente attive in questo senso, sempre attente e aggiornate sulle novità che riguardano potenziali sposi e spose sul "mercato", che condividono alacramente con la fitta rete di parenti e amiche. Il passaparola, infatti, è il miglior strumento di ricerca, poiché i criteri di scelta sono ben noti e condivisi. In occasione delle numerose feste che riuniscono la comunità sarà poi possibile valutare personalmente l'aspetto dei potenziali candidati, prima di avanzare esplicite richieste.

In mancanza di valide opportunità si ricorre agli intermediari: nei villaggi la figura del mediatore è tradizionalmente impersonata dal barbiere, mentre nelle città proliferano le agenzie matrimoniali. Ma, soprattutto per gli appartenenti alla *middle* e *upper-middle class* urbana indiana, la ricerca avviene per mezzo degli annunci matrimoniali in rete o sulle pagine dei quotidiani.

La crescente diffusione della rete *internet* ha portato negli ultimi anni alla nascita di una miriade di siti *web* creati appositamente per questo scopo. Si tratta di un fenomeno in rapida evoluzione, sociologicamente molto interessante, su cui sono stati condotti numerosi studi. Per esempio si assiste a una crescente "specializzazione" di questi siti in base alle diverse caratteristiche degli inserzionisti. In generale, però, sarebbero in prevalenza gli stessi ragazzi a scrivere sul *web*, spesso più con la finalità di "testare il mercato" o semplicemente di incontrare nuovi amici, che di trovare realmente il *partner* della propria vita. A differenza della carta stampata, i siti *web* consentono infatti di inserire testi estesi e in modo gratuito. Sembra quindi che gli annunci non contengano informazioni attendibili ai fini della ricerca del *partner*.

Data l'importanza e la delicatezza dell'operazione, i genitori sembrano quindi prediligere i *Matrimonials*, che occupano intere pagine delle edizioni domenicali dei quotidiani locali e nazionali. Il testo degli annunci è il risultato di ponderate riflessioni: onde evitare ogni possibilità di equivoco, infatti, essi sono sempre minuziosamente circostanziati riguardo alle caratteristiche degli inserzionisti e ai requisiti che lo sposo o la sposa ideale devono possedere, abilmente dosati in pochissime battute. Si tratta di vere e proprie inserzioni pubblicitarie mirate a offrire un prodotto, descrivendolo fin nei minimi dettagli, e a richiederne uno di valore pari o superiore. Agli interessati, invece, in genere viene lasciato poco spazio per esprimere opinioni e velleità personali, che solitamente si limitano a fattori considerati marginali dalla famiglia, come l'aspetto esteriore e una certa compatibilità di

interessi. Spetta sempre ai genitori analizzare a fondo ogni singola riga degli annunci pubblicati, al fine di selezionare una prima rosa di potenziali candidati.

Ne emerge un quadro ben preciso delle aspettative delle famiglie, essenzialmente di *middle e upper-middle class* urbana, celate tra le righe delle sezioni *Brides Wanted* e *Grooms Wanted*. Per questo motivo gli annunci matrimoniali costituiscono uno straordinario strumento di analisi di una società complessa e in rapida evoluzione come quella indiana,<sup>17</sup> da una parte ancora fortemente ancorata a valori tradizionali, dall'altra attratta dalla modernità e da uno stile di vita occidentale.

Le osservazioni esposte di seguito sono il frutto di un lavoro costante di raccolta e di ricerca, che portiamo avanti da circa venti anni, sugli annunci matrimoniali che appaiono sui principali quotidiani indiani in lingua inglese, principalmente nelle edizioni di Mumbai e Delhi. Si tratta di tendenze generali che è possibile estendere a tutta l'India, depurate quindi da caratteri peculiari regionali.<sup>18</sup> Nell'analisi viene considerata essenzialmente la comunità hindu, in quanto maggiormente rappresentata negli annunci.

### *Brides Wanted, Grooms Wanted*

Il primo elemento che colpisce dall'analisi è l'indicazione esplicita della religione e della casta e sub-casta di appartenenza. Si tratta di un criterio determinante per la scelta, che trova origine nella necessità di preservare il sistema castale.<sup>19</sup> Per rendere la ricerca più agevole e consentire di restringere la selezione ai soli inserzionisti socialmente compatibili, le pagine dei giornali sono organizzate in sezioni dedicate ai gruppi specifici. Talvolta, invece, vengono usate espressioni del tipo «caste no bar» o «caste immaterial»<sup>20</sup> ma, a questo riguardo, occorre precisare che i giornali che ospitano le inserzioni offrono spesso considerevoli sconti sulla tariffa se l'annuncio non contiene riferimenti alla casta.

In merito alle caratteristiche che si ricercano nello sposo ideale, gli annunci che presentano i giovani sono in genere molto particolareggiati sui titoli di studio conseguiti, comprese le varie specializzazioni che si celano dietro una miriade di

17. L'argomento è stato oggetto di un nostro precedente studio, a cui facciamo riferimento qui e di seguito e di cui si riprendono in parte le conclusioni; risultati parziali sono stati pubblicati in Ciolfi 1996.

18. Che si esprimono essenzialmente in termini di divisioni castali e sub-castali locali e di appartenenza religiosa.

19. Il mantenimento del sistema delle caste impone inoltre che i matrimoni siano endogamici. Per un approfondimento si veda Dumont 1991.

20. Si tralascia qui un'analisi del lessico tipico degli annunci matrimoniali, aspetto di grande interesse, non solo linguistico, sviluppata tra gli altri da Monti 2007.

acronimi, sulla professione intrapresa e sulle prospettive o anche semplicemente le ambizioni di carriera.

Spesso negli annunci appaiono addirittura dettagli espliciti sull'ammontare del reddito e del patrimonio (stipendio ed eventuali proprietà) e sulla posizione professionale del padre, importante indicatore del prestigio sociale della famiglia. Particolarmente desiderabili sono gli ingegneri e gli informatici, vanto dell'India moderna e tecnologica, i medici, gli avvocati e i professionisti in genere. Da sempre mariti molto ambiti sono inoltre gli *IAS* (*Indian Administrative Service*) cioè i funzionari statali, figure estremamente potenti in una società flagellata dalla corruzione come quella indiana.

Infine, ma non certo ultimi, troviamo i cosiddetti *NRI* (*Non Resident Indian*), gli indiani residenti all'estero, in particolare negli USA, che si definiscono con orgoglio «Green Card Holder». Si tratta di ragazzi che vivono all'estero fin dalla nascita o solo da qualche anno per motivi di studio o di lavoro, per i quali il legame con le origini rimane sempre molto forte. Sono numerosissimi infatti i giovani che, sebbene ormai perfettamente integrati nel Paese di residenza, aspirino a sposare una «tipica ragazza indiana», o meglio: «a religious girl with Indian values», come appare spesso negli annunci. Nell'immaginario del *NRI* e della sua famiglia ella è depositaria della tradizione, di cui incarna i più alti valori morali, tanto da rappresentare una sorta di «antidoto» contro i rischi di degrado a cui espone la società occidentale.

Sono pertanto le leggi della domanda e dell'offerta a selezionare i giovani maggiormente ambiti, e quindi apprezzati, tanto che le famiglie delle ragazze sono disposte a versare cifre spropositate pur di averli come sposi per le proprie figlie. Gli accordi sull'ammontare della dote sono alla base del lungo *iter* di contrattazione matrimoniale e dipendono quindi, principalmente, dallo *status* economico e sociale della famiglia dello sposo.

A questo riguardo, nella colonna *Brides Wanted* talvolta appaiono espressioni come: «simple marriage», «no demands», o anche «only consideration is a good girl», per indicare che non si è avidi di dote. Spesso i giornali offrono addirittura uno sconto sulla tariffa degli annunci se si evitano esplicite allusioni alla dote, il che spinge alcuni a dichiarare chiaramente: «no dowry», salvo poi ritrattare negli incontri che seguono.

Più di frequente, però, il riferimento alla dote si cela dietro l'espressione «decent marriage», che potremmo tradurre con 'matrimonio dignitoso', che si trova sia nella sezione *Brides Wanted*, sia in quella *Grooms Wanted*. In ogni caso è la scelta stessa delle informazioni fornite a suggerire una certa disponibilità al pagamento di una ricca dote, come in questo esempio: «invite proposals for their only daughter (no son), ancestral property share worth».

Un buon livello di istruzione e alte qualifiche professionali della sposa possono invece giocare, seppur in lieve misura, a suo favore. Per questo motivo anche le famiglie delle ragazze indicano orgogliosamente i titoli di studio e, eventualmente, il tipo di impiego delle figlie, mentre sorvolano in genere sulle loro ambizioni e prospettive di carriera. Infatti la sposa ideale è, in ogni caso, una giovane dolce e rispettosa della tradizione e dedita completamente alla cura della casa e della famiglia seppur, oggi molto più che in passato, ben istruita.

Un altro fattore che riveste sempre maggiore importanza nella ricerca è l'aspetto fisico dei candidati. In particolare, le inserzioni sono sempre molto particolareggiate sulle caratteristiche estetiche che si ricercano nella futura sposa, unico elemento, in genere, su cui il giovane ha diritto di esprimere qualche preferenza. Anche in questo caso la bella presenza della ragazza può portare a una, seppur minima, riduzione della dote. Viceversa una scarsa avvenenza o un, seppur lieve, handicap fisico ne comporteranno un proporzionale aumento. Ne consegue che, negli annunci della sezione *Grooms Wanted*, i genitori si premurino di esaltare le doti di bellezza della fanciulla e di minimizzarne eventuali difetti.

La sposa ideale, secondo quanto emerge con molta frequenza dagli annunci, è «extremely beautiful», «charming», «very attractive». Il modello estetico occidentale, imperante oggi in India, richiede inoltre che le fanciulle siano sempre più esili e, soprattutto, di carnagione chiara, «fair», mentre nel caso contrario si definiranno «wheatish», eufemismo che possiamo tradurre con 'color del grano'.

In declino, rispetto al passato, l'enfatico «pretty» e l'esplicito «virgin», espressioni che tendono a mettere in risalto il carattere mite e le doti di modestia che si ricercano in una moglie. Tali virtù vengono in ogni caso date per scontate<sup>21</sup> o sottintese in espressioni del tipo «sweet natured», «homely», «good natured», molto ricorrenti nell'una e nell'altra sezione, o con riferimenti più espliciti al sentimento religioso: «godly minded», «religious minded», «God fearing girl».

Altra qualità auspicabile in una moglie è certamente una buona disposizione per i lavori domestici, anch'essa indicata con molta frequenza da entrambe le parti. Una certa esperienza nello sbrigare le faccende di casa fa di una giovane sposa una buona moglie e costituisce in genere per lei un buon punto di partenza per una pacifica convivenza con le altre donne della famiglia congiunta nella quale, secondo la tradizione, l'ultima arrivata è la più subordinata. A espressioni velate quali «home-loving», se ne sostituiscono, in numerosissimi casi, altre assolutamente esplicite quali: «domestic expert», «domestically trained», «trained housekeeper»,

21. La verginità della sposa costituisce ancora oggi un requisito imprescindibile in un matrimonio. Le ragazze sono quindi, in genere, caste e riservate; d'altra parte le occasioni di avere relazioni prima del matrimonio continuano oggi a essere piuttosto limitate. Esse tendono inoltre a essere obbedienti nei confronti dei genitori e ad avere un forte senso della famiglia.

«perfect in household», che indicano talvolta la preparazione delle ragazze in istituti di economia domestica.

Anche per quanto riguarda gli annunci dei ragazzi appaiono oggi sempre maggiori dettagli sul loro aspetto fisico, elemento che risulta però quasi ininfluenza nella contrattazione. La presenza di espressioni quali «smart» e «handsome» sembra più che altro voler soddisfare desideri narcisistici dell'aspirante sposo o completare l'immagine vincente che se ne intende dare. La carnagione chiara, infine, viene sempre vantata con orgoglio. Più importanti sono considerate invece altre qualità, indicatori che fanno del candidato un buon marito: «vegetarian», «tee-totaller», «non-smoker», «religious oriented» sono espressioni che ricorrono con molta frequenza in entrambe le colonne, cioè sia nelle descrizioni che gli inserzionisti fanno di sé, sia nelle richieste delle famiglie delle ragazze.

In conclusione l'immagine dello sposo ideale che emerge dall'analisi degli annunci è quella di un giovane di elevato *status* sociale ed economico, pari o superiore al proprio, eventuali piccole disparità verranno compensate con la dote; ben istruito e con buone possibilità di carriera; brillante e moderno ma, allo stesso tempo, molto rispettoso dei valori tradizionali e non corrotto da cattive abitudini. La sposa ideale, invece, è una vera e propria reginetta di bellezza, possibilmente ben istruita, ma non per questo indipendente ed emancipata. Ella dovrà invece dimostrare di poter essere una moglie e una madre esemplare, amorevole e servizievole e dedita alla casa e alla famiglia.

Quasi tutti gli annunci si concludono poi con l'enigmatica formula «send BHP», cioè con la richiesta di invio di ulteriori informazioni ritenute necessarie: «Biodata», «Horoscope» e «Photo». Tra queste l'oroscopo riveste un'importanza fondamentale per la finalizzazione della selezione. È proprio dal confronto dei quadri astrali dei due giovani, infatti, che l'astrologo sarà in grado di stabilire il grado di compatibilità della coppia e, quindi, le possibilità di riuscita o meno del matrimonio. Il suo giudizio è considerato determinante e incontestabile: in caso di esito negativo, infatti, il matrimonio non potrà avvenire e l'estenuante ricerca dovrà continuare.



## Riferimenti bibliografici

- Altekar 1959 = Anant Sadashiv Altekar, *The Position of Women in Hindu Civilization. From Prehistory to the Present Day* (1938), Motilal Banarsidass, Delhi 1959<sup>2</sup>.
- Boccali 2007 = Giuliano Boccali, *Le "passioni" nel teatro e nella letteratura*, in Giuliano Boccali, Raffaele Torella (a c. di), *Passioni d'Oriente*, Einaudi, Torino 2007, 125-162.
- Chowdhry 2007 = Prem Chowdhry, *Contentious Marriages, Eloping Couples*, Oxford University Press, New Delhi 2007.
- Ciolfi 1995 = Sabrina Ciolfi, *Dal kanyā-dāna al bride-burning. La pratica della dote in India*, «Culture. Annali dell'Istituto di Lingue della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Milano» 9 (1995), 191-204.
- Ciolfi 1996 = Sabrina Ciolfi, *Wanted bride for ardent boy. Le inserzioni matrimoniali in India*, «Quaderni Asiatici» 38 (1996), 19-23.
- Dumont 1991 = Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni* (*Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, 1966), Adelphi, Milano 1991<sup>2</sup>.
- Dwyer 2004 = Rachel Dwyer, *Yeh shaadi nahin ho sakti! (This Wedding Cannot Happen!). Romance and Marriage in Contemporary Hindi Cinema*, in Gavin W. Jones, Kamalini Ramdas (eds.), *(Un)tying the Knot: Ideal and Reality in Asian Marriage*, Asia Research Institute–National University of Singapore, Singapore 2004, 59-90.
- Goode 1982 = William Josiah Goode, *Famiglia e trasformazioni sociali. Un'analisi comparata* (*World Revolution and Family Patterns*, 1963), Zanichelli, Bologna 1982.
- Kakar 2007 = Sudhir Kakar, *Match Fixing*, «India Today», 26/10/2007 [consultabile al sito: [http://indiatoday.intoday.in/content\\_mail.php?option=com\\_content&name=print&id=1660](http://indiatoday.intoday.in/content_mail.php?option=com_content&name=print&id=1660)].
- Kane 1968-1977 = Pandurang Vaman Kane, *History of Dharmasāstra* (1930-1962), Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1968-1977<sup>2</sup>.
- Kapadia 1966 = Kanaiyalal Motilal Kapadia, *Marriage and Family in India* (1955), Oxford University Press, Calcutta 1966<sup>3</sup>.
- Mody 2008 = Pervez Mody, *The Intimate State. Love-Marriage and the Law in Delhi*, Routledge, New Delhi 2008.

Monti 2007 = Alessandro Monti, *Marrying off in India: enunciazioni matrimoniali quotidiane*, in Id., Sara Bianchi (a c. di), *Percorsi di flessibilità dell'Indian English*, L'Harmattan Italia, Torino 2007, 219-250.

Uberoi 1993 = Patricia Uberoi (ed.), *Family, Kinship and Marriage in India*, Oxford University Press, New Delhi 1993.

Uberoi 2006 = Patricia Uberoi, *Freedom and Destiny. Gender, Family, and Popular Culture in India*, Oxford University Press, New Delhi 2006.

## L'arte abita in periferia

*Maria Angelillo*

Il *Nāṭyaśāstra*, il più antico trattato di teoria teatrale a noi noto la cui datazione, assai incerta e dibattuta, è compresa fra il I e il IV secolo d. C.,<sup>1</sup> consta di trentasei capitoli che offrono una puntuale e approfondita disamina di ogni aspetto dell'arte teatrale: dalla sua genesi e finalità alle caratteristiche dell'edificio deputato a ospitarne le rappresentazioni, dalla prosodia alla metrica, dalla dizione alla recitazione in tutti i suoi aspetti e componenti, dalle caratteristiche delle diverse tipologie di personaggi ai costumi, dal trucco all'intonazione, dall'accompagnamento musicale alla gestualità, postura, movimento ed espressività di ogni parte del corpo dell'interprete, fino all'analisi della struttura spaziale e temporale dell'opera messa in scena. La riflessione teorica proposta da questo testo composito costituisce una prima, articolata, risposta al quesito relativo alla specificità dell'espressione teatrale, che, a parere del suo leggendario compilatore, Bharata, è da ricercarsi nella risposta affettiva del fruitore, vale a dire nel *rasa*, letteralmente 'liquido, succo; gusto, sapore' e per traslato 'essenza' e 'sentimento'. Lo scopo della rappresentazione teatrale risiede nella capacità di istillare nello spettatore uno o l'altro degli otto *rasa* individuati da Bharata il quale, per spiegare come le scene di un dramma possano evocarli, delinea una sorta di anatomia e meccanica del sentire. L'autore del *Nāṭyaśāstra* ricostruisce l'attività formativa che genera il sentimento attraverso l'individuazione e la classificazione delle cause e dei sintomi manifesti delle emozioni, la cui interazione dà forma alle cosiddette otto emozioni stabili a loro volta in grado di tramutarsi negli altrettanti *rasa* contemplati dal trattato. Il *Nāṭyaśāstra*, nel formulare una genealogia del sentire teatrale delineandone con raffinata perizia tassonomica i momenti costitutivi e i contenuti, definisce la più antica teoria del *rasa*, e con essa un impulso fondamentale all'elaborazione e allo sviluppo della dottrina estetica indiana. Sebbene l'indagine sul *rasa* costituisca l'apporto più significativo offerto dal testo di Bharata allo studio dell'arte drammatica, i meriti dell'opera e la sua influenza non si risolvono in tale impianto teorico. Il *Nāṭyaśāstra*, infatti, oltre a restituire un quadro completo ed esauriente di tutti gli elementi che concorrono a definire il teatro quale espressione

1. L'opera è stata consultata in traduzione nelle seguenti edizioni: Ghosh 1950 e Rangacharya 2007.

artistica, strumento didattico-didascalico orientato a fini sotterologici e istituzione sociale, contiene una serie di intuizioni determinanti ai fini della definizione del ruolo e della funzione riconosciuti all'arte teatrale e ai suoi interpreti in seno alla società indiana. Proprio la contemporanea traduzione dello *status* sociale attribuito dal *Nāṭyaśāstra* a coloro a cui è deputata la messa in scena dell'opera teatrale nelle sue molteplici componenti e, quindi, ad attori, musicisti e danzatori innanzitutto,<sup>2</sup> sarà l'oggetto della riflessione proposta in questa sede. Nonostante il *Nāṭyaśāstra* affermi l'origine divina del teatro e ne giustifichi l'esistenza nella volontà, anch'essa divina, di rendere accessibile gli insegnamenti contenuti nel corpus vedico anche a coloro a cui, conformemente alla tradizionale ortodossia brahmanica, sono preclusi, esso stabilisce al contempo come agli interpreti di un'arte tanto nobile, nella sua genesi, nelle sue prerogative e nelle sue finalità,<sup>3</sup> corrisponda l'appartenenza all'ultimo dei quattro *varṇa* e il conseguente infimo status sociale in seno alla gerarchia castale. Pur suggerendo il valore unificante delle arti che concorrono a dare forma alla rappresentazione teatrale, in grado di stabilire una comunicazione immediata con tutti i membri della stratificata e gerarchizzata società indiana, il *Nāṭyaśāstra* legittima e giustifica il collocamento di attori, musicisti e danzatori nell'ultimo dei quattro *varṇa*. L'ultimo capitolo dell'opera riporta, infatti, il racconto della discesa del teatro sulla terra e della maledizione che colpì i figli di Bharata, vale a dire coloro che per primi furono istruiti nelle tecniche e nei contenuti dell'arte teatrale, divenendone i più antichi interpreti. Impadronitisi appieno della conoscenza delle arti sceniche, essi iniziarono a utilizzarla per scopi bassi e volgari, rappresentando caricature e parodie dei saggi. Questi ultimi, indignati e offesi da tanta e tale mancanza di riguardo, non tardarono a maledire gli irrispettosi figli di Bharata, prefigurando loro la perdita dell'alto *status* castale goduto fino a quel momento e condannandoli, con tutta la loro discendenza, a un destino da *śūdra*. Nonostante la maledizione, irreversibile, Bharata incoraggiò i suoi figli e allievi a non abbandonare l'esercizio dell'arte teatrale e a trasmetterne la conoscenza alle generazioni a venire. Secondo

2. Si tenga presente come tutte le istruzioni contenute nel testo si applichino tanto al teatro quanto alla danza: in accordo all'analisi proposta dal *Nāṭyaśāstra*, le due arti sono, infatti, strettamente associate, tanto che i principi che le governano sono pressoché identici. Lo spettacolo teatrale è, in effetti, ivi concepito come somma di arte drammatica, danza e musica.

3. Il primo capitolo del *Nāṭyaśāstra* ne spiega le origini, fondandone la legittimità nella volontà divina. Bharata, nel delineare la genesi dell'opera, racconta come, molti anni addietro, gli uomini si fossero abbandonati a piaceri licenziosi e sensuali, alla gelosia, al desiderio e alla avidità: di fronte a un collasso etico di tali proporzioni, gli dei chiesero a Brahmā di creare un divertimento che diletasse gli uomini impartendo nel contempo un insegnamento morale, accessibile anche a coloro a cui era preclusa la conoscenza del *Vēda*. Brahmā acconsentì alla richiesta e concepì il *Nāṭyaśāstra* attraverso un sapiente amalgama dei contenuti delle quattro raccolte del corpus vedico. Bharata, a sua volta, fu incaricato da Brahmā della redazione dell'opera.

G. Ley,<sup>4</sup> il significato profondo del racconto del repentino declino sociale dei primi interpreti dell'arte teatrale risiederebbe nell'urgenza di conciliare lo status di *śāstra* dell'opera di Bharata e la sua legittimazione quale quinto *Veda* con l'indiscriminata fruizione dei suoi contenuti da parte di tutti gli appartenenti alla stratificata società castale, ivi inclusi coloro a cui è negato l'accesso alla letteratura vedica. Poiché il *Nāṭyaśāstra* non deve risultare compromesso nella sua legittimità e autorità quale *śāstra* dall'universale accessibilità ai suoi insegnamenti, lo stesso capitolo trentasei, insieme alla maledizione che relega gli interpreti dell'arte teatrale ai gradino più basso della gerarchia castale, ribadisce l'origine divina dell'opera, promettendo a coloro che ne seguiranno gli insegnamenti la piena comprensione di tutti gli altri *śāstra* e l'ottenimento di un merito pari a quello di coloro che sacrificano e studiano i *Veda*.

Lungi dall'individuare in tale episodio mitologico la ragione storica e sociale alla base della attestata e diffusa appartenenza dei membri di caste le cui professioni ereditarie fanno capo all'ambito coreutico, musicale, teatrale e circense, ai segmenti più bassi della gerarchia castale, in questa sede ci si limiterà a osservare il contenuto e le implicazioni in termini abitativi della contemporanea traduzione della maledizione inflitta dai saggi agli irrispettosi figli di Bharata. Il presente contributo intende, quindi, riflettere sulla attuale declinazione e cogenza del destino profilato dal *Nāṭyaśāstra* ai leggendari primi interpreti dell'arte teatrale e alla loro discendenza attraverso la valutazione, basata principalmente sull'analisi della fruizione dello spazio abitativo, dello status sociale attribuito ai membri di tre caste associate a professioni inerenti all'ambito musicale, coreutico e teatrale, vale a dire i Bhopa, i Kalbeliya e i Naṭ. Nella fattispecie si prenderanno in considerazione le comunità *bhopa*, *kalbeliya* e *naṭ* residenti a Pushkar, località dell'India nord-occidentale nota per la sua duplice vocazione di *tīrtha* e di *backpacker enclave*.<sup>5</sup>

Collocata al centro dello stato indiano del Rajasthan, Pushkar sorge ai margini del deserto del Thar e ai piedi delle ultime frange della catena montuosa degli Aravalli, una spina dorsale lunga quasi settecento chilometri che, seppur di modesta altitudine, oppone un'efficace barriera ai monsoni provenienti da sud, creando una zona desertica il cui clima è fra i più torridi di tutto il Paese. La cittadina, dalle modeste dimensioni e con una popolazione pari a circa 13.000 individui, è circondata da colline rocciose, tra cui il Nag Pahar, la Montagna del Serpente, e, a ponente, da dune, originatesi dalla sabbia portata dalle correnti d'aria, che creano una barriera all'imboccatura della valle. Il cuore urbanistico e spirituale di Pushkar è costituito

4. Ley 2000, 202.

5. Per una definizione introduttiva dell'*enclave* turistica si veda Jafari 2003, 190; mentre per ciò che concerne nello specifico la *backpacker enclave* si faccia riferimento ai seguenti studi: Westerhausen 2002; Lloyd 2003; Hottola 2005; Cohen 2008; Wilson-Richards 2008.

dal celebre lago Sarovar, dalla cui sacralità dipende lo *status* di *tīrtha*<sup>6</sup> riconosciuto alla cittadina dalla più remota antichità.<sup>7</sup>

Da secoli, il tessuto urbano di Pushkar è suddiviso in due quartieri, *baḍī bastī* e *choṭī bastī*, che, oltre a delineare la principale ripartizione dell'area cittadina, configurano nello spazio la peculiare contrapposizione in seno alla locale popolazione brahmanica. Oltre a definire comunità caratterizzate da prassi e costumi rituali e sociali distinti, i brahmani che abitano le due *bastī* sono, infatti, divisi da una, oggi-giorno latente, ostilità alimentata, da una parte, dall'accusa di inautenticità castale mossa dai brahmani di *choṭī bastī* nei confronti di quelli di *baḍī bastī* e, dall'altra, dalla rivendicazione di questi ultimi, i Parashar, della maggiore antichità del loro legame con la cittadina, della quale si considerano i primi e originari brahmani.<sup>8</sup> L'esame delle fonti a nostra disposizione suggerisce come il conflitto possa essere fatto risalire almeno all'epoca dell'imperatore Jahangir, senza tuttavia escludere l'eventualità di una sua più antica origine: ciò che è certo è che, nel corso del tempo, i brahmani delle due *bastī* «have feuded bitterly in the streets (Broughton 1892) and in civil/revenue courts for proprietary and hereditary rights to pilgrims, territory, and the lake (Sarda 1914)».<sup>9</sup> Negli anni Trenta del secolo scorso gli amministratori britannici deploravano le miserevoli condizioni della cittadina, imputandole alle due fazioni di brahmani che, a loro avviso, erano responsabili della «disfigured public life» e, in generale, della «ruinous condition» della località. Indipendentemente dalla comunità di appartenenza e dalla conseguente *bastī* di residenza, attualmente i brahmani di Pushkar si considerano i custodi e i garanti della sacralità del Sarovar che, oltre a legittimare la santità della cittadina e a stabilirne l'identità di *tīrtha*, ne definisce il nucleo rituale e il cuore urbanistico, il centro da cui si sviluppa l'intero abitato. In virtù dello *status* giuridico di *nābālig*, termine che, apparso per la prima volta nel *Rajasthan Tenancy Act* (sezione 46, 3) del 1955, definisce la posizione legale di una divinità templare assimilata a un eterno minore che si esprime come persona giuridica attraverso un tutore, nella fattispecie un sacerdote templare,<sup>10</sup> il lago ricade sotto la giurisdizione morale e sociale dei brahmani. Uno dei molti aspetti attraverso cui si esprime e si manifesta l'esclusività del legame fra la popolazione brahmanica di Pushkar e il suo lago concerne la fruizione delle molte abitazioni private collocate sui cinquantadue *ghāṭ* che lo circondano. Tali spazi do-

6. Con questo termine, letteralmente 'guado', 'passaggio', si indica nella tradizione hindu uno spazio sacro, dal carattere salvifico e, perciò, meta di pellegrinaggio. Il vocabolo conserva una serie ulteriori di significati, fra cui quelli di 'sentiero', 'virtù' e 'istruzione', e tuttavia la sua applicazione più pregnante rimanda a una delle tipologie di luoghi che definiscono la geografia sacra hindu.

7. Il valore di Pushkar quale *tīrtha* è già attestato nel *Rāmāyaṇa*.

8. Sarda 2001, 386.

9. Gladstone 2005, 189.

10. Joseph 2013, 117.

mestici, insieme alla maggior parte delle case che si trovano lungo o nelle immediate vicinanze della via che definisce l'area del mercato turistico e che corre parallela alla sponda settentrionale del lago, sono abitati pressoché esclusivamente dalla componente brahmanica della popolazione di Pushkar. La collocazione abitativa della comunità brahmanica nello spazio circostante il lago, oltre a non avere carattere casuale, non soddisfa un mero principio utilitaristico o economico: nonostante tali aspetti concorrano alla definizione dello sfaccettato e articolato rapporto che lega i membri della casta al Sarovar, l'occupazione stabile di tale porzione dell'abitato da parte dell'unità endogamica risponde a considerazioni di carattere sociale che rimandano alle logiche che governano la struttura del sistema castale.

La conformazione urbana di Pushkar riflette e traduce, infatti, la suddivisione dei suoi abitanti in gruppi dotati di diverso e ineguale *status* e, sebbene nell'effettiva distribuzione delle unità endogamiche nel tessuto spaziale si ravvisino sovrapposizioni e condivisioni, la struttura dell'abitato e i suoi estremi, vale a dire il centro costituito dal lago e investito dalla massima sacralità e purezza e l'estrema periferia cittadina in parte confinante con il territorio del *janīgal*, massima espressione di impurità, confermano le proprie attribuzioni simboliche attraverso l'associazione con gruppi di *status* conforme. Lo spazio fisico, non diversamente da quello sociale, è qualitativamente disomogeneo e discontinuo, contemplando concentrazioni di sacralità e riproducendo al suo interno tutta la gamma di gradazioni comprese nell'intervallo descritto dalla coppia purezza-impurità. Il territorio riflette e rappresenta la segmentazione e la parcellizzazione del corpo sociale, confermandone e ribadendone il carattere gerarchico. Non solo la fruizione dell'abitato non è lasciata all'immediatezza e alla spontaneità, ma la precisa regolamentazione a cui è soggetta trova un preciso riscontro nella struttura sociale e nell'ideologia che la governa. Come suggerisce la letteratura antropologica di riferimento, lo spazio, quale che sia la conformazione particolare in cui si trova a essere circoscritto, si configura invariabilmente come una costruzione culturale, in grado di accogliere e di riflettere i sistemi di classificazione simbolica adottati dalle diverse società. Lungi dall'essere lasciato all'immediatezza e alla spontaneità, l'uso dello spazio è sempre socialmente regolamentato e culturalmente definito secondo logiche e strategie che trovano un preciso riscontro nei rapporti sociali. Esempi della «rispondenza tra classificazione e qualificazione degli spazi, regolamentazione del diritto di accesso a ciascuno di essi e stratificazione della società in classi, caste e ceti»<sup>11</sup> sono offerti a Pushkar dalla disciplina che regola la fruizione dei *ghāt*, dalla stabile associazione della popolazione brahmanica con lo spazio circostante il lago e dalla collocazione abitativa delle caste associate a mestieri di carattere artistico-performativo ai margini del tessuto urbano. Come noto, il villaggio indiano definisce un microcosmo

11. Archetti 2002, 67.

della società hindu, il cui eterogeneo insieme di relazioni sociali fra gruppi dotati di diverso *status* è rappresentato dalla disomogeneità e dalla densità simbolica dello spazio abitato e dalla logica che ne governa la fruizione. Il villaggio indiano è stato, pertanto, definito un «mosaic of social areas», la cui estensione traduce le divisioni gerarchiche in «the hierarchically differentiated segments of occupied village space».<sup>12</sup> La codificazione del sistema di corrispondenze su cui si fonda la trasposizione spaziale dell'ordine sociale è oggetto della riflessione contenuta tanto negli *Śilpaśāstra*, quanto nei *Purāṇa*, dalle cui indicazioni si evince come alle caste di intoccabili corrisponda il settore dell'insediamento orientato a sud, direzione che tutta la tradizione hindu riconosce come sfavorevole e pregna di cattivi auspici.<sup>13</sup> Meno unilaterale e, pertanto, oggetto di dibattito, è l'effettiva associazione fra intoccabilità ed esclusione dallo spazio del villaggio. Tuttavia, indipendentemente dalla concreta applicazione, nel corso della storia, del principio urbanistico e cosmologico che imporrebbe ai gruppi dotati del più basso *status* sociale di risiedere al di fuori dell'abitato, villaggio o città che sia, ai fini della presente riflessione è sufficiente rilevare l'esistenza di tale corrispondenza teorica. A Pushkar, le caste il cui attuale profilo professionale è esplicitamente associato all'esercizio di un'arte dal carattere performativo sono, come accennato, tre: i Kalbeliya, i Bhopa e i Nat. I Kalbeliya sono membri di una casta di incantatori di serpenti i quali rivendicano l'appartenenza al Nātha *sampradāya* in quanto discepoli di uno dei nove Nātha, Kanipav. Dotati di un ricco repertorio di canzoni e tradizionalmente molto apprezzati nella regione per le doti canore e compositive, i Kalbeliya sono oggi noti, tanto in India, quanto all'estero, per il loro stile di danza, assurto, lungo un processo di panatosi nel corso degli ultimi vent'anni, a loro tratto distintivo e a espressione peculiare del folklore *rājasthānī*. La consacrazione di quella che può, a tutti gli effetti, considerarsi una tradizione inventata si è compiuta nel 2010 con il riconoscimento da parte dell'Unesco della danza *kalbeliya* quale Intangibile Patrimonio Culturale dell'Umanità. I Bhopa,<sup>14</sup> invece, sono tradizionalmente considerati i sacerdoti di Pabujī, un eroe medievale *rājasthānī* deificato e adorato per la sua capacità di allontanare la malasorte.<sup>15</sup> Si ritiene che Pabujī, vissuto nel XIV secolo, fosse un Rajput appartenente al clan dei Rathore, e si individua nel villaggio di Kolu, nel Rajasthan occidentale, il luogo che gli diede i natali. La devozione nei suoi confronti è in tutto

12. Singh–Khan 1999, 22.

13. Levy 1997, 61.

14. Secondo alcuni autori, fra cui John Smith, la casta sarebbe quella dei Nayak e il termine *bhopa* indicherebbe non l'appartenenza castale, ma la specializzazione di cantori o bardi di alcuni dei suoi membri. Dalla lettura del testo di Rustom Bharucha 2003 si evince, invece, come molti preferiscano l'identificazione con la casta dei Bhil. In questa sede ci si atterrà, tuttavia, alla consuetudine ravvisata a Pushkar dove essi ricorrono al vocabolo *bhopa* per identificare se stessi e la propria casta.

15. Smith 1991.



il Rajasthan assai diffusa, soprattutto fra i membri della casta dei Raika/Rebari, di cui è la divinità tutelare. La figura di Pabujī costituisce uno degli esempi meglio documentati di eroe *rājpūt* locale impegnato nella protezione del bestiame e degli armenti fino al sacrificio della sua stessa vita.<sup>16</sup> Il termine *rājpūt* indica i clan di tradizione guerriera dell'India del nord, dotati di uno *status* alto fondato su un complesso di legittimazioni religiose, bardiche e genealogiche che ne attestano il ruolo di *go-brāhmaṇ-pratipālak*, protettori delle vacche e dei brahmani, i due elementi che incarnano la continuità del *dharmā*. Pabujī rappresenta non solo la massima e più piena espressione e applicazione della funzione religiosa e sociale inerente allo *status rājpūt*, ma è assimilabile al profilo del *bhomiya*,<sup>17</sup> colui che sacrifica la propria esistenza per le mucche e che, in ragione di ciò, è adorato dopo la morte.<sup>18</sup> Il racconto delle gesta di Pabujī è appannaggio dei Bhopa i quali in performance che occupano tutta una notte, dal tramonto all'alba, narrano le vicende che scandiscono l'esistenza dell'eroe deificato, con l'ausilio del loro caratteristico strumento musicale, il *rāvanhattā*, e di una lunga stoffa dipinta, la *par*, in cui trovano rappresentazione i circa 172 episodi in cui si articola il ciclo epico della divinità.<sup>19</sup> Due delle tre modalità previste dalla tradizione per il racconto della storia di Pabujī sono identificate dall'espressione *Pabujī kī par*, evidentemente mutuata dal nome di questo caratteristico manufatto. Mentre una delle due prevede interpreti solo maschili, l'altra prescrive la presenza della coppia costituita dal cantore/musicista, che accompagna l'intera esibizione con il suono del *rāvanhattā*, e da sua moglie. I due, secondo moduli fissi, si alternano nel canto attraverso cui vengono narrati gli episodi del ciclo epico dell'eroe deificato. La *par*, che rappresenta una sorta di «portable temple for the

16. Per un quadro storico e antropologico dei culti popolari *rājasthānī* di altre figure di eroi guerrieri *rājpūt* deificati si veda Fattori 2006.

17. La figura del *bhomiya*, identificata in Gujarat dal termine *pālīā* e dal vocabolo *māmā* nei distretti di Sirohi e di Jalor, trae la propria ragion d'essere dall'occorrenza storica di riscattare le mucche oggetto di furto e di contesa fra villaggi limitrofi. Poiché le modalità con cui venivano fatti pascolare gli armenti li rendevano sovente facile preda di banditi e bande di ladri, il *bhomiya*, e cioè il volontario, spesso un Rajput, pronto a ingaggiare battaglia pur di ricondurre il bestiame dai legittimi proprietari, e destinato nella lotta a perdere, inevitabilmente, la propria vita, è una figura assai comune e diffusa della devozione popolare del Rajasthan occidentale, che è quella porzione della regione totalmente dipendente dall'allevamento di mucche, capre, pecore e cammelli. Il culto dei *bhomiya* è a tutt'oggi molto vivo specialmente fra le popolazioni rurali e i gruppi nomadi e tribali che si rivolgono a tale figura divinizzata per sollecitarne l'intervento e l'aiuto in numerosi problemi attinenti l'ambito quotidiano, quali la protezione da malattie di vario genere, il suggerimento di cure adatte per promuovere la salute e la prosperità del bestiame, ecc.

18. Bharucha 2003, 106.

19. Oltre al testo di John Smith, per l'analisi del repertorio musicale e canoro dei Bhopa si consulti anche Neuman–Chaudhuri–Kothari 2006.

deity»,<sup>20</sup> costituisce il supporto e il controcanto visivo della componente canora dell'esibizione.

Infine, la casta dei Naṭ<sup>21</sup> è associata a un'espressione artistica altrettanto caratteristica e rappresentativa del repertorio folklorico della regione: i Naṭ sono, infatti, burattinai per trasmissione ereditaria. Tuttavia, al contrario dei Bhopa, rimasti, nel contesto di Pushkar, fedeli alla propria vocazione professionale, i Naṭ presenti *in loco*, nella pressoché totalità dei casi, non si dedicano all'esercizio della propria arte, preferendo, piuttosto, impiegarsi come musicisti e nella fattispecie suonatori di *dhhol*, strumento musicale a percussione tanto versatile da accompagnare numerose ed eterogenee occasioni sociali (matrimoni, processioni, cortei, spettacoli musicali, etc.).

Dal punto di vista della loro definizione legale i tre gruppi endogamici sono delle *Scheduled Caste*, tuttavia, pur appartenendo al medesimo raggruppamento, il loro *status* non è paritario: nella gerarchia descritta dalle tre caste i Bhopa si collocano in una posizione superiore tanto ai Kalbeliya, quanto ai Naṭ, mentre questi ultimi sono investiti del più basso riconoscimento sociale.

Kalbeliya, Bhopa e Naṭ hanno una chiara coscienza delle differenze di *status* che li separano e, pur nella generale cordialità a cui sono improntati i reciproci rapporti, non esitano a tradurre la gerarchia in cui sono iscritti nella prassi. Tuttavia agli occhi delle caste che non si collocano nel folto gruppo delle *Scheduled Caste*, la percezione delle gradazioni di *status* che dividono le tre comunità sfumano nell'appartenenza a un unico posizionamento all'interno della struttura castale e alla conseguente attribuzione di un condiviso e indifferenziato giudizio di impurità. Espressione palpabile dello *status* riconosciuto alle tre unità endogamiche dalla società hindu è la distribuzione abitativa dei loro membri all'interno dell'area cittadina di Pushkar. Come precedentemente accennato, secondo il tradizionale sistema di corrispondenze fra identità sociale e spaziale che organizza la struttura dell'abitato indiano, le caste riconducibili al *varṇa* degli *śūdra* troverebbero la propria collocazione nel

20. Smith 1991.

21. Il termine *naṭ* si applica a una vasta gamma di comunità professionalmente associate all'esercizio di un qualche tipo di forma teatrale o coreutica: l'ampio ambito di applicabilità di tale parola a gruppi eterogenei permette a ciascuno di essi di rivendicare per sé identità e *status* diversi. In relazione ai membri della casta dei Naṭ presenti a Pushkar, essi, in un chiaro tentativo di elevare il proprio *status*, circoscrivono la propria appartenenza castale definendosi Bhāt. Il vocabolo *bhāt* è generalmente usato per riferirsi a tutte le tipologie di genealogisti, indipendentemente dal grado di purezza rituale o dallo *status* castale loro riconosciuto. Anche in questo caso si tratta di una categoria occupazionale raramente circoscritta e passibile, quindi, di forme di sovrapposizione con altre identità castali. Poiché i Bhāt godono di un maggior *status* sociale rispetto ai Naṭ, il cui grado di impurità è molto elevato, questi ultimi, almeno per ciò che concerne la comunità di Pushkar, rivendicano sistematicamente la definizione di Bhāt per migliorare la propria posizione sociale. Secondo Snodgrass, la rivendicazione dell'identità di Bhāt è molto comune fra i Naṭ la cui professione è quella di burattinai. Snodgrass 1997, 12.

settore meridionale del tessuto urbano, mentre gli intoccabili dovrebbero disporre le proprie abitazioni al suo esterno. Si tenga presente come la struttura morfologica di villaggi e città, organizzata in base a criteri castali e riflesso dell'ordine gerarchico della società castale, di norma si esprime attraverso l'ordinata giustapposizione di ampi quartieri o colonie, *muhallā* o *bās*, stabilmente e univocamente associati a singole caste. All'interno di tale schema, come già spiegato, le unità endogamiche di *status* superiore sono collocate nell'area centrale, quelle a loro gerarchicamente inferiori, ma non suscettibili di un'attribuzione di impurità, nello spazio immediatamente limitrofo al nucleo dell'abitato, mentre nella periferia di quest'ultimo sono disposte le colonie abitate da caste "impure". Quanto scrive Nandita P. Sahai in relazione allo spazio urbano di Jodhpur nel XVIII secolo conferma la sua presoché inalterata validità nella realtà attuale di Pushkar «Such muhallas become highly integrated units because almost all the kinship and affinal relationships of an individual were confined to his muhalla and most of the members practised the same occupation».<sup>22</sup>

I tre insediamenti, *derā*, in cui è distribuita la stragrande maggioranza dei membri facenti capo alle caste dei Kalbeliya, dei Bhopa e dei Nat, si trovano, separati da distanze inferiori a un chilometro, nello spazio attualmente compreso fra il *melā ground*, una sorta di stadio che ospita la maggior parte delle manifestazioni che caratterizzano il Pushkar Melā o Camel Fair, e i binari che dalla stazione ferroviaria di Pushkar corrono verso nord e che collegano la località ad Ajmer. Attualmente, quindi, i tre agglomerati sono collocati nell'estrema periferia nord-occidentale dell'abitato. Tuttavia, fino alla recente costruzione della rete ferroviaria e il conseguente ampliamento della rete stradale, realizzatesi entrambi nel corso degli ultimi cinque anni, i tre accampamenti, privi di elettricità e acqua corrente, ricadevano di fatto in uno spazio esuberante il tessuto cittadino, un'area che, pur non essendo ancora tale, approssimava al *janġal*. Tale vocabolo designa un territorio caratterizzato dall'assenza di fenomeni di antropizzazione e, in quanto tale, collocato al di fuori dell'abitato. Il *janġal* si definisce appieno nella contrapposizione, tanto fisica, quanto morale, al villaggio: se quest'ultimo accoglie e permette lo sviluppo e il prospere di tutti i valori associati alla civiltà, il *janġal* riunisce tutto ciò che vi si oppone, costituendo la più compiuta espressione spaziale dell'inciviltà, della selvatichezza, della disumanità, della barbarie e della bestialità. Tali caratteristiche non definiscono unicamente il *janġal*, ma sono condivise dai suoi abitanti, conformemente al già espresso principio della massima permeabilità fra struttura spaziale e sociale. In Rajasthan il termine *janġal* è pertanto applicato a «any area that is not included in fixed and permanent settlements of villages or towns»,<sup>23</sup> ad ambienti popolati da

22. Sahai 2005, 533.

23. Rao-Casimir 2003, 187.

animali selvaggi, belve e fiere, da entità sovranaturali, quali i *bhūt*, caratterizzate da una marcata contiguità con l'ambito della morte, da comunità tribali e da tutta una serie di gruppi e attori sociali accumulati da una posizione di marginalità rispetto alla società castale e fatti oggetto di una stigmatizzazione negativa alimentata dalla percezione della loro impurità o inciviltà. La collocazione degli insediamenti *bhopa*, *kalbeliya* e *naṭ* nell'area oggi periferica di Pushkar, ma fino a pochi anni fa esuberante lo spazio cittadino, testimonia l'efficacia e la perdurante validità della definizione di «*hyphens*»<sup>24</sup> con cui Robert Deliège evoca il posizionamento fisico, sociale e morale degli intoccabili in seno alla società indiana. Deliège ricorda come essi vivano «on the fringes of society and act as intermediaries between human world and the “wilderness” which surrounds it»,<sup>25</sup> e siano considerati «people of “disorder”».<sup>26</sup>

La fondamentale e determinante interdipendenza che sussiste fra fatti sociali e spaziali è pienamente esplicitata dalla disposizione degli agglomerati in cui risiedono i membri delle tre *Scheduled Caste* in oggetto: collocazione in cui convergono marginalità fisica e sociale. La conformazione urbana di Pushkar testimonia, inoltre, come la stessa, chiara, consapevolezza, che guida la percezione dello *status* castale e del posizionamento all'interno della gerarchia, dei membri dotati del più alto e del più basso riconoscimento sociale, brahmani e caste di ex-intoccabili, si rifletta nell'abitato: laddove la presenza di *muballā* misti, abitati da membri appartenenti a due o più unità endogamiche di *status* intermedio, testimonia la percezione sfumata dell'ordinamento castale nelle posizioni centrali, l'omogenea composizione degli spazi abitati da brahmani, Kalbeliya, Bhopa e Nat, e la loro disposizione al centro e all'estrema periferia della cittadina è indice della sicura definizione posizionale di tali gruppi all'interno della gerarchia e della ancora acuta sensibilità che governa le identità castali collocate agli estremi della gerarchia. Il duplice corso tracciato dal *Nāṭyaśāstra* nel destino dell'arte teatrale e dei suoi interpreti continua a correre parallelo, senza accennare a voler colmare quella distanza fra la nobiltà delle forme artistiche e la miseria sociale a cui sono condannati i loro autori: eloquente dello scarto che separa lo *status* dell'arte da quello dei suoi interpreti per professione ereditaria è la legittimazione artistica e culturale tributata dall'Unesco alla danza *kalbeliya*, Intangibile Patrimonio Culturale dell'Umanità, e il contemporaneo risiedere dei suoi fautori e interpreti ai margini di quest'ultima.

24. Deliège 1992, 170.

25. Deliège 1993, 535.

26. Deliège 1992, 170.

## Riferimenti bibliografici

- Archetti 2002 = M. Archetti, *Lo spazio ritrovato. Antropologia della contemporaneità*, Meltemi, Roma 2002.
- Bharucha 2003 = R. Bharucha, *Rajasthan, an Oral History. Conversations with Komal Kothari*, Penguin, New Delhi 2003.
- Cohen 2008 = E. Cohen, *Explorations in Thai Tourism. Collected Case Studies*, Emerald Group Publishing Limited, Bingley 2008.
- Deliège 1992 = R. Deliège, *Replication and Consensus: Untouchability, Caste and Ideology in India*, «Man. New Series» 27 (1992), 155-173.
- Deliège 1993 = R. Deliège, *The Myths of Origin of the Indian Untouchables*, «Man. New Series» 28 (1993), 533-549.
- Fattori 2006 = M. Fattori, *I santi rājput del deserto del Rajasthan: pīr e guerrieri*, in D. Abenante, E. Giunchi (a c. di), *L'islam in Asia meridionale. Identità, interazioni e contaminazioni*, Franco Angeli, Milano 2006, 47-71.
- Ghosh 1950 = M. Ghosh (ed.), *The Nāṭyaśāstra. A Treatise on Hindu Dramaturgy and Histrionics*, The Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1950.
- Gladstone 2005 = D. L. Gladstone, *From Pilgrimage to Package Tour. Travel and Tourism in the Third World*, Routledge, New York 2005.
- Hottola 2005 = P. Hottola, *The Metaspatialities of Control Management in Tourism: Backpacking in India*, «Tourism Geographies» 7 (2005), 1-22.
- Jafari 2003 = J. Jafari (ed.), *Encyclopedia of Tourism*, Routledge, London–New York 2003.
- Joseph 2013 = C. A. Joseph, *Towards Community-Based Management of Water Resources. A Critical Ethnography of Lake and Groundwater Conservation in Pushkar, India*, in V. I. Grover, G. Krantzberg (eds.), *Water Co-Management*, CRC Press, Boca Raton 2013, 111-134.
- Levy 1997 = R. I. Levy, *The Power of Space in a Traditional Hindu City*, «International Journal of Hindu Studies» 1 (1997), 55-71.
- Ley 2000 = G. Ley, *Aristotle's Poetics, Bharatamuni's Natyasastra, and Zeami's Treatises. Theory as Discourse*, «Asian Theatre Journal» 17 (2000), 191-214.
- Lloyd 2003 = K. Lloyd, *Contesting Control in Transitional Vietnam. The Development and Regulation of Traveler Cafes in Hanoi and Ho Chi Minh City*,

- «Tourism Geographies» 5 (2003), 350-366.
- Neuman–Chaudhuri–Kothari 2006 = D. Neuman, S. Chaudhuri, K. Kothari, *Bards, Ballads and Boundaries. An Ethnographic Atlas of Music Traditions in West Rajasthan*, Seagull Books, Calcutta 2006.
- Rangacharya 2007 = A. Rangacharya (ed.), *The Nāṭyaśāstra. English Translation with Critical Notes*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi 2007.
- Rao–Casimir 2003 = A. Rao, M. J. Casimir (eds.), *Nomadism in South Asia*, Oxford University Press, New Delhi 2003.
- Sahai 2005 = N. P. Sahai, *Crafts in Eighteenth-Century Jodhpur: Questions of Class, Caste and Community*, «Journal of the Economic and Social History of the Orient» 48 (2005), 524-551.
- Sarda 2001 = H. B. Sarda, *Ajmer. Historical and Descriptive*, Books Treasure, Jodhpur 2001.
- Singh–Khan 1999 = J. P. Singh, M. Khan, *Hindu Cosmology and the Orientation and Segregation of Social Groups in Villages in Northwestern India*, «Geografiska Annaler» 81 (1999), 19-39.
- Smith 1991 = J. D. Smith, *The Epic of Pabuji. A Study, Transcription and Translation*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Snodgrass 1997 = J. G. Snodgrass, *Big Words, Little People. Cash and Ken in Modern Rajasthan*, PhD University of California, San Diego 1997.
- Westerhausen 2002 = K. Westerhausen, *Beyond the Beach. An Ethnography of Modern Travellers in Asia*, White Lotus, Bangkok 2002.
- Wilson–Richards 2008 = J. Wilson, G. Richards, *Suspending Reality: An Exploration of Enclaves and the Backpacker Experience*, «Current Issues in Tourism» 11 (2008), 187-202.

# Alcune considerazioni preliminari allo studio delle comunità indigene (*ādivāsī*) d'India oggi

Stefano Beggiora

## 1. *Una storia di marginalizzazione*

La realtà delle comunità indigene d'India costituisce, parallelamente al sistema delle caste e in estensione a esso, un universo sociale dalle caratteristiche a dir poco caleidoscopiche. Santal, Munda, Gond, Kondh, Oraon, Bhil, Kol, Warli per l'India Centro-Settentrionale; Toda, Kurumba, Kota per il Sud – e ancora Monpa, Khasi, Naga, Adi, Lepcha, Garo per il Nordest – sono in fin dei conti una minuscola rappresentanza, i cui nomi forse sono i più noti, di un insieme mastodontico di minoranze etniche che oggi il governo indiano classifica sulla base di macro-caratteristiche quali: cultura distintiva, generale arretratezza, relativo isolamento geografico e marginalizzazione. L'ultimo *Census of India* (2011), considerati anche gli aggiornamenti successivi su base regionale, arriva a catalogare addirittura 645 comunità differenti, contraddistinte da tratti culturali propri e parlanti lingue e dialetti diversi che nel loro complesso ammonterebbero all'8,6% della totale popolazione del Subcontinente, una misura che quindi supera oggi i cento milioni di unità (Ministry of Tribal Affairs 2013).

A dispetto del numero e del peso che probabilmente non fu trascurabile in passato negli equilibri sociali dell'India, la dimensione di queste comunità è oggi la risultanza di una lunga storia di costante emarginazione e di tentativi di dominio da parte di altri gruppi, tanto nel periodo coloniale, quanto dopo l'Indipendenza (Carrin-Jaffrelot 2002, 21-24). Ancor oggi, le minoranze che il governo indiano definisce 'tribù classificate' (*Scheduled Tribes*) sono sovente oggetto di marginalizzazione da parte di governi locali, politiche economiche e di sviluppo, organizzazioni non governative, e programmi di scolarizzazione. Il termine oggi largamente impiegato di *ādivāsī*, un neologismo che indica gli 'aborigeni' – termine convenzionale perché certo le radici di queste comunità si perdono nella notte dei tempi, laddove non sia addirittura dimostrabile l'opposto: ovvero che alcuni migrarono in epoca storica dall'esterno del Subcontinente indiano – non è che un modesto tentativo di nobilitare, di restituire dignità a una collettività rimasta sempre ai margini del sistema sociale indiano. In genere, tanto in India quanto al di fuori del Subcontinente, il prototipo – anche istituzionale – della comunità emarginata è da sempre

costituito dai gruppi *dalit*, gli ex intoccabili, che nel periodo gandhiano furono chiamati *harijan*, ‘figli di Dio’, oggi per il governo *Scheduled Castes*. Ma non tanto dai popoli indigeni, che ancora oggi sopravvivono a fatica nella giungla indiana o nelle remote vallate della catena himalayana. Per quanto i *dalit* e gli *ādivāsī* condividano largamente una storia di emarginazione, molte sono le differenze socio-culturali più lampanti: i *dalit* vivono tendenzialmente una simbiosi più profonda con la società castale e vantano tradizioni, visioni del mondo e pratiche religiose differenti dalle minoranze indigene. Essi sono relativamente più presenti nelle aree urbane (26,3%) rispetto alle cosiddette popolazioni tribali (10%) e sono stati politicamente più uniti, godendo di un relativo maggior successo in termini di emancipazione e sviluppo (Xaxa 2014, 36). Per questi e altri motivi che sarebbe riduttivo sintetizzare in questa sede, osserveremo che i *dalit* sembrerebbero aver attirato maggiormente l’attenzione di quegli studiosi che lavorano su temi dell’arretratezza, della disuguaglianza, sui diritti umani e lo sviluppo in India. Tale prospettiva si è spesso focalizzata sull’analisi delle dinamiche di inclusione ed esclusione sociale. La diffusa tendenza in ambito accademico a privilegiare lo studio della cultura sanscrita – quella che comunemente è intesa come la tradizione “alta” della società di casta hindu – e di converso la propensione a considerare i temi dell’emarginazione quasi esclusivamente attraverso la lente dell’esperienza *dalit*, hanno contribuito a rendere gli indigeni oggi “invisibili”, per parafrasare una definizione del celebre storico Ramachandra Guha (Guha 2007, 3305).

Il concetto che affondava le sue radici ancora negli scritti di René Lenoir (Borooah 2010, 31), poi ripreso e approfondito attraverso l’opera del premio Nobel Amartya Sen (Sen 2000), ovvero il tema dell’esclusione sociale, si sviluppa attraverso le politiche pubbliche in costante relazione col suo corrispondente, analogo e contrapposto, di «inclusione» sociale, nonché alla nozione di «crescita inclusiva» (Skoda–Nielsen–Fibiger 2013). Sen infatti evidenziò, nella sua autorevole opera, come soggetti sociali possano essere non solo sfavorevolmente marginalizzati, ma paradossalmente altrettanto sfavorevolmente inclusi, vale a dire accolti all’interno di un sistema al prezzo di termini e condizioni alquanto sconvenienti o discriminanti. D’altro canto la dinamica dell’esclusione sociale – egli aggiungeva – può intendersi in modo attivo o passivo: ma in entrambi i casi essa consta di tentativi deliberati da parte delle *élite* sociali o politiche di privare altre persone di opportunità. In altri casi questa può essere la risultanza di uno stillicidio, apparentemente banale, ma in realtà fenomeno alquanto sottile, di pratiche sociali che vanno viepiù incorporandosi in micro-equilibri locali di potere. Altresì risulterebbe di enorme importanza la comprensione della rete, spesso intricata, delle relazioni sociali e castali fra gruppi locali nell’analisi di temi di più ampio respiro come la povertà e la disuguaglianza. E tuttavia tutte queste idee raramente sono diventate strumenti reali per uno studio delle popolazioni indigene in India. Queste – fatta eccezione



per minuscole *élite* distribuite a macchia di leopardo nel Subcontinente – sono nella lor maggioranza diversificate in gruppi comunemente denominati *clusters*, o *small scale communities* – né più né meno che minoranze, quindi – che vivono sia in zone remote come abitanti della foresta, cacciatori e raccoglitori, coltivatori itineranti e agricoltori, oppure in precarie condizioni sociali nel triste contesto di nuovi insediamenti industriali o di baraccopoli sub-urbane. Quest’ultima è stata una tendenza che ha subito una forte accelerazione a seguito dei recenti processi di industrializzazione del paese, che ha a sua volta forzato nuove ondate migratorie.

## 2. *Problematiche del welfare e risveglio della coscienza ādivāsī*

Come sopra accennato, nei primi decenni dopo l’Indipendenza, il governo indiano, che aveva ereditato l’impostazione coloniale di razionalizzazione e computo delle popolazioni tribali, si impegnò nel formulare politiche di salvaguardia (la discussa politica Nehru–Elwin) per le minoranze etniche nel proprio ambiente d’origine. Tali politiche, cadenzate da immani operazioni di censimento e classificazione dei gruppi, si stemperarono in anni di tentennamento fra tendenze al protezionismo, all’isolazionismo, alla modernizzazione, alla delega locale, all’associazionismo, alle organizzazioni para-istituzionali, volontarie, non governative etc. Le politiche del *welfare* che culmineranno nella celebre *Mandal Commission* (1979), per quanto nobile e illuminato fosse il fine, finiranno nel mettere caste e minoranze in concorrenza fra loro nella corsa alle quote occupazionali o alle sovvenzioni. In altre parole, in ambito socio-politico, già dal secondo dopoguerra anche il paradosso della discriminazione positiva attraverso la neo-costruita categoria amministrativa di *Scheduled Tribes*, nonostante avesse avuto lo scopo di contribuire al benessere di questi popoli, ha viceversa sovente sortito l’effetto opposto. Sulla base dunque di uno stile di vita pre-industriale – che, solo in alcuni casi, fino a un passato recente poteva essere classificato come non sedentario – i popoli indigeni continuano oggi a essere marginalizzati perché considerati primitivi e arretrati. Allo stesso tempo però, attraverso un rigido e tendenzialmente mal applicato sistema delle *reservation quotas*, si sta consentendo l’emergere di una piccola *élite* indigena, fenomeno che inasprisce da un lato l’astio e l’amarrezza di coloro che fra gli ultimi ne sono stati arbitrariamente esclusi, mentre dall’altro fomenta il risentimento tra i segmenti più privilegiati della società che si vedono defraudati da altri di opportunità che arrogavano per sé (Moodie 2015).

A settant’anni quasi dall’Indipendenza, osserveremo che i popoli indigeni continuano ancora oggi a essere “soppesati” da altri, o peggio ancora: essi hanno cominciato a immaginare se stessi come marginali, secondo i termini indotti dal tanto sbandierato simulacro del modello evolutivo indiano. Un modello che vede

la modernità urbana, la sedentarietà, lo sviluppo industriale come definitivamente superiori allo stile di vita, che attraverso percorsi di scelta e adattamento, gli *ādivāsī* avevano sempre praticato e a cui oggi forse aspirerebbero se fosse data loro la possibilità di decidere. Tale presupposto ha definito tendenze politiche, come il *Vanbandhu Kalyān Yojanā* (VKY) nel governo del Gujarat, piano di sviluppo tribale, che oggi risulta potenzialmente implementabile a livello nazionale. Queste insistono presso le istituzioni e il Governo nel sottolineare che ancora oggi esistono, secondo una panoramica pan-indiana, dei *Particularly Vulnerable Tribal Groups* (PVTG) – che fino a poco tempo fa erano designati addirittura col poco lusinghiero epiteto di *Primitive Tribal Groups* – che sotto ogni evidenza si trovano in una condizione di arretratezza, condizione per cui l’attenzione da parte dello Stato e delle sue agenzie di sviluppo dovrebbe essere quantomeno scontata. In ultima analisi, analogamente a quanto avvenuto in sordina in epoca coloniale, anche la crescita economica dell’India ha instaurato – o meglio contribuito a sviluppare – un sistema in cui lo sfruttamento dei popoli indigeni e uno sviluppo industriale pagato al prezzo del trasferimento forzoso di molte comunità, nonché il depauperamento dei loro territori ancestrali e la spietata distruzione ambientale, altro non sono che degli effetti collaterali oggi apparentemente inevitabili.

Quasi un’onda di ritorno delle varie presunte “glocalizzazioni” del territorio indiano, numerosi sono viceversa stati i movimenti di resistenza indigena che da anni denunciano questa situazione: come il *Narmadā Bacāo Āndolan*, che ha mobilitato le masse per la salvaguardia del sacro fiume Narmada, contro la grande opera della diga Sardar Sarovar, collocata proprio nel cuore dello *Shulpanesvar Wildlife Sanctuary* (Baviskar 1997); oppure il *Vedanta Case* che ha visto le tribù opporsi alla famigerata fabbrica di bauxite che nel distretto di Kalahandi ha devastato i Ghat Orientali dell’Odisha fra le riserve naturali di Niyamgiri, Karlapat e l’*Elephant Reserve* di Kotgarh (Beggiora 2010; Sharachchandra–Menon 2014).

Tale “ricolloccamento” sociale, in un certo senso indotto dallo sviluppo industriale del paese, in alcuni casi è stato smascherato da attivisti per i diritti umani (Amnesty, Survival International, etc.) e condannato come una sorta di genocidio culturale (Padel 2008).<sup>1</sup>

Va altresì notato che comunque molti, anche fra gli stessi *ādivāsī* – in particolare i pochi che abbiano avuto un’istruzione formale e che attraverso percorsi diversi siano riusciti ad acquisire una posizione elitaria o comunque paragonabile alla *middle class* – sembrano essi stessi abbracciare spontaneamente tale ideale di modernità e sviluppo economico. In aperta antitesi a tale orientamento, e soprattutto in continuità con i movimenti locali di resistenza e di lotta indigena per i fondamentali diritti civili e umani, un po’ ovunque in India sta sorgendo un movimento di con-

1. Si veda anche Arundhati Roy (Roy 2012).

trotendenza politica, fortemente basato sull'identità tribale, tanto da poter parlare di una sorta di "risveglio" indigeno. Si pensi che addirittura movimenti socio-politici di quella che potremmo definire una "coscienza *ādivāsī*", ovvero una sorta di consapevolezza del peso culturale che storicamente questi gruppi hanno avuto nei rispettivi territori, hanno recentemente portato a una nuova rimodulazione amministrativa di tre stati indiani (Uttarakhand, Chhattisgarh, Jharkhand). Questo processo è stato indubbiamente influenzato dal movimento di resistenza maoista militante in cui alcuni gruppi si sono ritrovati infine introdotti, volontariamente o forzati dalle circostanze.

### 3. "Idillio" naxalita-tribale e altri conflitti

Il movimento dell'estrema sinistra indiana noto come *naxalite* – vogliamo ricordarlo in breve – risale alla famosa rivolta contadina che ebbe luogo nel 1967 nel centro rurale di Naksalbari nel distretto di Darjeeling (West Bengal). L'insurrezione fu guidata da leader comunisti successivamente espulsi dal CPI, il Partito Comunista Indiano (Marxista), nel 1969: fra questi in particolare Charu Mazumdar e Kanyu Sanyal. Più tardi, l'AICCCR (*All India Coordination Committee of Communist Revolutionaries*) diede origine al CPI-ML, ovvero il Partito Comunista Marxista-Leninista Indiano, guidato proprio da Charu Mazumdar al fine di continuare a combattere contro i sistemi di casta e della proprietà terriera attraverso una lotta armata priva di alcuna mediazione con il cosiddetto "stato borghese" (Ray 2011). Da quegli anni, gli obiettivi e le strategie del movimento sono per forza di cose notevolmente cambiati. Dopo la morte di Mazumdar infatti vi fu un periodo di frammentazione che tra il 1972 e il 1980 portò alla nascita del *People's War Group* (PWG), e successivamente, nel 1999-2000, del *Maoist Communist Centre* (MCC). Attualmente, nonostante una fase definita "fronte strategico unico contro la repressione di stato", caratterizzata dalla fusione dei due gruppi precedenti nel CPI-M (Maoista) nel settembre 2004, il movimento naxalita non presenta più sostanzialmente un carattere monolitico, ma si articola in una compagine di gruppi regionali, coordinati fra loro, che recentemente si sono dimostrati molto attivi e in grado di tenere sotto scacco le forze governative e le istituzioni (Ramana 2011, 8-11).

Dal momento che questi gruppi combattenti sono considerati terroristici dal governo indiano, e pertanto si tratta di organizzazioni la cui struttura rimane per forza di cose segreta, nonostante l'apertura al dialogo con diverse realtà sociali indiane, il reale coinvolgimento in essi di popolazione *ādivāsī* non è oggi quantificabile. C'è una certa letteratura in merito, su cui non pensiamo valga la pena di dilungarci in quanto più di matrice giornalistica o divulgativa piuttosto che scientifica o statistica, ma il dato non è verificabile, per quanto sia abbastanza palese che decenni

di lotta a difesa dei più umili, a fianco di coloro che hanno da sempre sofferto la totale mancanza delle istituzioni, vivendo nelle giungle, siano tutti fattori che hanno reso i territori indigeni una matrice di sostegno al movimento naxalita. Anche per quanto riguarda la nostra esperienza personale in particolare in Odisha, pur non potendo entrare in dettagli in questa sede, possiamo testimoniare che il simpatizzare apertamente, così come l'ostentazione di simboli espliciti, rivelava già in tempi non recentissimi la radicalizzazione di determinate idee in ambito *ādivāsī*. Ma non solo in esso o comunque non in termini esclusivi: in un contesto geopolitico che vedeva crescere a dismisura l'influenza della Cina, incombente lungo i confini indiani, in seguito ai rivolgimenti politici oltre il confine nepalese, il precedente primo ministro Singh ebbe modo di esprimere forte preoccupazione per il clima insurrezionalista nel cosiddetto *Red Corridor*. Infatti, per quanto i dati siano stati spesso contraddittori e assai variabili a seconda del periodo, agenzie governative e di stampa delineavano periodicamente il profilo dei cosiddetti distretti *naxal affected*, ovvero le amministrazioni in cui si registra un'attività intensa, traffico d'armi, attacchi, eccetera. Già nel 2006, Manmohan Singh in relazione al 'corridoio rosso' – che, principiando dai confini nepalesi settentrionali, attraversava tutto il Subcontinente, tagliando trasversalmente il Bihar, il Jharkhand, il West Bengal, l'Odisha, il Madhya e l'Andhra Pradesh, senza soluzione di continuità fino a lambire il Tamil Nadu a sud – definiva questo scenario come la più grande sfida dell'India nel prossimo futuro.<sup>2</sup>

Se ravvisiamo una fondamentale verità nel discorso di Singh, tutto sommato condiviso oggi da Narendra Modi pur sotto un approccio diverso, siamo altresì costretti a constatare due madornali errori nella politica di allora. Il primo riguarda il Maoismo: a nostro avviso tale ideale come fu percepito negli anni Sessanta culminò in quel momento. Oggi, come dicevamo, gli scenari politici e geopolitici sono cambiati; prima ancora che a seguito di una prospettiva ideologica sarebbe corretto accettare che attorno al movimento naxalita si sia coagulato il consenso di una caleidoscopica costellazione di realtà troppo a lungo dimenticate dallo Stato, che troppo a lungo sono state marginali o marginalizzate. C'è qualcos'altro dunque oltre al Maoismo. Il secondo errore della linea di Singh fu che evidentemente l'esternazione della consapevolezza del pericolo fece presupporre una linea di governo interventista negli Stati più lacerati dalla guerriglia, che di fatto non si verificò mai. Queste aspettative non soddisfatte dei governi regionali sfociarono in fenomeni di aberrazione sociale e derive di inaudita violenza: si veda ad esempio il caso del *Salwa Judum* in Chhattisgarh e della *Green Hunt* di cui ci siamo occupati altrove (Beggiora 2015, 163-174). In questa occasione, in breve, accadde che il governo del Chhat-

2. Cf. *Naxalism Biggest Challenge: PM*, «Hindustan Times (Archives)», April 13, 2006; *Naxalism Biggest Threat to Internal Security: Manmohan*, «The Hindu», May 24, 2010.

tisgarh nel 2009 armò delle milizie paramilitari (*Special Police Officers*–SPO) che affiancassero la polizia locale in una sorta di gigantesca operazione di rastrellamento dei villaggi e della giungla. In quest’occasione furono reclutati anche dei gruppi tribali (*Koya commandos*), spinti dunque paradossalmente a combattere contro altri gruppi indigeni e gli stessi naxaliti. Nonostante il supporto forse tardivo di reparti scelti dell’esercito, l’operazione si rivelò un disastro: oltre a essere il pretesto per il dilagare di episodi di brutalità e violenza ai danni della popolazione, diverse centinaia furono le vittime fra i belligeranti, con una certa maggioranza da parte governativa secondo le fonti ufficiali – cifra che continua a salire di anno in anno a causa della “risposta” maoista ancora non sopita. Ciò nonostante il fatto che la Corte Suprema dell’India, da Delhi, al termine di un processo passato alla storia come *Nandini Sundar Case* (dal nome del docente della Delhi University che raccolse la petizione per l’apertura di una commissione d’inchiesta) avesse nel 2011 condannato l’intero stato del Chhattisgarh per violazione dei diritti umani, coscrizione di milizie irregolari e arruolamento di minori.

In un paese di estrema complessità come l’India ci troviamo indubbiamente di fronte a posizioni che possono essere drasticamente antitetiche: governo centrale e governi locali; guida politica e magistratura, eccetera. Il risultato è che l’India sembra non riuscire ancora a svincolarsi dal vecchio scenario della persistente irrisolutezza, tentennando fra apprensione e distacco per gli scenari presi in considerazione, dove negazione e tutela dei diritti umani s’alternano senza soluzione di continuità, dove infine il proposito di salvaguardia delle culture di minoranza lascia spazio all’apatia nei confronti delle identità indigene, uno dei veri cardini delle politiche sociali contemporanee.

Sulla base di queste considerazioni, sarebbe giusto concludere che, indipendentemente dal fatto che alcuni gruppi tribali abbiano deciso d’unirsi alla causa maoista, o vi siano stati costretti – e così analogamente per le reclute paramilitari delle milizie di destra, o parimenti ancora per tutti coloro che cercano ancor oggi di mantenersi neutrali – le minoranze *ādivāsī* di molti stati indiani sono oggi di fatto schiacciate dal confronto fra istituzione e forze antagoniste. A questo proposito, sempre Ramachandra Guha ebbe modo di sottolineare che l’idillio naxaliti-*ādivāsī* consti comunque di una duplice tragedia per questi ultimi:

La prima tragedia consiste nel fatto che lo Stato abbia trattato i suoi cittadini *ādivāsī* con disprezzo e paternalismo. La seconda tragedia è che i loro presunti difensori, i loro presunti liberatori naxaliti, non sono in grado di offrire a essi alcuna soluzione che sia di lungo termine. (Guha 2007, 3305 *TdA*)

Alcuni docenti delle maggiori università indiane, che pur si definiscono apertamente di posizione marxista e che simpatizzano fino a un certo punto per la causa,

sono abbastanza inclini a considerare che l'inclusione delle minoranze indigene sia un mero processo di strumentalizzazione e che, in ogni caso, coloro che di nascita si collocano nelle tribù non raggiungano di norma mai ruoli decisionali o responsabilità di comando nei quadri del movimento naxalita. A nostro avviso questo non può essere provato per i motivi di cui sopra e, considerata la peculiarità della materia, non è un dato attualmente supportato da fonti, quindi in questo caso ci limitiamo a riferire ciò che abbiamo raccolto. Ma è proprio questo l'atteggiamento paternalistico a cui s'alludeva: in un ambiente forse troppo assorbito dalla correttezza formale del suo approccio teoretico e ideologico e contemporaneamente troppo lontano dalla pratica – ovvero dal dramma sociale che si vive quotidianamente nella giungla – proprio la rivendicazione dei diritti delle minoranze sembra implicitamente sottintendere che le comunità indigene siano incapaci di averne. In altre parole: può essere pure che queste siano strumentalizzate, ma si vorrebbe aprioristicamente negare loro la capacità di scelta di abbracciare consapevolmente una causa, un'ideologia e – anche fosse – una scelta di lotta. E pertanto non manca chi pone l'accento sull'asservimento di queste minoranze, sottolineando come i naxaliti-maoisti sarebbero volentieri inclini a impiegare la forza tribale né più né meno che come vite umane sacrificabili, *chair à canon*, al chiaro fine di creare un nuovo ordine politico attraverso la lotta armata (Jha 2012).

Passando dal conflitto maoista dell'India Centro-Orientale allo scenario del Nordest, pur essendo questa una regione con caratteristiche storiche e culturali profondamente diverse, osserveremo che è possibile delineare dinamiche analoghe. I cosiddetti stati della frontiera nord-orientale, detti *Seven Sisters* (Arunachal Pradesh, Assam, Meghalaya, Manipur, Mizoram, Nagaland e Tripura), separati dal resto del subcontinente dal confine del Bangladesh, hanno analogamente sofferto per decenni una condizione d'isolamento amministrativo dal resto dell'India, rimanendo sostanzialmente esclusi da una più generale pianificazione dello sviluppo in epoca post-Indipendenza. Però, anche qui, la varietà etnica della popolazione locale è forse uno degli aspetti più caratteristici del territorio: una compagine variegata di comunità indigene e tribali che sono state in grado di conservare la propria identità culturale e linguistica e che rappresentano la maggior parte di un quadro demografico così complesso che è talvolta difficile raccapezzarsi. Il panorama socio-culturale hindu – profondamente radicato nella parte peninsulare del Subcontinente – qui va viepiù sfumandosi con i costumi dei discendenti di coloro che, nel corso dei secoli, migrarono dalla Cina, dal Tibet, dalla Birmania, dalla Thailandia e dal Sud-Est asiatico. Questi gruppi, come accennavamo, non possono *tout court* essere definiti *ādivāsī*; in genere sono essi stessi a ricusare tale definizione – evidentemente percepita oggi come troppo sanscritica – prediligendo il meno elegante anglicismo di *tribes*, pur di differenziarsi dal contesto. È generalmente accettato che l'insieme di queste popolazioni – che tassonomie di tipo antropologico e lingui-

stico classificano nella macro-area dei parlanti tibeto-birmano e che la letteratura sanscrita chiamò *kirāta* – avevano occupato l'intera regione della pianura assamese e le estreme propaggini dell'Himalaya orientale. Da un lato, alcune comunità si stabilirono attorno alla valle del Brahmaputra; ad esempio i Bodo, i Garo, i Kachari, i Tripuri, gli Hajong, eccetera. D'altro canto, diverse comunità migrate da nord al fine di trovare una zona adatta per nuovi insediamenti si stabilirono nelle valli dell'Arunachal Pradesh che dal Bhutan degradano in direzione della Birmania (ad esempio i Tani, gli Adi, i Monpa, i Mishmi etc.) (Mibang–Behera 2007). Dovendo per forza di cose optare qui per una sintesi, ci limiteremo a osservare che tutta la regione fu storicamente soggetta a guerre tribali interne, laddove comunque il *background* indigeno si dimostrò sempre refrattario al dominio alieno, fosse esso inglese o dei precedenti regnanti Ahom. Per questo motivo oggi tutta la zona delle *Seven Sisters* ospita un certo numero di movimenti etnici separatisti, in relazione ad alcuni dei quali, dopo decenni di lotta, si parla oggi in termini di processo di pace, come per quanto riguarda i Bodo o i Naga del Nagaland. Tornando a quanto dicevamo più sopra, anche qui l'identità etnica e culturale delle minoranze indigene è stata spesso utilizzata per promuovere tali spinte centrifughe, indipendentiste o ancora separatiste.

È indubbio che l'attuale momento storico presenti uno scenario di forte complessità, connotato proprio dalla poliedrica molteplicità delle culture e delle popolazioni indigene. La dighe sulla Narmada, le acciaierie dell'Odisha, i movimenti di resistenza in Bihar, Jharkhand e Chhattisgarh, le continue agitazioni nel Nordest, il boicottaggio degli stabilimenti della Coca Cola a Plachimada nel Kerala, lo scandalo dei *tribal tour* alle Andamane, sono solo la punta di un iceberg, esempi emblematici di uno scenario complesso che sta facendo maturare un acceso dibattito in India sul tema della *indigeneity*, cioè sul significato e sul peso attribuibile alla «questione tribale» (Munshi 2015). Questa in conclusione non può avvenire senza una riconsiderazione delle passate e presenti violazioni dei diritti civili e umani delle minoranze, nonché una generale analisi – che deve però partire da una prospettiva *ādivāsī* – circa un'adeguata rappresentazione delle loro stesse comunità, non più emarginate nella cultura, nei media, nell'istruzione e nella politica.

#### 4. *Ādivāsī nella storia e nella letteratura indiana*

Ma il nostro interesse va ben oltre l'ambito del contemporaneo sviluppo economico del paese e delle sue trasformazioni sociali e politiche; ci pare dunque valga la pena spendere qualche parola – che per motivi di spazio non può che essere introduttiva – sulla dimensione fondamentale della religiosità, della cultura e delle relative rappresentazioni che ne fanno gli *ādivāsī*.



Vi è una tendenza generale diffusa tanto in India quanto fra gli studiosi del Sud-Asia a subordinare le pratiche demotiche e vernacolari dei popoli indigeni a favore di una cultura classico-letteraria alta, sanscritica, espressione sublimata di una prospettiva sul mondo appartenente alla dimensione acculturata delle superiori caste hindu. Ciò avrebbe anche senso nella misura in cui quest'ultima prospettiva non fosse intesa come normativa, precettistica o ancora paradigmatica dell'interesse del mondo indiano e delle sue espressioni culturali. Nella migliore delle ipotesi, le pratiche afferenti alla dimensione dei popoli tribali sono state interpretate come forme degenerate o decadute del sapere tradizionale hindu, e pertanto meno meritevoli di attenzione (Ghurye 1963). La conseguenza più logica di questo atteggiamento è stata la convinzione, maturata già in epoca moderna, che le pratiche *ādivāsī* dovrebbero essere incluse, scomposte e immediatamente rimosse attraverso processi di riforma ed epurazione, un progetto oggi condiviso tanto da molti moderati gandhiani, quanto da diversi sostenitori dell'*hindutva* che animano i partiti della coalizione della destra indiana. M. N. Srinivas nella sua ormai classica nozione di sanscritizzazione (Srinivas 1966) attribuiva anche agli indigeni un innato desiderio di abiura della loro tradizione, vivificato dall'ambizione di emulazione delle alte caste hindu, il che implicherebbe in effetti la rinegoziazione delle sfide dell'India di ieri e di oggi attraverso la negazione della loro identità, l'abbandono di pratiche tradizionali, nel tentativo di tuffarsi nel cosiddetto *mainstream*.

Tutto ciò è paradossale se si considera che veramente poco si conosce circa i rapporti tra comunità *ādivāsī* e non *ādivāsī* precedentemente all'epoca coloniale, tanto sotto la dominazione islamica, quanto in contesto hindu. Esistono alcuni sporadici riferimenti, per quanto noti, in relazione a conflitti e alleanze tra Rajput e i capi delle comunità indigene nell'India Occidentale: coalizioni consolidate poi sulla base di matrimoni fra gruppi diversi, nella misura in cui oggi si parla addirittura di "rajputizzazione" dei distretti a maggioranza tribale (Fattori 2012, 127-152).

Analoghi trattati vigevano nei regni della giungla in Odisha in epoca tardo medievale; di grande interesse in questo ambito sono gli studi più recenti dei colleghi dell'indologia tedesca. Sulla base di evidenze storiografico-letterarie s'è messa in luce, per sintetizzare anche qui un panorama parecchio composito, l'emergere nei distretti dell'interno di una varia realtà di regni in certa misura antitetici al centro brahmanico di Puri: qui la classe nobiliare dei *rāja* trovava valido sostegno – e spesso un efficace supporto nella creazione di una forza di controllo del territorio – nel consenso delle tribù. Per fare ciò la molteplicità delle *iṣṭadevatā* regali si sovrapponeva, attraverso un rapporto di identificazione e acculturazione, con le divinità tribali – spesso dee – che andavano ad arricchire il florido panorama *śākta* della regione (Schnepel 2014, 233-257; Pfeffer 2007).

Per fare un terzo esempio, addirittura ambigua sembrerebbe essere stata la relazione fra le comunità tribali e gli Ahom nel Nordest, che giungevano addirittura a



pagare un tributo ai villaggi pur di garantire la pace, anziché riscuotere le tasse (Beghiora 2014, 182). Il periodo Ahom (1228-1826) per molti storici e antropologi è particolarmente importante perché essi riuscirono a stabilire un sistema amministrativo capace di tenere insieme diversi gruppi etnici. Contemporaneamente, il patrocinio delle istituzioni religiose hindu favorì l'infiltrazione attraverso il regno di elementi brahmanici e in particolare *śākta*. Già da allora molti gruppi che s'erano dimostrati potenzialmente pericolosi o antitetici alle istituzioni erano stati frammentati e dispersi dai centri urbani verso le campagne o le zone marginali della foresta. Tale applicazione della nota pratica del *divide et impera* aveva agevolato già in passato processi di adattamento e integrazione fra gruppi sulla base di un reciproco riconoscimento di condizioni e funzioni all'interno della società (Bhagabati 2009, 2-16). Nel Nordest più che altrove infatti si trovano comunità tribali che vantano origini guerriere, parentela con gruppi *ksatriya*, o ancora una ripartizione simil-castale al loro interno. Ciò sembrerebbe suggerire che una certa continuità, o permeabilità, fra i concetti di tribù e di casta qui emerge più sensibilmente che altrove.

I tre esempi citati, in relazione a scenari etnico-locali d'estremo interesse, suggeriscono chiaramente quanto sia difficile stabilire un paradigma unico identificativo della dimensione socio-storica degli *ādivāsī* in India, ma sia continuamente necessario prendere in esame ogni singolo contesto regionale, quasi fosse uno studio di caso a sé. Non è quindi a nostro avviso più sostenibile il processo di sanscritizzazione inteso come una dinamica univoca e monolitica di assimilazione *dal basso* di ciò che sta *in alto*. E per quanto questo possa anche essersi verificato localmente nel tempo, è forse più onesto accettare che tutta la storia dell'India si sia costruita sulla base di influenze e prestiti culturali (e linguistici) reciproci fra i gruppi. All'interno del *milieu* multi-etnico del Subcontinente, le varietà locali delle tradizioni e delle pratiche rituali tribali sono poi state assorbite e in genere assimilate nelle forme vernacolari dell'induismo. Man mano che si sale in direzione dell'Himalaya, lo stesso vale per il buddhismo, le cui scuole, storicamente presenti nelle sue valli, hanno interpretato in termini dharmici l'ambiente culturale locale e la sua inculturazione. In questo scenario, l'ombra lunga che dalle vette più alte scende in direzione della foresta sembra sfumare il confine tra le varie tradizioni. Per quanto lo sguardo dell'osservatore occidentale sia abituato a procedere secondo "categorie", cosa in sé non errata, è pur tuttavia vero che sono ormai molteplici i luoghi d'India in cui questa secolare convivenza fra tradizioni religiose sembra indissolubilmente legarle fra loro, laddove figure specialistiche del rituale – come il brahmano, il *pūjārī*, il lama, l'oracolo e lo sciamano – si riconoscono l'un l'altro per autorità e carisma all'interno della loro comunità. Così realtà molto diverse spesso vivono in spazi circoscritti, talvolta negli stessi villaggi, in una pluralità di elementi difficili da scoprire altrove. Ed è in particolare presso i gruppi che oggi sono più marginali, più che presso lo sfavillante *skyline* delle moderne metropoli, che sembra ancora vivere

un senso di coesione, di continuità con antiche tradizioni, intorno ai punti nodali della complessa griglia della geografia sacra indiana.

E riavvolgendo ipoteticamente il tempo, andando indietro nei secoli della storia indiana, le fonti si fanno più sfuggenti, a causa della problematicità intrinseca della sua storiografia. Tuttavia in questo frangente è la letteratura che schiude un autentico scrigno d'informazioni di una certa complessità, di cui già abbiamo discusso altrove (Beggiora 2003, 20-26) e che per motivi di spazio ci limiteremo ad accennare per sommi capi. Śāvāra, Pauṇḍra, Pulinda, Barbara, Mleccha, Kol, Kirāta, Dāsa/Dāsyu e molti altri sono tutti nomi che, pur avendo un significato ben preciso, nella letteratura possono essere impiegati in modo intercambiabile per indicare alcune antiche tribù, popolazioni primitive o barbariche dei monti Vindhya o delle foreste. I primi riferimenti risalgono addirittura alla letteratura vedica, all'*Aitareya Brāhmaṇa*, passando per il *Viṣṇu Purāṇa* per arrivare al *kāvya* e alle letterature vernacolari, della fase formativa della hindi e della bengoli, in cui proprio la foresta e i suoi abitanti (*śāvāra*) diventano un *topos* della letteratura bhakta ed erotica medievale. In mezzo, l'epica del *Mahābhārata* e del *Rāmāyaṇa* ci riportano esplicitamente o allegoricamente la presenza di queste popolazioni (Elwin 1955, 11-16), nonché di eroi *ādivāsī*, che per il loro ruolo sono ormai ben noti. Si veda ad esempio: Ekalavya, arciere *niśāda*; Śramaṇā la *śavarī* (*śramaṇā śabari*), la vecchia che accoglie Rāma e Lakṣmaṇa nella foresta; Jaraṭha, il bhil che colpisce fatalmente Kṛṣṇa, etc. Viceversa sarebbe veramente interessante, non fosse che la cosa richiede un lavoro specifico alquanto impegnativo, evidenziare quali e quanti elementi di matrice propriamente tribale colorano le innumerevoli versioni locali e regionali dell'epica indiana (Singh 1993, VII-XII). Dunque in un *corpus* così vasto le funzioni a cui questi termini o personaggi sono legati è a dir poco immenso e varia a seconda del contesto e del registro di riferimento. Ecco dunque che i tribali sono, accanto ai *gaṇa* e ai *rākṣasa*, le schiere di Śiva – tribale è una delle forme di Śiva – oppure sono essi esseri della giungla che suscitano fascino e terrore, o ancora depositari del segreto di immagini divine, o ancora ci si ricorda di loro nel precetto d'osservanza dell'autorità brahmanica (Chattopadhyaya 1979). Ciò che ci pare quantomeno importante rimarcare è dunque l'importanza dell'elemento *ādivāsī*: denigrati o nobilitati che essi siano, sembrano comunque fare veramente parte del mondo indiano *ab origine*.

##### 5. Conclusioni: come ridefinire il concetto di “indigeneity”

In conclusione della nostra analisi, osserveremo come la vera svolta avviene col periodo britannico e l'introduzione del concetto di tribù, che era stato concepito per descrivere configurazioni sociali dell'Africa coloniale. Questa è una definizione sco-

moda oggi, in quanto ci riporta al primo senso latino del termine che contrapponeva la barbarie delle popolazioni pacificate da Roma alla civiltà dell'Impero. Anche se ben presto gli antropologi della scuola di Boas in America saranno critici sulle teorie evoluzioniste, molti studiosi europei e americani continueranno a vedere le tribù come fossili viventi di società più antiche. Parallelamente, già nella metà del XX secolo, in America cominciò a diffondersi un influente modello neo-evoluzionista secondo cui l'uomo si sarebbe evoluto dalle prime comunità di cacciatori-raccoglitori a tribù che non riconoscevano il diritto individuale sulla terra e i sistemi amministrativi statali (Wolf–Heidemann 2014). Da ciò l'idea ancor oggi diffusa che il tribalismo sia intrinsecamente incompatibile con la creazione di stati moderni, se non apertamente antitetico. Per quanto gli studi post-coloniali rimarchino la distanza del pensiero contemporaneo dalla nozione del buon selvaggio di Rousseau, è onesto accettare che nell'opinione pubblica – ancor oggi in India, spesso nella migliore delle ipotesi – l'idea del tribale come retaggio evolutivo è genericamente corroborata da una visione romantica di popoli che vivono in una sorta di paradiso pre-moderno.

Dunque, non appena antropologi e amministratori europei, che si formarono anche sugli studi africani, cominciarono a prendere servizio nell'India britannica, applicarono il termine “tribù” ad alcune delle popolazioni che incontrarono nel Subcontinente. Ma proprio mentre la scienza era impegnata nello sviluppo di tale terminologia rendendola fruibile come denominazione tecnica per un tipo di società, ecco che la doccia fredda del 1857 – che per l'India è la Prima Guerra d'Indipendenza mentre in Europa fu definita col termine sprezzante di *Mutiny* – forzava l'amministrazione coloniale a una grande opera di rivalutazione della popolazione indiana, che distinguesse i sudditi dai soggetti sociali potenzialmente pericolosi.<sup>3</sup> Agenti e *officers* britannici commissionarono o compilarono essi stessi una fitta letteratura di manualistica sociologica, che avrebbe dovuto aiutare a comprendere e monitorare tali soggetti, supportando il *Rāj* nella strategia del *divide et impera* (Guha 2015, 50-57). Ecco dunque che la prima antropologia dell'India, che è preziosa perché apre una finestra su di un mondo ormai già profondamente trasformato, va adeguatamente soppesata, perché asservita a quella missione e pesantemente condizionata dal filtro della mentalità dell'epoca. Ma è interessante notare che in età vittoriana l'etnografia dell'India sembra in un certo senso uguagliare e surclassare altre discipline, come la storia o l'archeologia, quale mezzo principe per l'esplorazione locale.

Così come dunque la catalogazione coloniale accresceva la propria importanza progredendo nell'età moderna, così anche il concetto “indigeno” di raggruppa-

3. Si consideri infatti che un gran numero di rivolte e movimenti di resistenza in epoca coloniale emersero proprio da un contesto tribale (Misra–Jayaprakasan 2012).

mento castale giunse ad assumere un significato rigido nel periodo imperiale, più di quanto non fosse in precedenza. Gli studiosi in India e in Occidente oggi sono fondamentalmente concordi nel considerare che i decennali censimenti e gli elenchi dei nomi delle caste trasformarono gradualmente una società in cui i rapporti fra gruppi erano articolati in maniera fluida, in uno Stato che oggi presenta rigidi confini interni (Jaffrelot 2003). Per quanto l'attenzione "scientifica" coloniale scrutinò con maggior scrupolo il sistema castale rispetto alle comunità *ādivāsī*, l'idea di tribù sviluppata allora ebbe un impatto duraturo sulla successiva prospettiva secondo cui gli studiosi, lo Stato, e la società in genere considerarono le popolazioni marginalizzate d'India.

Il tema della marginalizzazione, in epoca contemporanea radicalizzata, ma plausibilmente presente come abbiamo visto da supporti storiografici e letterari precedentemente all'epoca coloniale e probabilmente anche nell'antichità (Béteille 2006, 19; Thapar 2001, 1-16), è tuttavia un'arma a doppio taglio. Il successo del termine *ādivāsī* va radicalizzando fra le comunità indigene l'immagine di un "se stessi nativi" contrapposta al resto della cittadinanza indiana da intendersi come "colonizzatori", o discendenti dei medesimi: asiatici, *ārya*, islamici, europei che siano. In un'epoca in cui la destra radicale, ora al governo in India, ha espresso a più riprese la necessità di riscrivere la storia dell'India, è indubbio che temi che tocchino le origini della civiltà indiana e la questione identitaria sono di enorme importanza. Abbiamo visto, e non ci dilunghiamo su questo, come l'agone politico abbia letteralmente inquinato il dibattito scientifico in questi ultimi decenni in merito alle provate o presunte teorie della migrazione/autoctonia delle popolazioni *ārya* e al declino della civiltà vallinda. Gli esiti di questa diatriba hanno talvolta rasentato il revisionismo storico. E per quanto non abbia probabilmente più senso oggi una gara etnica fra comunità per stabilire *quanto a lungo* sia necessario abitare in un territorio per potersi fregiare del titolo di indigeno o nativo, appare chiaro quanto facile possa oggi essere manipolare questi stereotipi identitari per i sostenitori dell'*hindutva*. Secondo la prospettiva dell'estrema destra, nell'abbraccio di un medesimo *dharmā* si elidono le differenze fra hindu e tribali: concetto di per sé non del tutto errato, non fosse che quella formula veicola un induismo drasticamente riformato con l'inaccettabile tendenza al fondamentalismo.

Ma comunque si voglia vedere la faccenda, è onesto accettare che, per le sue implicazioni ideologiche, identitarie, culturali e – non ultimo per importanza – per quanto concerne la dinamica di sviluppo economico del paese, la questione tribale costituirà la futura grande sfida per l'India, per Modi oggi, così come per i governi futuri.

Un obiettivo interessante infine sarebbe il tentativo di discernere il modo in cui le popolazioni indigene possano oggi interagire, negoziare, contrastare le tendenze dell'India contemporanea, in virtù delle loro peculiari visioni del mondo. A questo

proposito è importante ricordare come David Hardiman sottolineò che i popoli indigeni sono essi stessi agenti di conservazione, di resistenza e di cambiamento, non soggetti passivi manipolabili dall'esterno e dipendenti dalla facoltà d'azione di terzi. È così importante ricordare che un concetto come la tradizione, così fondamentale in India, veicola sì l'idea di una conoscenza che è trasmessa attraverso il tempo, ma tale trasmissione non va intesa come un qualcosa di statico, quanto un continuo aggiustamento di prospettive attorno a un punto di fuga, che vive di esperienze, di creatività, in un equilibrio in cui la cultura vernacolare è sempre stata uno dei contrappesi (Hardiman 2007).

La convenzione Unesco per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, formulata il 17 ottobre 2003 ed entrata in vigore 20 aprile 2006, fu creata per essere uno strumento internazionale per promuovere il rispetto della diversità culturale e la creatività umana; la cosa ha avuto una serie di ricadute anche in India. Secondo le linee guida dell'Unesco, il patrimonio culturale immateriale, o intangibile, sarebbe tale in quanto fondato su un *corpus* di conoscenze e tradizioni trasmesse oralmente: in un paese dove soprattutto il sapere alto si è sempre tramandato attraverso l'insegnamento da maestro a discepolo – quasi bisbigliato dalle labbra del *guru* e percepito dall'orecchio del *cela* – è questa una definizione che indubbiamente tocca le corde del cuore dei più. La convenzione include di seguito forme espressive come il linguaggio, le arti, saperi tradizionali circa mestieri e artigianato, gestualità di valore religioso e sociale come riti e cerimonie, sistemi locali di conoscenza della natura e dell'universo circostante. Successivamente alla formulazione del 2003, la convenzione è stata ratificata da più di cinquanta paesi per lo più extra europei, tra i quali l'India; dunque in tutto il mondo massima priorità è stata attribuita alla raccolta e conservazione di questo patrimonio. E alla fine è proprio il concetto Unesco di immaterialità, congiuntamente al concetto antropologico di oralità (Goody 1986), che sta contribuendo in epoca contemporanea a sviluppare una prospettiva alternativa all'egemonia dello scritto, troppo a lungo riconosciuto nell'immaginario più comune d'Oriente e d'Occidente come l'unica tecnica di trasmissione della conoscenza attraverso una dinamica marginalizzante tutto ciò che non fosse appunto per lo meno codificato in una forma di scrittura. Di conseguenza possiamo affermare che il patrimonio culturale di società che per i motivi più disparati non impieghino sistemi di scrittura sia stato in genere trascurato a lungo. Anzi in passato il tema dell'oralità, pur con tutto il suo fascino, il mistero, la sua intrinseca fragilità e flessibilità, ma proprio perché implicitamente fondato sul non-impiego/non-conoscenza della scrittura è diventato una sorta di schema ideologico socio-culturale funzionale all'emarginazione di alcune società (Ong 1991). Le culture *ādivāsi* sono prevalentemente culture basate sull'oralità e sull'esercizio della memoria culturale. Ciò significa che localmente le vie di apprendimento dei valori e della conoscenza tradizionale rispondono a dinamiche sancite per via orale:

la parola, il canto, l'azione, il rito, eccetera. Senza bisogno di una scrittura, queste teorie indigene aprono una prospettiva sulla locale visione del mondo e sul suo complesso codice di significati. Queste che potremmo definire "teorie" *ādivāsī* implicano modalità spesso soggettive di percepire, comprendere, pensare ed elaborare, attraverso una specificità culturale radicata e tramandata a livello regionale. Nei villaggi d'India, tali sistemi di significato e trasmissione della conoscenza si basano su una sorta di *sentire* collettivo. Questo non è tanto basato sulle comuni facoltà sensoriali quali la vista, l'udito, il gusto, eccetera. Si tratta piuttosto di profonde suggestioni che solo nella loro forma esteriore sono comunicate attraverso tecniche visuali, acustiche, rappresentative, ma si tratta di idee e valori spesso antichissimi, trasmessi attraverso la sensualità. Il linguaggio diventa dunque una forma di discorso rituale, il corpo stesso si trasforma in strumento rituale, laddove musica e danza costituiscono trama e ordito della religiosità indigena. Il fenomeno della *trance*, che convenzionalmente definiremmo di tipo sciamanico – non solo passiva come mezzo d'empatia col sacro, ma anche attiva come *modus* d'interazione con la divinità e col mondo sottile –, è una facoltà che sembra ormai perduta nel mondo moderno, ma di cui i *pūjārī* tribali continuano a custodire il segreto. Metanarrative di mondi multipli, cosmogonie parallele, che costituiscono la spina dorsale del folklore locale, affiancate da cerimonie di guarigione e fenomeni oracolari sono chiaramente manifestazioni della cultura *ādivāsī* e della sua influenza nel Subcontinente.

## Riferimenti bibliografici

- Baviskar 1997 = Amita Baviskar, *Tribal Politics and Discourses of Environmentalism*, «Contributions to Indian Sociology» 31, 2 (1997), 195-233.
- Beggiora 2003 = Stefano Beggiora, *Sonum: spiriti della giungla. Lo sciamanismo delle tribù Saora dell'Orissa*, Franco Angeli, Milano 2003.
- Beggiora 2010 = Stefano Beggiora, *Sacrifici umani e guerriglia nell'India britannica. Dal genocidio in nome della civiltà alla civiltà come genocidio*, Itinera Progetti, Bassano del Grappa 2010.
- Beggiora 2014 = Stefano Beggiora, *Ethnicity and Nationalism on the Northeastern Frontier. New Scenarios and Alternative Future for the China-India Disputed Border*, «Annali di Ca' Foscari» 50, 1, 42 (2014), 173-189.
- Beggiora 2015 = Stefano Beggiora, *The End of Time in Adivasi Traditions or the Time of the End for Adivasi Traditions?*, «Anglistica AION. An Interdisciplinary Journal» 19 (2015), 163-174.
- Béteille 2006 = André Béteille, *What Should We Mean by "Indigenous People"?*, in Bengt G. Karlsson, Tanka B. Subba (eds.), *Indigeneity in India*, Kegan Paul, London–New York 2006, 19-31.
- Bhagabati 2009 = Annada C. Bhagabati, *Transformational Process in Northeast India: The XIV Verrier Elwin Endowment Lectures*, «The Nehru Journal» 7, 1 (2009), 2-16.
- Borooah 2010 = Vani K. Borooah, *Social Exclusion and Jobs Reservation in India*, «Economic and Political Weekly» 45, 52 (2010), 31-35.
- Carrin–Jaffrelot 2002 = Marine Carrin, Christophe Jaffrelot (eds.), *Tribus et basses castes. Résistance et autonomie dans la société indienne*, Collection Puruṣārtha, Paris 2002.
- Chattopadhyaya 1979 = Sudhakar Chattopadhyaya, *Ethnic Elements in Ancient Hinduism*, Sanskrit College, Calcutta 1979.
- Elwin 1955 = Verrier Elwin, *The Religion of an Indian Tribe*, Oxford University Press, Bombay 1955.
- Fattori 2012 = Marco Fattori, *The Bhil and the Rajput Kingdoms of Southern Rajasthan*, in Sanjukta Das Gupta, Raj Sekhar Basu (eds.), *Narratives from the Margins. Aspects of Adivasi History in India*, Primus Books, New Delhi 2012, 127-152.



- Ghurye 1963 = Govind S. Ghurye, *The Scheduled Tribes*, Popular Prakashan, Bombay 1963.
- Goody 1986 = Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Guha 2007 = Ramachandra Guha, *Adivasis, Naxalites and Indian Democracy*, «Economic and Political Weekly» 42, 32 (2007), 3305-3312.
- Guha 2015 = Sumit Guha, *State, Tribes, Castes: A Historical Re-exploration in Comparative Perspective*, «Economic and Political Weekly» 50, 46-47 (2015), 50-57.
- Hardiman 2007 = David Hardiman, *Histories for the Subordinated*, Seagull, London 2007.
- Jaffrelot 2003 = Cristophe Jaffrelot, *For a Theory of Nationalism*, «Research in Question» 10 (2003), 1-51.
- Jha 2012 = Aditya M. Jha, *Ramachandra Guha Outlines Adivasi Dilemma*, «Sunday Guardian» (23 September 2012).
- Mibang–Behera 2007 = Tamo Mibang, M. Charan Behera (eds.), *Tribal Studies. Emerging Frontiers of Knowledge*, Mittal Publications, New Delhi 2007.
- Ministry of Tribal Affairs 2013 = *Statistical Profile of Scheduled Tribes in India*, Government of India (Ministry of Tribal Affairs), New Delhi 2013.
- Misra–Jayaprakasan 2012 = Kamal K. Misra, G. Jayaprakasan (eds.), *Tribal Movements in India*, Manohar, New Delhi 2012.
- Moodie 2015 = Megan Moodie, *We Were Adivasis: Aspiration in an Indian Scheduled Tribe*, University of Chicago Press, Chicago 2015.
- Munshi 2015 = Indra Munshi, *The Adivasi Question. Issues of Land, Forest and Livelihood* (2012), Orient Blackswan, New Delhi 2015.
- Ong 1991 = Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Routledge, London–New York 1991.
- Padel 2008 = Felix Padel, *Cultural Genocide. The Real Impact of Development-Induced Displacement*, in Hari M. Mathur (ed.), *India Social Development Report 2008. Development and Displacement*, Oxford University Press, New Delhi 2008, 103-115.
- Pfeffer 2007 = Georg Pfeffer, *Periphery and Centre. Studies in Orissan History, Religion and Anthropology*, Manohar, New Delhi 2007.
- Ramana 2011 = Palepu V. Ramana, *Measure to Deal with Left Wing Extremism/Naxalism*, Institute for Defence Studies and Analyses (Pentagon Security International), New Delhi 2011.
- Ray 2011 = Rabindra Ray, *The Naxalites and Their Ideology* (1988), Oxford University Press, New Delhi 2011.
- Roy 2012 = Arundhati Roy, *In marcia con i ribelli*, Guanda, Parma 2012.
- Schnepel 2014 = Burkhard Schnepel, *Contact Zone: Ethnohistorical Notes on the*



- Relationship Between Kings and Tribes in Middle India*, «Asian Ethnology» 73, 1-2 (2014), 233-257.
- Sen 2000 = Amartya Sen, *Social Exclusion. Concept, Application, and Scrutiny*, Asian Development Bank, Manila 2000.
- Sharachchandra–Menon 2014 = Lele Sharachchandra, Ajit Menon (eds.), *Democratizing Forest Governance in India*, Oxford University Press, New Delhi 2014.
- Singh 1993 = Suresh K. Singh, *The Mahabharata in the Tribal and Folk Traditions of India*, Indian Institute of Advanced Studies, Shimla 1993.
- Skoda–Nielsen–Fibiger 2013 = Uwe Skoda, Kenneth B. Nielsen, Marianne Q. Fibiger (eds.), *Social Exclusion and Inclusion in Contemporary India and Beyond. Structures, Agents, and Practices*, Anthem Press, London 2013.
- Srinivas 1966 = Mysore N. Srinivas, *Social Change in Modern India*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1966.
- Thapar 2001 = Romila Thapar, *Perceiving the Forest: Early India*, «Studies in History» 17 (2001), 1-16.
- Wolf–Heidemann 2014 = Richard K. Wolf, Frank Heidemann, *Indigeneity, Performance, and the State in South Asia and Beyond*, «Asian Ethnology» 73, 1-2 (2014), 1-18.
- Xaxa 2014 = Ministry of Tribal Affairs, *Report of the High Level Committee on Socio-Economic, Health and Educational Status of Tribal Communities in India* (Xaxa Commission, May 2014), Government of India, New Delhi 2014.



*Studi sul Tibet*



# La Preghiera di Mahāmudrā del Terzo Karma pa Rang byung rdo rje

Carla Gianotti

*Mahāmudrā è Grande beatitudine, inalterabile.  
Non dipendendo da una causa, il risultato è al di là dell'intelletto.  
Mahāmudrā è il risultato perfetto.  
Convenzionalmente, è indicata quale lo scopo del Sentiero.*  
Saraha.<sup>1</sup>

## Introduzione

Nell'immensa mole di testi della tradizione buddhista tibetana dedicati all'insegnamento di Mahāmudrā (tib. Phyang rgya chen po, 'Grande Mudrā')<sup>2</sup> relativo alla natura della mente, un posto di assoluta preminenza è occupato dalla *Preghiera di aspirazione di Mahāmudrā, il significato definitivo* (*Nges don phyang rgya chen po'i smon lam*), composta da Rang byung rdo rje (1284-1339),<sup>3</sup> Terzo Karma pa<sup>4</sup> del

1. Saraha 1997, 100. Il Mahāsiddha Saraha è particolarmente venerato all'interno del ramo Karma bka' bryud della scuola buddhista tibetana dei bKa' bryud pa, dove i Karma pa (cf. *infra*, n. 4) sono considerati gli eredi della tradizione di Saraha e dove il III Karma pa Rang byung rdo rje, in particolare, viene riguardato quale manifestazione di Saraha stesso, dal quale avrebbe ricevuto insegnamenti diretti attraverso il sogno e la visione. Cf. Schaeffer 2005, 41-42; Adamantine Songs 2014, 16-18.

2. Per una vera e propria *summa* enciclopedica della dimensione sia teoretica che pratica degli insegnamenti di Mahāmudrā derivati dai Mahāsiddha (Grandi *siddha*) dell'India buddhista e dai discepoli tibetani di quelli vd. Namgyal 1993. Sulle istruzioni di Mahāmudrā nella scuola bKa' bryud vd. Gampopa 2008; Gampopa 2011; Mahāmudrā 2011a; Mahāmudrā 2011b; Mahāmudrā 2014.

3. Sulla figura del III Karma pa e sulla sua intensa attività sia religiosa che politica vd. Roerich 1979, 487-493; Thinley 1980, 55-58; in particolare, sulle due missioni religiose compiute in Cina vd. Petech 1990, 86-87; Richardson 1958, 145-147. Circa le numerose biografie e agiografie tibetane relative a Rang byung rdo rje vd.: bLo bzang 1988-1989, 219-221; bKra shis 1989, 237-238; Nor brang 2006, 639-643; Mi nyag 1996-2000, 102-105; 'Jigs bral 1996, 219-221; Khu byug 2004, 210-211.

4. Il termine Karma pa (abbr. di *Karma phrin las pa*, 'Colui [che diffonde] l'Attività illuminata [dei Buddha]') è titolo attribuito ai detentori di un lignaggio di primo piano del ramo Karma bka' bryud della scuola dei bKa' bryud pa del buddhismo tibetano, un lignaggio istituito, nella sede del monastero di mTshur pu nel Tibet centrale, da dPal Chos gyi grags pa, noto come Dus gsum mkhyen pa (1110-1193), eminente discepolo di Gampopa (sGam po pa, 1079-1153), discepolo a sua volta di Milarepa (Mi la ras pa, 1040-1123 oppure 1052-1135). Riguardato dalla posteriore tradizione religiosa quale Primo Karma pa, Dus sum mkhyen pa venne a instaurare il primo lignaggio spirituale del buddhismo tibetano designato in base a reincarnazioni e inaugurando in tal modo una peculiare tradizione di successione tibetana che informerà da lì in poi le più alte cariche religiose del Paese delle Nevi lungo

ramo Kar ma bka' brgyud della scuola tibetana dei bKa' brgyud pa. La grandissima popolarità e i numerosi commentari che la *Pregghiera di Mahāmudrā* – così come viene comunemente chiamata – ha conosciuto attraverso i secoli e sino a tutt'oggi, all'interno del buddhismo tibetano nel suo complesso e della scuola bKa' brgyud in particolare, sono da attribuirsi alla profondità del suo insegnamento trasmesso con limpida chiarezza e straordinaria essenzialità poetica.<sup>5</sup>

La traduzione della *Pregghiera di Mahāmudrā* del III Karma pa Rang byung rdo rje viene qui condotta unitamente alla versione del *sa bcad*, una sorta di prospetto sinottico del testo stesso,<sup>6</sup> compilato nel XIX sec. da Kar ma nges don bstan rgyas, il Prezioso eremita di sMan sdong.<sup>7</sup>

l'intero corso della sua storia. Sull'origine del lignaggio dei Karma pa e sui suoi successivi sviluppi vd.: Roerich 1979, 519 ss.; Richardson 1959, 139-164; Thinley 1980, 27-30. Il lignaggio dei Karma pa è continuato ininterrotto sino a tutt'oggi con l'attuale XVII Karma pa, la cui identità risulta però ancora controversa.

5. Al III Karma pa sono attribuiti una immensa quantità di volumi che vanno da testi di filosofia e pratiche esoteriche a opere di astrologia, medicina e fisiologia tantrica, oltre a commentari, biografie e testi poetici (soprattutto *dohā*). La *Pregghiera di Mahāmudrā* assieme al *Zab mo nang don* (Il Profondo significato intrinseco) sono, tra i testi di Rang byung rdo rje, quelli più conosciuti e studiati.

6. Per *sa bcad* (lett. 'ordine', 'disposizione [di un testo]') si intende lo schema analitico di un'opera di assoluto rilievo della letteratura religiosa tibetana, strutturato in una serie di sezioni e sotto-sezioni a incastro numericamente progressivo, e composto da un autore solitamente noto e differente dall'autore del testo cui lo schema si riferisce. Distinto dal *dkar chag* o 'indice', il *sa bcad* si presenta dunque quale una suddivisione sinottica di un testo classico buddhista, così come questo viene compreso dall'autore del *sa bcad* stesso.

7. Kar ma nges don bstan rgyas, discepolo del XV Karma pa (1871-1922), fu un noto praticante di meditazione del XIX sec. vissuto in ritiro per la maggior parte della sua esistenza, divenendo perciò noto quale sMan sdong mtsham pa rin po che, il Prezioso eremita di sMan sdong. Particolarmente conosciuto per essersi dedicato all'insegnamento del Dharma a un uditorio di laici per lo più illetterati come i nomadi tibetani attraverso un'esposizione semplice e piana, e mosso dall'unico intento di rendere accessibile la Dottrina a un vasto pubblico, sMan sdong mtsham pa rin po che ci ha lasciato numerosi testi pubblicati di recente in diversi volumi (cf. Hermit of Mandong 2009, V-VII). Il *sa bcad* relativo alla *Pregghiera di Mahāmudrā* del III Karma pa appartiene all'attività di divulgatore compassionevole che segna tutta la sua esistenza.

## Traduzione<sup>8</sup>

Il *sa bcad* della *Preghiera di aspirazione di Mahāmudrā*, parola del venerabile Rang byung rdo rje, uno schema in margine [al testo] facile da tenere a mente, per una nuova comprensione<sup>9</sup> [del testo stesso].

*Il Sa bcad della preghiera di aspirazione di Mahāmudrā*, composto ai piedi di Rang byung [rdo rje], il ‘Potente tra i Vittoriosi’<sup>10</sup> e [qui] disposto quale [elemento] accessorio [al testo] e di facile comprensione, è seguito dal[la parte del] testo principale [stesso], cui esso si riferisce.

I.

Dapprima, al fine di praticare senza [incontrare] circostanze avverse, si rivolgono preghiere di aspirazione agli esseri superiori, quali oggetto particolare [di devozione].

8. Le presenti versioni del *sa bcad* e della *Preghiera di Mahāmudrā* sono state condotte, rispettivamente, sui testi tibetani seguenti: Rang byung rdo rje 2004; Rang byung rdo rje 2006.

9. Lett. ‘una nuova [comprensione da parte della] mente razionale’ (tib. *blo gsar*).

10. Tib. *rGyal ba'i dbang po*. Per lo più abbreviato in *rGyal dbang*, è questo l'epiteto di cui sono insigniti i Karma pa (tib. *rGyal dbang karma pa*).

*La preghiera di aspirazione di Mahāmudrā, il significato  
definitivo, composta dal venerabile Rang byung rdo rje*

*Namo Guru.*

I

Lama<sup>11</sup> e divinità degli *yi dam maṅḍala*,<sup>12</sup>  
Vittoriosi dei tre tempi e delle dieci direzioni insieme con la vostra discendenza,  
guardate a me con amore e accordatemi la vostra benedizione,  
ché le mie preghiere di aspirazione<sup>13</sup> siano perfettamente esaudite.

II.

La preghiera vera e propria [presenta] due [parti]: una generale e una specifica.

II.A.

Prima, [la parte] generale: la [preghiera di] dedica di virtù per la completa illuminazione.

2

Possa la corrente dei fiumi delle virtù accumulate, non contaminate dalle tre sfere<sup>14</sup>  
e generata dalle montagne innevate di pensieri e atti<sup>15</sup> completamente puri

11. Il termine ‘Lama’ (tib. *bla ma*, scr. *guru*), nonostante venga generalmente impiegato per indicare un insegnante spirituale di sesso maschile, è in realtà un sostantivo privo di connotazioni di genere, il quale può essere correttamente adoperato per indicare maestri oppure maestre di Dharma.

12. ‘Divinità degli *yi dam maṅḍala*’ è espressione frequente per designare l’insieme delle divinità che costituiscono i *maṅḍala* dei diversi *yi dam* (scr. *iṣṭadevatā*), o ‘divinità di meditazione’ praticate dagli adepti.

13. Tib. *smon lam*. Il termine, dalla forte valenza etica, vale a nominare sia una ‘aspirazione’ di cose positive, sia una ‘preghiera di aspirazione’, come in questo caso.

14. La triplice sfera (tib. *’khor gsum*) si riferisce qui alle tre componenti di un’azione secondo la prospettiva buddhista della percezione: fattore dell’azione, azione e oggetto dell’azione. Solamente gli atti di corpo, parola e mente compiuti con motivazione assolutamente pura possono considerarsi non contaminati dal legame con i tre elementi dell’azione sopra elencati.

15. Tib. *sbyor ba*, lett. ‘applicazione’, ‘pratica’.



di me stesso e tutti gli infiniti esseri,  
confluire nell’oceano dei quattro *kāya*<sup>16</sup> dei Vittoriosi.

II.B.

Seconda, [la parte] specifica, [che presenta a sua volta] la suddivisione della [preghiera di] aspirazione in cinque [parti].

II.B.1.

L’aspirazione all’accumulo di supporti profondi<sup>17</sup> del Sentiero.

II.B.2.

L’aspirazione alla *prajñā*<sup>18</sup> che comprende il Sentiero.

II.B.3.

L’aspirazione al Sentiero privo di errori.

II.B.4.

L’aspirazione alla pratica esente da errori di tale Sentiero.

II.B.5.

L’aspirazione al risultato che porta a compimento il Sentiero.

La prima [parte, presenta a sua volta] due [parti]: [una] ordinaria e [una] non-ordinaria.

II.B.1.a.

Prima: [la parte] ordinaria.

3

Per tutto il tempo in cui questo non sia ottenuto,  
e per ogni dove, di nascita in nascita, nella successione di vite [a venire],  
possano le parole ‘azioni cattive’<sup>19</sup> e ‘sofferenza’ non essere mai più neppure udite,  
e possiamo noi esultare dell’oceano glorioso di felicità e virtù.

16. Tib. *sku bzhi*, lett. ‘corpo’, ‘forma’, ovvero la dimensione di un essere illuminato, il cui numero e composizione varia a seconda della scuola buddhista di appartenenza. I quattro *kāya* dei Buddha – *dharmakāya* (tib. *chos kyi sku*), *sambhogakāya* (tib. *longs spyod rdzogs pa’i sku*), *nirmānakāya* (tib. *sprul pa’i sku*) e *svabhāvikakāya* (tib. *ngo bo nyid kyi sku*) – sono qui assimilati a un oceano a immagine della loro vastità e profondità.

17. Lett. ‘supporti penetranti’ (tib. *rten phug*).

18. Tib. *shes rab*.

19. Tib. *sdig [pa]*.

II.B.1.b.

Seconda: [la parte] non-ordinaria.

4

Possa io ottenere le supreme ‘libertà e acquisizioni’;<sup>20</sup> avere fede, zelo, saggezza; affidarmi a una guida spirituale eccellente; ottenere la quintessenza<sup>21</sup> degli insegnamenti;

praticarli correttamente e senza ostacolo [alcuno].

[Possa io] dedicarmi<sup>22</sup> in tal modo al santo Dharma in tutte le vite a venire.

II.B.2.

Seconda [parte]: l’aspirazione alla *prajñā* che comprende il Sentiero.

5

Ascoltare<sup>23</sup> le scritture e la logica libera dall’oscurazione dell’ignoranza.

Contemplare le istruzioni dirette<sup>24</sup> vince le tenebre del dubbio.

La luce della meditazione illumina la vera natura,<sup>25</sup> così com’è.

Possa lo splendore<sup>26</sup> delle tre saggezze<sup>27</sup> accrescersi [ancora e ancora].

20. Tib. *dal ’byor*, abbr. di *dal ba bryad ’byor ba bcu* (‘otto libertà [e] ‘dieci acquisizioni’). Esse rappresentano le diciotto condizioni, particolarmente difficili da ottenere, le quali valgono a qualificare una rinascita umana pienamente qualificata al fine del raggiungimento dell’illuminazione.

21. Tib. *bcud*. Tale termine presenta una duplice connotazione, indicando da un lato l’essenza vitale di qualche cosa o ‘quintessenza’ e, dall’altro, la particolare ‘vitalità’ o ‘potenza’ insita in quella.

22. Il verbo tibetano corrispondente (*spyod pa*), che si riferisce al ‘seguire’ una condotta oppure al ‘dedicarsi’ a una pratica spirituale – come in questo caso – sottolinea soprattutto la continuità dell’azione intrapresa.

23. L’atto dell’‘ascoltare’ (tib. *thos pa*) è il primo termine di una sequenza di tre azioni – assieme a ‘contemplare’ (tib. *bsam pa*) e ‘meditare’ (tib. *sgom pa*) che troviamo rispettivamente nel secondo e terzo verso della strofe – una sequenza capace di condurre fino all’effettivo conseguimento di quanto appreso.

24. Tib. *man ngag*, scr. *upadesā*. Le ‘istruzioni dirette’ sono un particolare tipo di ‘istruzioni orali’ (*gdams ngag*) qualificate come superiori, dacché contengono la quintessenza dell’esperienza personale del maestro. Solitamente concise e di carattere segreto, esse vengono trasmesse, in un tempo di buon auspicio, unicamente a quei discepoli che abbiano maturato le condizioni atte a riceverle.

25. Tib. *gnas lugs*, scr. *tathātva* o *tathatā*, la dimensione di ‘realtà’ o ‘verità’ delle cose.

26. Tib. *snang ba*. Il termine viene soprattutto impiegato in connessione con espressioni che implicano, come in questo caso, la particolare capacità della mente di conoscere chiaramente il suo oggetto.

27. ‘Ascoltare’, ‘contemplare’ e ‘meditare’: vd. *supra*, n. 23.

## II.B.3.

Terza [parte]: l'aspirazione per quel Sentiero privo di errori.

## 6

Le due verità,<sup>28</sup> libere dagli estremi di eternalismo e nichilismo:<sup>29</sup> lo scopo della base. Le due accumulazioni,<sup>30</sup> libere dagli estremi di esagerazione e denigrazione:<sup>31</sup> la via suprema,

I due scopi,<sup>32</sup> liberi dagli estremi di esistenza [condizionata] e pace:<sup>33</sup> l'ottenimento del risultato.

Possa essere da noi incontrato un [tale] Dharma, libero da deviazioni<sup>34</sup> ed errori.<sup>35</sup>

## II.B.4.

L'aspirazione alla pratica esente da errori di tale Sentiero [presenta a sua volta] due [parti]: un significato da comprendere e un significato da meditare.

## II.B.4.a.

Prima [parte]: il significato da comprendere.

28. La 'verità relativa', che vale a indicare il modo di apparire dei fenomeni, e la 'verità assoluta', la quale si riferisce allo stato reale, o natura ultima, delle cose.

29. Eternalismo e nichilismo rappresentano le due visioni estreme della mente concettuale e dualistica di rapportarsi all'esistenza: la visione dell'esistenza quale reale e permanente, e la visione dell'esistenza quale non-reale e non-esistente.

30. Lo scopo della pratica buddhista è volto al conseguimento delle due accumulazioni (tib. *tsbogs gnyia*): l'accumulazione di meriti (tib. *bsod nams kyi tsbogs*) e l'accumulazione di saggezza (tib. *ye shes kyi tsbogs*).

31. I due 'estremi' indicano l'estremo di esagerare o abbellire concettualmente il non-esistente come esistente, e l'estremo di denigrare l'esistente come non-esistente. L'accumulazione di meriti consente di non rimanere 'bloccati' nell'estremo di screditare l'esistenza convenzionale, mentre l'accumulazione di saggezza primordiale permette invece di non rimanere 'bloccati' nell'estremo di abbellire la natura di vacuità dei fenomeni (cf. Mahāmudrā Teachings 1995, 46-51).

32. Il beneficio di sé stessi e il beneficio degli altri esseri.

33. Per portare a compimento i due scopi di cui sopra, occorrono 'metodo' (tib. *thabs*, scr. *upāya*) e 'saggezza' (tib. *shes rab*, scr. *prajñā*), praticati in modo unificato: così come il metodo, qualora sia privo di saggezza, non viene a trascendere la mera esistenza condizionata, allo stesso modo la saggezza priva di metodo non ha la possibilità di trascendere la mera serenità o pace.

34. Il termine tibetano corrispondente, *gol sa*, presenta un'interessante accezione che vale qui la pena di sottolineare: esso indica il 'punto' in cui si va fuori-strada e si prende la strada errata, deviando, cioè, da un approccio corretto di comprensione e pratica per intraprenderne, appunto, uno errato. È dunque altra cosa rispetto al 'punto' in cui si compie propriamente un errore (tib. *nor sa*), oppure rispetto al punto in cui si perde completamente la direzione (tib. *shor sa*) (cf. Duff 2012).

35. Tib. *chugs*. L'errore si riferisce propriamente all'atto di andare nella direzione errata, per effetto dell'aver intrapreso, a un certo punto, la direzione errata (tib. *gol sa*). Vd. *supra*, n. 34.

La base di purificazione è la mente stessa, unione di chiarezza e vacuità.  
 L'agente di purificazione è l'eccelso *vajra yoga* di Mahāmudrā.  
 L'oggetto di purificazione sono le macchie dell'illusione accidentale.  
 Possa il frutto della purificazione, il *dharmakāya* immacolato, divenire manifesto.

## II.B.4.b.

Seconda [parte]: il significato da meditare, [che presenta a sua volta] un insegnamento breve e una spiegazione estesa relativa alla preghiera di aspirazione da meditare.

## II.B.4.b.1.

Primo: l'insegnamento breve.

La certezza della visione: recidere le 'esagerazioni'<sup>36</sup> circa la base.  
 Il punto essenziale della meditazione: rimanere nella non-distrazione riguardo a quello.  
 La condotta suprema: addestrarsi nell'intero significato<sup>37</sup> della meditazione.  
 Possa esserci [definitiva] certezza di visione, meditazione e condotta.<sup>38</sup>

## II.B.4.b.2.

Secondo: la spiegazione estesa, [che presenta a sua volta] tre [parti] relative all'aspirazione, [ovvero] il recidere le esagerazioni<sup>39</sup> attraverso la [corretta] visione, il praticare [per ottenere] l'esperienza attraverso la meditazione, il far emergere, da ultimo, [il risultato] attraverso la condotta.

## II.B.4.b.2.A.

Prima [parte]: il recidere le esagerazioni attraverso la [corretta] visione, [che presenta a sua volta] una spiegazione breve e una spiegazione estesa.

## II.B.4.b.2.A.1.

Primo: la spiegazione breve.

36. Oppure 'abbellimenti concettuali' (tib. *sgro 'dogs*). Vd. *infra*, n. 56.

37. O anche 'scopo' (tib. *don*).

38. '[Corretta] visione', 'meditazione', e 'condotta' o 'pratica continuativa' (tib. *lta ba, sgom pa, spyod pa*) rappresentano i tre aspetti progressivi del Cammino buddhista.

39. Vd. *supra* n. 36 e *infra* n. 56.

Tutti i fenomeni sono apparenze illusorie<sup>40</sup> della mente.  
 La mente: non c'è mente, l'essenza della mente è vacuità.  
 Vuota, è priva di cessazione: pure, appare come qualsiasi cosa.  
 Possa [la mente] essere perfettamente esaminata, possano essere recise le radici [della non-comprensione] dalla base.

II.B.4.b.2.A.2.

Secondo: la spiegazione estesa, [che presenta] a sua volta quattro [parti].

II.B.4.b.2.A.2.a.

Prima [parte]: recidere le apparenze nella mente.<sup>41</sup>

## IO

Le apparenze<sup>42</sup> di sé, non mai esistite,<sup>43</sup> sono confuse<sup>44</sup> quali oggetti [della mente].  
 Sotto il giogo dell'ignoranza,<sup>45</sup> l'auto-conoscenza<sup>46</sup> è confusa quale sé.  
 Sotto il giogo dell'afferrarsi al dualismo, si vaga nella vastità dell'esistenza ciclica.  
 Possa essere recisa [quel]la proliferazione delle radici della confusione, [che è] l'ignoranza.

II.B.4.b.2.A.2.b.

Seconda [parte]: la convinzione definitiva che la mente non ha natura propria, [che presenta a sua volta] due [parti].

II.B.4.b.2.A.2.b.1.

Prima [parte]: abbandonare le limitazioni di 'esistente' e 'non-esistente'.

40. Tib. *rnam'phrul*.

41. Ovvero recidere nella mente le apparenze che, erroneamente considerate quali oggetti esterni, non sono in realtà altro che una proiezione della mente stessa.

42. Tib. *rang snang*. Le apparenze di sé della mente sono le molteplici manifestazioni della mente, la quale dispiega se stessa quale apparenza illusoria.

43. Tib. *yod ma myong ba*, lett. 'che non hanno [mai] avuto l'esperienza di esistere'.

44. Tib. *khrul [pa]*. Il termine designa propriamente l'errata percezione della mente, ciò che condurrà, in un momento successivo, all'errore vero e proprio.

45. Tib. *ma rig*. A differenza di una concezione ordinaria, dove l'ignoranza è considerata condizione statica o anche passiva, il termine tibetano sottolinea invece il particolare carattere attivo dell'atto dell'ignorare o del non vedere la realtà delle cose.

46. Tib. *rang rig*. La natura della mente non può cioè giungere all'auto-consapevolezza del suo essere priva di base e di fondamento, allorché – sotto il potere della confusione generata da ignoranza – viene a confondere l'oggetto percepito come sé (cf. Mahāmudrā Teachings 1995, 62-70).

## II

Non è esistente: neppure i Vittoriosi l'hanno [mai] vista.

Non è non-esistente: è la base di tutto, *samsāra* e *nirvāṇa*.

Non c'è contraddizione: è il Cammino di mezzo,<sup>47</sup> di unione.<sup>48</sup>

Possa essere attuata la natura ultima<sup>49</sup> della mente, libera da estremi.

II.B.4.b.2.A.2.b.2.

Seconda [parte]: abbandonare le limitazioni di 'essere' o 'non-essere' [qualche cosa].

## 12

Non può essere indicata dicendo «è questo».

Non può essere negata dicendo «non è questo».

La natura ultima, al di là dell'intelletto, è 'non-composta'.<sup>50</sup>

Possa esserci [definitiva] certezza nell'estremo<sup>51</sup> del vero e reale significato [di ciò].

II.B.4.b.2.A.2.c.

Terza [parte]: la spiegazione [relativa al fatto che] l'unità di vacuità e interdipendenza è priva di contraddizione.

## 13

Se proprio questo non è compiutamente compreso, si gira [all'infinito] nell'oceano dell'esistenza ciclica.<sup>52</sup>

47. L'affermazione secondo cui la mente, che non è possibile trovare nella polarizzazione degli estremi (esistenza e non-esistenza, oppure vacuità e non-vacuità e così via), ha la capacità di apparire come qualsiasi cosa non rappresenta un paradosso e dunque non c'è contraddizione con quanto esposto nei primi due versi della strofe: si tratta infatti dell'insegnamento del sentiero Madhyamaka o Cammino mediano dell'unificazione (cf. Mahāmudrā Teachings 1995, 71-75). Il Cammino mediano (tib. *dBu ma*, scr. Madhyamaka) è, insieme al Cittamātra (tib. *Sems tsam*, 'Sola-mente'), una delle due tradizioni filosofiche del Mahāyāna.

48. Il termine tibetano *zung 'jug*, 'unione', indica l'esito di un processo di unificazione, il quale conduce al riconoscimento dell'unità originaria da sempre presente. Se, dal punto di vista della realtà ultima, tutte le cose sono unificate o in unità, dal punto di vista della realtà relativa occorre invece compiere un *iter* di unificazione attraverso, appunto, il Sentiero (cf. Duff 2012).

49. Tib. *chos nyid*, scr. *dharmatā*.

50. Tib. *'dus ma byas*, scr. *asaṃskṛita*.

51. Tib. *mtha'*. Rimandando a una estensione spaziale, il termine *mtha'* indica qui l'estremo limite cui può giungere la comprensione e dunque, implicitamente, la conclusione finale cui si perviene.

52. Risulta purtroppo impossibile rendere in traduzione italiana con uno stesso vocabolo il ver-

Se proprio questo è compiutamente compreso, la buddhità [allora] non è altrove. Tutti «Questo è, questo non è» non esistono da nessuna parte. Possa essere conosciuta la natura ultima, il segno segreto<sup>53</sup> della base universale.<sup>54</sup>

II.B.4.b.2.A.2.d.

Quarta [parte]: a tale comprensione segue l'aspirazione a tagliare le radici [erronee] alla base [di tale concezione].

14

Le apparenze sono la mente e anche il vuoto è la mente. La comprensione ultima<sup>55</sup> è la mente e anche la confusione è la propria mente. L'origine è la mente e anche la cessazione è la mente. Possano essere recisi tutti gli abbellimenti concettuali<sup>56</sup> nella mente.

II.B.4.b.2.B.

Seconda [parte]: la modalità di praticare [per ottenere] l'esperienza attraverso la meditazione, [che presenta a sua volta] due [parti], [ovvero] un insegnamento conciso e una spiegazione estesa.

II.B.4.b. 2.B.1.

Prima [parte]: l'insegnamento conciso.

15

Non guastati da una meditazione forzata<sup>57</sup> e fabbricata dalla mente,<sup>58</sup>

bo 'girare' o 'errare' e il sostantivo 'esistenza ciclica', i quali presentano invece in tibetano un'identica radice (rispettivamente *'khor ba*, *'khor*). L'esistenza ciclica è dunque, in tibetano, una ruota che gira, ovvero letteralmente una 'ruota che ruota'.

53. Leggo *mtshan* in luogo di *mtshang*.

54. Tib. *kun gzhi*, scr. *ālaya*.

55. Tib. *rtogs pa*. La comprensione finale delle cose presenta livelli diversi, potendo essere di tipo concettuale oppure non concettuale.

56. Tib. *sgro 'dogs*. Tale termine, che significa propriamente 'esagerazione' o 'sovraimposizione concettuale' e che si incontra di frequente nel lessico filosofico buddhista in coppia con l'altro estremo di 'diminuzione' (tib. *skur 'debs*), rimanda all'atto di abbellire qualche cosa con qualità e attributi che in realtà non appartengono alla cosa stessa e presenta dunque un carattere peggiorativo che non è possibile rendere adeguatamente in traduzione italiana. Il 'falso abbellimento' o 'esagerazione concettuale', cui qui il testo si riferisce, indica tutto ciò che si potrebbe essere tentati di attribuire alla mente in misura maggiore o diversa rispetto a quanto enunciato nei primi tre versi della strofe.

57. Tib. *rtsol ba'i sgom*, dove *rtsol ba* 'sforzo' indica propriamente uno sforzo di tipo mentale compiuto dalla mente razionale (tib. *blo*). Vd. *infra* n. 58.

58. Si intende qui 'la mente razionale' (tib. *blo*), ovvero la mente saṃsārica che, creando conti-

non scossi dai venti delle occupazioni ordinarie,  
 conoscendo come rimanere nel ‘così com’è’,<sup>59</sup> [condizione] non-fabbricata e innata,  
 possiamo noi proteggere, da esperti, la pratica del significato della mente.<sup>60</sup>

II.B.4.b.2.B.2.

Seconda [parte]: la spiegazione estesa, [che presenta a sua volta] tre parti: lo *yoga* di *zhi gnas*<sup>61</sup> e *lhag mthong*,<sup>62</sup> le modalità del sorgere di ‘esperienza-realizzazione’<sup>63</sup> e l’unione di amore<sup>64</sup> e vacuità.

II.B.4.b.2.B.2.a.

Prima [parte]: lo *yoga* di *zhi gnas* e *lhag mthong*, [che presenta a sua volta] tre parti.

II.B.4.b.2.B.2.a.1.

Prima [parte]: *zhi gnas*.

16

Le onde dei pensieri sottili e grossolani si pacificano da sé,<sup>65</sup>  
 il fiume della mente rimane naturalmente immobile.  
 Libero dalle impurità inquinanti di torpore e agitazione,<sup>66</sup> possa l’oceano di *śamatha* essere stabilmente immobile.

II.B.4.b.2.B.2.a.2.

Seconda [parte]: *lhag mthong*, [che presenta a sua volta] due [parti, ovvero un insegnamento] diretto e [un insegnamento circa] il tagliare la radice alla base.

II.B.4.b.2.B.2.a.2.1.

Prima [parte]: [l’insegnamento] diretto.

nuamente situazioni di ‘questo-quello’, opera sempre in modo dualistico.

59. Tib. *rang bab*.

60. ‘La pratica del significato (o dello scopo) della mente’ indica la pratica del dimorare nella vera natura della mente.

61. Scr. *śamatha*, ‘calmo dimorare’.

62. Scr. *vipaśyanā*, ‘visione profonda’.

63. Tib. *nyams rtogs*, abbrev. di *nyams len dang rtogs*, ‘pratica [per ottenere] esperienza [del significato] e realizzazione’. L’espressione vale a indicare sia l’esperienza che il compimento di tale esperienza in modo assolutamente stabile e continuativo.

64. Tib. *brise ba*. Il termine si riferisce a una esperienza di ‘amore’ che può ancora presentare una attitudine di attaccamento, laddove quest’ultimo risulta invece ormai completamente dissolto nell’esperienza di ‘amore’ indicata dal termine *byams pa*.

65. Lett. ‘lì dove si è’, ‘nel proprio luogo’ (tib. *rang sar*).

66. Tib. *bying rmugs*.



## 17

Quando si guarda ancora e ancora alla mente, che non può essere guardata, si vede distintamente il significato, che non può essere visto, così com'è. Possano essere recisi i dubbi del significato di 'ciò che è' e di 'ciò che non è', e possa essere conosciuta la [nostra] propria natura, senza errore.

II.B.4.b.2B.2.a.2.2.

Seconda [parte]: [l'insegnamento circa] il tagliare la radice alla base.

## 18

Guardando agli oggetti, non ci sono oggetti: [ciò che] si vede [è] la mente.<sup>67</sup>  
 Guardando alla mente, non c'è mente: è vuota di essenza.<sup>68</sup>  
 Guardando a entrambi, l'afferrarsi al dualismo si libera spontaneamente.<sup>69</sup>  
 Possa essere attuata la luminosità,<sup>70</sup> che è la natura [stessa] della mente.<sup>71</sup>

II.B.4.b.2.B.2.a.3.

Terza [parte]: l'enumerazione delle denominazioni dello *yoga* di *zhi gnas* e *lhag mthong* unificati.

67. Lett. '[gli oggetti] si vedono quale mente' (tib. *sems su mthong*).

68. L'essenza (tib. *ngo bo*, scr. *svabhāva*) di un oggetto è l'essere in sé di un oggetto, distinto dalla sua natura (tib. *rang bzhin*) e dalla sua apparenza (tib. *rnam pa*): così, ad esempio l'essenza del fuoco è nel suo essere fuoco e non altro, la sua natura è quella del calore e la sua apparenza è la modalità superficiale attraverso cui esso appare. Secondo gli insegnamenti di Mahāmudrā l'essenza di ogni fenomeno e, allo stesso modo della mente, è vacuità (cf. Duff 2012).

69. Lett. 'li-dove-è', 'nel proprio luogo' (tib. *rang sar*).

70. Il termine 'luminosità' (tib. *'od gsal*, scr. *prabhāsvara*) denota la capacità fondamentale della mente di illuminare l'oggetto di conoscenza e di conoscerlo: è dunque quando la luminosità, o qualità conoscitiva della mente, illumina l'oggetto che l'oggetto diventa conoscibile per la mente stessa.

71. La strofe presenta la progressione di quattro stadi nella pratica: (a) il riconoscimento delle apparenze percettibili, o *dharmas* materiali, quali manifestazione della mente (ciò che vale il riconoscimento dell'assenza di realtà percepita); (b) il riconoscimento dell'assenza di base della mente, o dell'assenza di un soggetto percettore (ciò che consente di vedere la mente quale vacuità); (c) il riconoscimento dell'eguaglianza di entrambe, apparenze e mente (ciò che conduce a liberarsi dall'afferrarsi alla dualità – la conoscenza 'duale' e 'non-duale' – in modo spontaneo); (d) il riconoscimento, infine, attraverso i tre stadi sopra elencati, della natura della mente quale luminosità auto-liberata (cf. Mahāmudrā Teachings 1995, 95-97). Sui quattro momenti sopra elencati vd. anche Kamalaśīla 2004, 880-884.

## 19

Libero da applicazione mentale:<sup>72</sup> questo è Mahāmudrā (Grande Mudrā).  
 Libero da estremi:<sup>73</sup> è il Mahāmadhyamaka (Grande cammino di mezzo).  
 Tutto include: viene anche chiamato *rDzogs chen* (Grande perfezione).  
 Possa essere ottenuta l'assoluta certezza che conoscerne uno è portare a compimento il significato di tutti.<sup>74</sup>

II.B.4.b.2.B.2.b.

Seconda [parte]: la modalità secondo cui sorgono 'esperienza-realizzazione', [che presenta a sua volta] due [parti, ovvero] 'esperienza' e 'realizzazione'.

Prima [parte]: 'esperienza'.

## 20

Grande beatitudine libera da attaccamento, senza interruzione;  
 luminosità libera da fissazione sugli attributi, non velata da oscurazioni;  
 non-pensiero<sup>75</sup> trascendente l'intelletto, praticato naturalmente:  
 possano tali esperienze prive di sforzo non avere interruzione.

II.B.4.b.2.B.2.b.2.

Seconda [parte]: la modalità secondo cui sorge 'realizzazione'.

## 21

L'attaccamento a quanto è piacevole e il fissarsi [su questo] dell'esperienza sono liberati spontaneamente.<sup>76</sup>

I cattivi pensieri e la confusione si purificano da sé nella sfera [naturale].<sup>77</sup>

72. Tib. *yid byed*, scr. *manastkāra*.

73. Gli estremi di esistente e non-esistente, di nichilismo ed eternalismo e così via rappresentano l'unica modalità di conoscenza possibile per la 'mente concettuale' (tib. *rtog pa*).

74. I diversi Sentieri qui sopra nominati – Mahāmudrā (tib. *Phyag rgya chen po*), Madhyamaka (tib. *dBu ma*) e *rDzogs chen* (scr. *Mahāsandhi*) – conducono cioè tutti, senza distinzione alcuna, alla realizzazione ultima.

75. Tib. *mi rtog*. Il termine *rtog pa* 'pensiero' indica propriamente il processo concettuale e dualistico dell'attività del pensiero.

76. Tib. *rang sar*. Vd. *supra* n. 65 e n. 69.

77. Tib. *dbyings*, scr. *dhātu*.

Nella consapevolezza ordinaria<sup>78</sup> non c'è prendere o lasciare, ottenere o eliminare. Possa essere attuata la verità della natura ultima, libera da elaborazioni concettuali.

II.B.4.b.2.B.2.c.

Terza [parte]: l'esperienza di unione di amore e vacuità, [che presenta] due aspirazioni, [ovvero] l'identificazione della compassione e il modo di unificare la compassione con la vacuità.

II.B.4b.2.B.2.c.1.

Prima [parte]: l'identificazione della compassione.

22

La natura<sup>79</sup> degli esseri<sup>80</sup> è da sempre *buddha*.

Ma, sotto il giogo del non-riconoscimento, essi errano senza fine nel *samsāra*.

Verso [tutti] gli esseri<sup>81</sup> dalla sofferenza senza fine, possa nascere in me<sup>82</sup> una irresistibile compassione.

II.B.4.b.2.B.2.c.2.

Seconda [parte]: la modalità secondo cui la compassione è unificata alla vacuità.

23

Laddove c'è amore assieme all'incessante potere di una irresistibile compassione, il significato della vuota essenza sorge nella sua nudità.<sup>83</sup>

78. Tib. *shes pa*. Per consapevolezza ordinaria si intende la consapevolezza di base della mente che, nel ricevere le diverse impressioni – di tipo sia dualistico che non-dualistico – svolge la funzione, di segno positivo, di 'ricevente' di dati o informazioni per la mente stessa.

79. Tib. *rang bzhin*, scr. *svabhāva*.

80. Tib. *gro ba*, lett. 'migratore' o 'coloro che errano [nell'esistenza ciclica]'. Gli esseri umani non vengono qui definiti dal loro essere 'esseri umani' (tib. *skye bu*), oppure dal loro essere 'dotati di mente' (tib. *sems can*) – vocabolo, quest'ultimo, che troviamo nel terzo verso della strofe – ma bensì dal loro continuo migrare senza meta all'interno della esistenza ciclica o *samsāra*. L'antinomia tra l'errare senza meta proprio degli esseri umani, perennemente insoddisfatti e alla continua ricerca di qualche cosa, e la natura di *buddha* in ciascuno di essi sempre presente è ciò che determina – qualora non venga riconosciuta – il paradosso sempre presente in ciascuno di essi e, insieme, la sofferenza della nostra condizione umana.

81. Tib. *sems can*, '[esseri] dotati di mente', la designazione più comune della lingua tibetana per indicare tutti gli esseri viventi, umani e animali.

82. Lett. 'possa nascere nel *continuum* [mentale]' (tib. *rgyud*, scr. *saṃtāna*).

83. 'Nudità' intesa quale 'disvelamento'.

Possa io meditare inseparabilmente giorno e notte, in ogni tempo, l'unione, il sentiero supremo<sup>84</sup> libero da deviazioni erronee.<sup>85</sup>

II.B.4.b.2.C.

Terza [parte]: il far emergere, da ultimo, [il risultato] attraverso la condotta.

[...]

II.B.5.

L'aspirazione al risultato che porta a compimento il Sentiero.

24

Dalla forza della meditazione vengono chiaroveggenza e visione, gli esseri sono condotti a maturazione, le terre di Buddha completamente purificate, e le preghiere<sup>86</sup> per generare [in se stessi] le qualità di *buddha* divenute perfette. Avendo portato queste tre – perfezione, maturazione e purificazione – al compimento ultimo, possa [esserci] la buddhità.

III.

A questo segue la parte conclusiva della *Pregghiera di aspirazione*, [che presenta a sua volta] due [parti]: la [parte] principale e il colofone.

III.A.

Prima: la [parte] principale.

25

Per la compassione dei Vittoriosi e della loro discendenza nelle dieci direzioni e per il potere di tutte le immacolate virtù mai esistite, possano le preghiere di aspirazione perfettamente pure, mie e di tutti gli esseri, venire a compiersi, così come sono.

La *Pregghiera di aspirazione di Mahāmudrā*, il significato definitivo è stata composta dal venerabile Karma pa Rang byung rdo tje.

84. Sul sentiero supremo, unificazione di compassione e vacuità, vd. Mahāmudrā Teachings 1995, 116-120.

85. Tib. *gol sa*. Vd. *supra*, n. 34 e n. 35.

86. Tib. *smon lam*, 'preghiere di aspirazione'.

## III.B.

Seconda: il colofone

[Il testo] intitolato *La Preghiera di aspirazione di Mahāmudrā, il significato definitivo* è stato composto dal venerabile Rang byung rdo rje.

E, riguardo all'*Estratto del Sa bcad* di questa stessa preghiera di aspirazione, [...] da sMan sdong mtshams pa rin po che, il 'figlio del Vittorioso' Kar ma nges don bstan rgyas – selezionando da [testi dei] due [lignaggi] Dvags [po bka' brgyud e [bKa'] brgyud, ornamenti della mente – [è stato composto] un breve commentario alla preghiera che ha assunto la forma [di cui sopra].

Trascritto nel 'giardino di *vajra*', luogo di ritiro per la diffusione dei meriti, da rMa nges don chos kyi blo gros.<sup>87</sup>

87. Maestro contemporaneo (1940-2004), appartenente ai lignaggi Karma bka' brgyud e Shangs pa bka' brgyud.

## Riferimenti bibliografici

### Abbreviazioni

TBRC Tibetan Buddhist Resource Center

### Testi tibetani

- 'Jigs bral 1996 = 'Jigs bral ye shes rdo rje, *rGyal ba'i dbang po karma pa rang byung rdo rje*, in Id., *bDud 'joms chos 'byung*, Si khron mi rigs dpe skrun khang, Chengdu 1996, 219-221 [TBRC W20827].
- Khu byug 2004 = Khu byug, *Karma pa rang byung rdo rjes yod med 'gal 'du ma yin zung 'jug dbu ma'i lam du gsungs nas 'chad nyan mdzad pa*, in Id., *Bod kyi dbu ma'i lta ba'i 'chad nyan dar tshul blo gsal mig 'byed*, vol. I, Krung go'i bod rig dpe skrun khang, Beijing 2004, 210-211 [TBRC W28813].
- bKra shis 1989 = bKra shis dbang 'dus, *Yon gong ma thog the mur gyis karma pa'i chos rje sku phreng gsum pa rang byung rdo rje la btsal ba'i 'ja' sa*, in Id., *Bod kyi lo rgyus yig tshags dang gzhung yig phyogs bsdus dwangs shel me long*, Mi rigs dpe skrun khang, Beijing 1989, 237-238 [TBRC W22022].
- bLo bzang 1988-1989 = bLo bzang chos grags dang bsod nams rtse mo, *Karma rang byung rdo rje*, in *rTsom yig gser gyi sbram bu*, vol. I, mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, Xining 1988-1989, 219-221 [TBRC W19680].
- Mi nyag 1996-2000 = Mi nyag mgon po, *Karma pa rang byung rdo rje'i rnam thar mdor bsdus*, in Id., *Gangs can mkhas dbang rim byon gyi rnam thar mdor bsdus bdud rtsi'i thigs phreng*, vol. I, Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, Beijing 1996-2000, 102-105 [TBRC W25268].
- Nor brang 2006 = Nor brang o rgyan, *Karma pa rang byung rdo rje*, in Id., *gSung rtsom/\_nor brang o rgyan*, Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, Beijing 2006, 639-643 [TBRC W1GS66291].
- Rang byung rdo rje 2004 = Rang byung rdo rje, *Nges don phyag rgya chen po'i smon lam dang/ sa bcad zur bkol blo gsar 'jug bde*, bKa' brgyud sanggha smon lam chen mo, rDo rje gdan 2004 [TBRC W1KG3409].

- Rang byung rdo rje 2006 = Rang byung rdo rje, *Nges don phyag rgya chen po'i smon lam*, in Id., *gSung 'bum Rang byung rdo rje*, vol. XI, mTshur phu mkhan po la yag bkra shis, Zi ling 2006, 617-622 [TBRC W30541].
- Saraha 1997 = Saraha, *sKu'i mdzod 'chi med rdo rje'i glu (Kāyakośāmrta vajragīti)*, in *Nges don phyag rgya chen po'i khrid mdzod*, vol. II, rNam par rgyal ba dpal zhwa dmar ba'i chos sde, New Delhi 1997, 115-133 [TBRC W23447].

### *Studi e traduzioni*

- Adamantine Songs 2014 = *The Adamantine Songs (Vajragīti) by Saraha*, Study, Translation, and Tibetan Critical Edition by Lara Braitstein, The American Institute of Buddhist Studies at Columbia University, New York 2014.
- Dusum Khyenpa 2008 = *Dusum Khyenpa's Songs and Teachings. A Variety of Songs and Teachings from the First Karmapa's Collected Works*, ed. by Tony Duff, Padma Karpo Translation Committee, Kathmandu 2008.
- Gampopa 2008 = *Gampopa's Mahāmudrā. The Five-Part Mahāmudrā Practice Taught to Phagmo Drupa by Gampopa*, with Texts of the Throphu, Drigung, Drukpa, and Karma Kagyu Lineages and Oral Commentary by Benchen Tenga Rinpoche, ed. by Tony Duff, Padma Karpo Translations, Kathmandu 2008.
- Gampopa 2011 = *Gampopa Teaches Essence Mahāmudrā. Interviews with His Heart Disciples, Dusum Khyenpa and Others*, ed. by Tony Duff, Padma Karpo Translations, Kathmandu 2011.
- Hermit of Mandong 2009 = *Teachings of the Mountain Hermit of Mandong. Taking Refuge and Arousing Bodhicitta Explained According to Atisha's Lineage* (2004), ed. by Tony Duff, Padma Karpo Translation Committee, Katmandhu 2009.
- Jamgön Kongtrul 2014 = Jamgön Kongtrul Lodrö Thaye, The Karmapa Wangchuk Dorje, *The Torch of True Meaning. Instructions and the Practice Texts for the Mahāmudrā Preliminaries*, Foreword by His Holiness the Seventeenth Karmapa Ogyen Trinley Dorje, KTD Publications, Woodstock 2014.
- Kamalaśīla 2004 = Kamalaśīla, *Bhāvanākrama. La progressione della meditazione*, in R. Gnoli (a c. di), *La Rivelazione del Buddha*, vol. II: *Il Grande veicolo*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2004, 849-1005.
- Kapstein 2000 = Matthew T. Kapstein, *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation, and Memory*, Oxford University Press, New York 2000.
- Mahāmudrā 2001 = *The Aspiration Prayer of Mahāmudrā, the Definitive Meaning*, Composed by The Lord Protector Rangjung Dorje, The Third Gyalwa Karmapa, Commentary by His Eminence Jamgon Tai Situ Rinpoche, Zhyisil Chokyi Ghatsal Publications, Auckland 2001.

- Mahāmudrā 2011a = *The Mahāmudrā Eliminating the Darkness of Ignorance* (1978), by the Ninth Kar-ma-pa Wang-ch'ug dor-je, with Commentary Given Orally by Beru Khyentze Rinpoche and *Fifty Stanzas of Guru-Devotion* by Aśvaghōṣa with Commentary Given Orally by Geshe Ngawang Dhargyey, transl., ed. and prepared by Alexander Berzin, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala 2011.
- Mahāmudrā 2011b = *Mahāmudrā and Related Instructions. Core Teachings of the Kagyü Schools*, transl. by P. A. Peters, Wisdom Publications, Boston 2011.
- Mahāmudrā 2014 = *The Mind of Mahāmudrā. Advice from the Kagyü Masters*, transl. and introduced by Peter Alan Roberts, Wisdom Publications, Boston 2014.
- Mahāmudrā Teachings 1995 = *Mahāmudrā Teachings of the Supreme Siddhas. The Eight Situpa Tēnpa'i Nyinchay on The Third Gyalwa Karmapa Rangjung Dorje's "Aspiration Prayer of Mahāmudrā of Definitive Meaning"*, Introd. by Ven. Khenchen Trangu Rinpoche, transl. by Sherab Dorje, Snow Lion Publications, Ithaca (N.Y.) 1995.
- Milarepa 2004 = Milarepa, *Il Grande Sigillo. La Radice della Chiarificazione della Conoscenza Originaria di Mahāmudrā*, a c. di Carla Gianotti, Mimesis, Milano 2004.
- Namgyal 1993 = Takpo Tashi Namgyal, *Mahāmudrā. The Quintessence of Mind and Meditation*, transl. and annotated by L. P. Lhalungpa, Foreword by Chögyam Trungpa, Motilal Banarsidass, Delhi 1993.
- Petech 1990 = Luciano Petech, *Central Tibet and the Mongols. The Yüan-Sa-skya Period of Tibetan History*, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1990.
- Rangdrol 1989 = Tsele Natsok Rangdrol, *Lamp of Mahāmudrā, The Immaculate Lamp That Perfectly and Fully Illuminates the Meaning of Mahāmudrā, The Essence of All Phenomena*, transl. by Erik Pema Kungasang, Shambala, Boston-Shaftesbury 1989.
- Richardson 1958 = Hugh Richardson, *The Karma-pa Sect. A Historical Note*, «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland» 3-4 (1958), 139-164.
- Richardson 1959 = Hugh Richardson, *The Karma-pa Sect. A Historical Note*, «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland» 1-2 (1959), 1-18.
- Roerich 1979 = George N. Roerich (ed.), *The Blue Annals*, Calcutta (1949), Motilal Banarsidass, Delhi 1979.
- Schaeffer 2005 = Kurtis R. Schaeffer, *Dreaming the Great Brahmin. Tibetan Traditions of the Buddhist Poet-Saint Saraha*, Oxford University Press, New York 2005.
- Thinley 1980 = Karma Thinley, *The History of the Sixteen Karmapas of Tibet*, Prajñā Press, Boulder 1980.



Third Karmapa 2002 = XII Khentin Tai Situpa, *The Third Karmapa's Mahāmudrā Prayer*, transl. and ed. by Rosemarie Fuchs, Snow Lion Publications, Ithaca (N. Y.) 2002.

*Dizionari citati*

Duff 2012 = Tony Duff, *The Illuminator. Tibetan-English Encyclopedic Dictionary*, Padma Karpo Translation Committee, Kathmandu 2012.

*Sitografia*

Tibetan Buddhist Resource Center: <http://www.tbrc.org>



The Dharmarājas of Gyantsé.  
Their Indian and Tibetan Masters,  
and the Iconography of the Main Assembly Hall in Their Vihāra

*Erberto F. Lo Bue*

This contribution is meant to draw attention to the role played by the kingdom of Gyantsé, in southwest Tibet, in establishing direct contacts with important Indian Buddhist masters in the 15<sup>th</sup>-century, as reflected also by the iconography of several temples in the dPal 'khor chos sde, the “Glorious Dharma Enclave” of Gyantsé, and to describe the iconographic programme in the main assembly hall of its gTsug lag khang (Vihāra) primarily on the basis of a first translation, as literal as possible, of relevant sections from 'Jigs med grags pa's historical text *rGyal rtse chos rgyal gyi rnam par thar pa dad pa'i lo thog dngos grub kyi char 'bebs* — started in 1479 and completed in 1481<sup>1</sup> — from its 1987 Lhasa edition compared with the corresponding ones in the manuscript belonging to Tucci's Tibetan Fund<sup>2</sup> and checked against the pictures taken *in situ* by Giada Rossi.<sup>3</sup> Such translation is meant to supplement the relevant information afforded by Giuseppe Tucci in his partial translations of 'Jigs med grags pa's text as published in the appendix to the second volume of his *Tibetan Painted Scrolls*.<sup>4</sup>

1. *lCags mo glang gi lo hor zla brgyad pa*, the eighth month of the female iron ox year according to the Mongolian way of figuring month and year generally adopted in Tibetan calendar system; cf. 'Jigs med grags pa 1987, 378 (where the date 1421 in the front jacket flap is a misprint for 1481), Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 929 (where part of the date of the completion of the text is missing) and 'Jigs med grags pa in Tucci 1980, 670. The manuscript, consisting of 942 pages, is listed in De Rossi 2003, 338, no. 694.

2. De Rossi 2003, 338, no. 695, where the dates of the composition of the text are given: 1479-1481. The colophon of the Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 931-932 states that it was copied by a scribe from Gyantsé from the original manuscript text (*ma dpe*) extant at Ri khrod dGa' ldan in a *sa pho byi ba* year, which might correspond to 1520 at the earliest.

3. During the translation of sections of 'Jigs med grags pa's work as part of my courses in classical Tibetan at the University of Bologna, I related the wall paintings in the assembly hall of the gTsug lag khang as indicated in the text to their positions on the walls, suggesting to Giada Rossi, a student of mine who was very keen on the subject, to photograph the wall paintings in the ground-floor temples described in the text, which she did in November 2013, my first field work in Gyantsé having taken place in 1987 and my last visit having occurred in 1996. Giada Rossi photographed the wall paintings whose positions I had located tentatively on a plan of the gTsug lag khang on the basis of 'Jigs med grags pa's description and related a number of her pictures to the text as translated by me.

4. Tucci 1980, 662-670. In his letter of the 12th July 1989 Luciano Petech pointed out to me that

The first nucleus of the dPal 'khor bde chen, the monastic enclave of Gyantsé which later came to be known as dPal 'khor chos sde, was raised by dPal ldan bzang po (1318-1370), the founder of the Gyantsé dynasty, probably during the first two decades of the latter half of the 14<sup>th</sup> century. Indeed an inscription in its gTsong lag khang, the main and earliest foundation at the site, reports that the one hundred and twenty-five images of the Bhadrakalpa cycle painted on the eastern wall of the assembly-hall were commissioned by the *chos rgyal* (Dharmarāja) dPal bzang.<sup>5</sup> None of the names of the three painters mentioned in the inscription appears among those of the artists who worked in the nearby Great Stupa in the following century.

The founder of the monastic enclave of Gyantsé (Fig. 1), in which even Newar coppersmiths from the Nepal Valley<sup>6</sup> were involved along with Tibetan masters<sup>7</sup> in various arts and crafts, was dPal ldan bzang po's grandchild, the Dharmarāja Rab brtan kun bzang 'Phags pa (1389-1443), who found somehow small the earlier gTsong lag khang<sup>8</sup> raised by his grandfather before 1370 and decided to expand it in order to host a large statue of the Buddha to be raised in accordance with a newly-discovered iconometric drawing reporting the measures of the image housed in the Mahābodhi temple of Bodhgayā, India, in whose direction the new Vihāra of Gyantsé with its main image came to be oriented.<sup>9</sup> King Rab brtan kun bzang 'Phags pa had a special relationship with contemporary Indian Buddhist masters as reflected by the iconography of several temples in the dPal 'khor chos sde, such as the Lam 'bras lHa khang (Path and Fruit Temple), on the top floor of the western projection of the same monastic building, housing the great three-dimensional mandala of Cakrasaṃvara according to the tradition of the Indian *mahāsiddha* Luipa in its very middle.<sup>10</sup>

apparently the manuscript used by him, the same used by me, did not correspond to the one used by Tucci, who translated a different edition that could not be traced, as was the case for other texts used by the latter for publication and subsequently disappeared from his library. My own translation work in Lo Bue 2016 confirms Petech's impression.

5. Cf. Tucci 1941.II, 8 and 136-137. An inscription on the eastern wall of the gTsong lag khang mentions the *chos rgyal dPal bzang*, namely dPal-ldan-bzang-po, as the donor of the wall paintings illustrating one hundred and twenty-five images of the Bhadrakalpa cycle.

6. See 'Jigs med grags pa 1987, 63: *Bal bor zangs mgar ba*.

7. *Ibid.*, 63: *dpon mo che*, the term normally used in texts and inscriptions at Gyantsé and elsewhere to designate also master artists.

8. *Ibid.*, 65: *gTsong lag khang sngar brtsigs pa khyon chung zbig chung*.

9. The chief images raised in the new temples of the Vihāra and of the nearby Great Stupa were to be fashioned according to the same proportions. See Lo Bue 2016, 135.

10. 'Jigs med grags pa 1987, 87: *lTe ba'i char bCom ldan 'das dPal 'Khor lo bde mchog grub chen Lū hi pa'i lugs dkyil 'khor chen po rten dang bcas pa/ rgyu rin po che las grub pa blos blangs kyi tshul du*.

The painted clay statues at the sides of the triad of Vajradhara flanked by Vajrasattva and by the Mother Vajratopa,<sup>11</sup> occupying the central part of the western wall, the main one, represent the lineage of Indian and Tibetan masters cherishing the tantric teachings of the Path and Fruit centred around Cakrasaṃvara following Luipa's tradition. Of the Indian masters portrayed in the statues placed along the walls, mention should be made of the 11<sup>th</sup>-century scholar Gayadhara (Fig. 2), who travelled three times to Tibet, where he spent five years teaching the great Tibetan scholar 'Brog mi and helping him to translate many important tantric texts at the monastery founded by the latter, and where he was to die.<sup>12</sup>

On the surfaces of the walls above the statues is portrayed a group of “eighty-eight great yogins who attained *siddhi*”<sup>13</sup> headed by Luipa. The number of those masters is of no concern here since several sets are known to exist<sup>14</sup> and this particular one may have been transmitted either by Gling ras pa<sup>15</sup> or by the abbot of Bodhgayā, the Mahāpaṇḍita Śrī Śāriputra (ca. 1335-1426),<sup>16</sup> the last figure painted in the sequence (Fig. 3), who had been invited to the court of the emperor Chengzu by an important Ming embassy in the female water snake year 1413,<sup>17</sup> reached Gyantsé in the fourth month of the male wood horse year 1414 and was a guest of the royal family there, spending a couple of months at the monastery of lCang ra.<sup>18</sup>

11. *Ibid.*, 86: *Yum rDo rje snyems ma*. See translation below.

12. See Lo Bue–Ricca 1990, 442-443.

13. 'Jigs med grags pa 1987, 87: *De dag gi steng phyogs kyi ngos rnams la grub pa thob pa'i rnal 'byor chen po bryad cu rtsa bryad*. It is not clear how the figure of eighty-eight yogins was worked out by 'Jigs med grags pa. Schroeder (2006, 15 and 24-25) counts eighty-six main figures. However, he does not include the portrait of a Tibetan master painted without a caption at the centre of the upper register of the western wall, between Luipa and Nāgārjuna (Lo Bue–Ricca 1990, 412 and 418, pl. 149, top left), and there may well be such another figure portrayed in the murals. Be that as it may, the figure “eighty” reported in the inscriptions in the temple may well stand for “some eighty”, as is often the case when referring to this set (cf. the following note).

14. See for example Smith 2006. Templeman (2007, 71) points out that “in lesser works [...] we end up with a generic and largely unhelpful single list of 84 *siddhas* which generally lies at the heart of much of the confusion concerning precisely how such traditions as this are never static but constantly evolving to this very day”. In order to contextualize the social and literary background from which those tantric masters emerged, Templeman appropriately refers to Davidson 2002.

15. Cf. Lo Bue–Ricca 1990, 431.

16. For these dates, and a serious and scholarly examination of Śrī Śāriputra's life see McKeown 2010. Shastri 2002, 130 states that Śāriputra arrived at Gyantsé “sometime in 1418”, introduces errors in the chronology of the history of Gyantsé and furthermore, possibly following the wrong date published in the front jacket flap of the 1987 Lhasa edition, attributes 'Jigs med grags pa's work to 1421, before the construction of most of temples in the gTsug lag khang and of the sKu 'bum.

17. 'Jigs med grags pa 1987, 49.

18. *Ibid.*, 50-52: *Shing pho rta'i lo la/ [...] 'Di lo zla ba bzhi pa'i nang du/ [...] chos kyi rje pañ chen [dpal sha ri'i bu] Shākya Shri Sha ri pu tra Mahā swā mi [dpal sha ri'i bu] zhes mtshan yongs su grags pa de nyid/ ta bzhib [li chen] gyis spyan drangs nas phebs kyi yod pa'i bsu ba la/ chos kyi ryal po*

Paṅ chen Śrī Śāriputra, as he is called in the caption painted under his portrait in the Lam 'bras Temple, performed the consecration ceremony of a six-arcade bridge with a stupa rising in the middle of it, which Rab brtan kun bzang had built across the Myang river, giving its name to the region, to reach nearby Gyantsé. The inner walls of the stupa were painted with nine large mandalas, whereas figures of Buddhas and Bodhisattvas were painted on its sides.<sup>19</sup> In 1420-1421 the gilded copper statue of Śākyamuni (Fig. 4) occupying the central position in the main temple (*gtsang khang*) of the g'Tsug lag khang at Gyantsé was fashioned according to the proportions of the image housed in the Mahābodhi temple at Bodhgayā and following the model of a statue obtained from India by Śrī Śāriputra, and the nails and hair of that scholar, who was regarded as a root-*guru* in the entourage of the king of Gyantsé, were placed inside that statue.<sup>20</sup>

Below the image of Śrī Śāriputra there is the portrait of Kun dga' bkra shis rgyal mtshan, who is placed first among the dignitaries of the monastery of Sa skya mentioned in the *Mingshi*, which gives much room to his visit to the Ming court: he received the title of Mahāyāna Dharmarāja from the emperor and stayed in China from 1412 to 1414.<sup>21</sup> Through his contacts with the imperial court, Kun dga' bkra shis rgyal mtshan may have played a role in keeping the ties of the kings of Gyantsé with Chengzu (r. 1402-1424), as his father had already done with Togan Temür (r. 1348-1368).<sup>22</sup> Incidentally, the earlier connection of the Gyantsé rulers with the Yüan dynasty through their Tibetan overlords, the abbots of Sa skya, is illustrated by the portraits of the emperor Qubilai Khan and of Sa skya Paṅḍita on the southern wall of the very Temple of the Path and Fruit (Fig. 5).

Rab brtan kun bzang 'Phags-pa was responsible for inviting another important Indian scholar of the time, the Bengalese Vanaratna (1384-1468; Fig. 6), who

*'dus byung du phebs/ [...] lCang ra chos sder gdan 'dren zhus/ [...] lCang rar zla ba gnyis rtsam bzugs [...]. Ta bzhin* stands for the Chinese *ta ren*, "His Excellency", and presumably refers here to the Ming ambassador (Tucci 1980, 686, n. 91, and 703, n. 818), Li chen (editor's note in 'Jigs med grags pa 1987, 51), sent by the first Ming emperor, Chengzu, who invited the abbot of Bodhgayā and under whose rule several models of the Mahābodhi temple at Bodhgayā were made (cf. Stoddard 1975, 92, pl. 65, Pathak 1986, pls. 45-48, Lo Bue 1994b, 102, pl. 61, and Weldon-Singer 1999, 46-47, pls. 7, 7a and 7b).

19. Cf. Tāranātha (?) 1983, 51-52, and 'Jigs med grags pa in Tucci 1980, 665-666.

20. 'Jigs med grags pa 1987, 66-68.

21. Cf. Tucci 1980, 686, n. 93, Lo Bue-Ricca 1990, 272, pl. 92, 274-275, 456, pl. 179, and 459-460, Ricca-Lo Bue 1993, 15, and Lo Bue 1996, 125, fig. 3, and 131.

22. During the second month of the male water dragon year 1412 the king's father, the *bdag chen* Kun dga' 'Phags pa, went to sBad cod to give a feast on the occasion of the arrival of the emperor Chengzu's ambassador (*ta bzhin*), who had come to invite Kun dga' bkra shis rgyal mtshan, and gave lavishly gifts to the ambassador and to his retinue of about five hundred people ('Jigs med grags pa 1987, 44). For the title *ta bzhin* referring to Ming ambassadors see 'Jigs med grags pa in Tucci 1980, 686, n. 91, and Tucci 1980, 703, n. 818.

travelled to Tibet on three different occasions and eventually settled in the Nepal Valley.<sup>23</sup> Vanaratna's journey to Gyantsé took place some time after 1426. That Indian master was an expert in the tantric tradition of the *Kālacakra*, which played a fundamental iconographic role at Gyantsé first in the *vimāna* of the palatine temple in the royal fortress on the rNam rgyal rtse mo, towering above the city, then in the *vimāna* at the top of the g'Tsug lag khang and eventually in the Great Stupa, particularly its topmost chapel. The importance given to the *Kālacakra* in Gyantsé is also related to the ties of its Dharmarājas with the princes of Zhwa lu, of whose monastery the great Tibetan scholar Bu ston, who had been especially trained in that tantric system, had been the abbot, and in particular with Thugs sras Lo tsā ba Rin chen rnam rgyal (1318-1388), Bu-ston's spiritual son, who made the *Kālacakra* the main object of his teachings.<sup>24</sup>

With the construction and furnishing of the most significant and complex religious monuments in Tibet, and with his new edition of the *bKa' gyur*, the most important canonical collection of Buddhist texts in Tibet, Rab brtan kun bzang 'Phags pa was the last great Dharmarāja of Tibet since the imperial period. His life represents a combination of lay power and religious faith characterized by a broad-minded attitude towards all religious schools, including Bon, which was unusual in a hierocratic society in which political power tended to be a prerogative of the clergy and of competing religious orders, eventually the dGe lugs pa under the Dalai Lama's succession system.

The date of the foundation of the dPal 'khor chos sde, 1418, and its attribution primarily to mKhas grub rje as reported in Tibetan, Chinese and English on the stele set at the entrance of the monastic compound in 1993, reflect the 5<sup>th</sup> Dalai Lama's view of the relationship of its founder, the Dharmarāja Rab brtan kun bzang 'Phags pa, with Tsong kha pa's famous disciple mKhas grub rje dGe legs dpal bzang (1385-1438), called *mKhas grub Rin po che* by the 5<sup>th</sup> Dalai Lama in his short account of the dynasty of Gyantsé, in which the "Great Fifth" describes mKhas grub's relationship with the King of Gyantsé in the foundation of the "Glorious Dharma Enclave" as a *mchod yon* ("patron-priest") one.<sup>25</sup>

23. gZhon nu dpal, who received initiations from Vanaratna, tells his life in some detail in his *Deb ther sngon po*, where he refers to Rab brtan kun bzang as "Si tu Rab bstan pa" ('Gos lo 1984, 935). Portraits of Vanaratna were made in Tibet and Nepal: cf. Prats 2000, 208, fig. 176, where the portrait is not identified properly, and Jackson 2011, 94-98, figs. 3.20-3.21.

24. Cf. Ricca-Lo Bue 1993, 17.

25. Dalai Lama V 1967, 110; on this term see in particular Ruegg 1991. Calling mKhas grub Rin po che *mKhas grub rje* in the *Vaidūrya ser po*, the Great Fifth states that at some point the relationship between mKhas grub rje and the Dharmarāja of Gyantsé ended (cf. Tucci 1980, 646 and 696, n. 412). Be that as it may, from 1431 the former declined the latter's repeated invitations to go to Gyantsé (Jia-He 1990, 164).

However, Tsong kha pa's disciple mKhas grub dGe legs dpal is not mentioned in relation to the foundation of the dPal 'khor chos sde in the history of the Dharmarājas of Gyantsé, whose author mentions instead mKhas grub chen po 'Jigs med grags pa, the author of the eulogy of the Lam 'bras Temple related to the Sa skya tradition reported at the end of the translations included in this article, who is mentioned elsewhere in the same history<sup>26</sup> and whose name is different from that of Tsong kha pa's disciple.<sup>27</sup>

Portraits of masters of the dGe lugs order, including Tsong kha pa, are conspicuous for their absence from the original iconographic programmes in the dPal 'khor chos sde and no chapel is devoted to that school out of the eleven opening on the fourth storey of the Great Stupa, illustrating the chief Buddhist traditions in Tibet, from the rNying ma to the bKa' gdams one. There are instead portraits of mKhas grub chen po Bo dong Phyogs las rnam rgyal, a scholar expert in the *Kālacakra* tradition who had a special relationship with Gyantsé, in the chapel devoted to the *Kālacakra* tradition on the fourth storey of the sKu 'bum,<sup>28</sup> and of the

26. For example in 'Jigs med grags pa 1520?, Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 50. mKhas grub chen po 'Jigs med grags pa should not be confused with the author of the history of the kings of rGyal-rtse, who was "the learned Śākya monk" (*Shā kya'i mang du thos pa dge slong*) known by the title of Phyogs thams cad las rnam par rgyal ba ("Victorious in All Quarters"); cf. 'Jigs med grags pa 1520?, Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 926, and Tucci 1980, 669.

27. 'Jigs med grags pa 1987, 63 and Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 148. The Great Fifth's identification has remained unchallenged presumably because of his reputation also as a scholar and has been followed by Tibetan as well as Western scholars who have not noticed the confusion of mKhas grub chen po 'Jigs med grags pa with mKhas grub rje dGe legs dpal bzang. There are several precedents of such confusions in the Indo-Tibetan tradition, which has mixed up at least two Nāgārjunas, eight Indrabhūtis, two Mar pas and half a dozen Ma gcigs (cf. Lo Bue 1994a) in spite of the fact that in his *Blue Annals* 'Gos gZhon nu dpal gives different dates and hagiographies for them, as well as two different Kashmirian Buddhist female practitioners named Lakṣmī (cf. Lo Bue 2015, 296, n. 103). Several important masters bearing the title of *mKhas grub (paṇḍitasiddha)* were present at Gyantsé in connection with the construction of the dPal 'khor chos sde during those years: mKhas grub dByangs can dga' ba, who wrote a eulogy on the occasion of the consecration of the private apartment (*gzim khang*) known as *gSer po mkha' spyod* in the abbot's palace (*bla ma'i pho brag*, 1418; cf. 'Jigs med grags pa 1520?, Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 237-239); mKhas grub chen po Phyogs las rnam rgyal from Bo dong (1375-1451), who wrote verses praising the Mahābodhi statue (1420-1421) in the main temple as well as the ceremony of consecration of the wall paintings (1422-1423) in its deambulatory and in the circumambulation passages of the assembly hall facing it (see relevant translations below; cf. 'Jigs med grags pa 1987, 72 and 83, and Lo Bue 2016), and who in 1438 would be invited to Gyantsé to perform the ceremonies commemorating the Awakening of Siddhārtha (cf. 'Jigs med grags pa in Tucci 1980, 666, and Lo Bue–Ricca 1990, 303); mKhas grub gSang ba bde chen and mKhas grub 'Chi med grub pa, who wrote verses in praise of the main temple, housing the Mahābodhi image ('Jigs med grags pa 1984, 75); and mKhas grub chen po mKha' 'gro dbang po, who wrote verses in praise of the Chos rgyal lHa khang (1423; see relevant translation below and cf. 'Jigs med grags pa 1987, 78). The title *mKhas grub chen po (mahāpaṇḍitasiddha)* appears also in 'Jigs med grags pa 1987, 49.

28. Cf. Tucci 1941.II, 222, and Ricca–Lo Bue 1993, 295.



Dharmarāja Rab brtan kun bzang identified by inscriptions on the first floor of the gTsug lag khang and in temples on the fifth storey of the sKu 'bum (cf. Fig. 7)<sup>29</sup>.

Significantly, in the male earth dog year 1418 Rab brtan kun bzang went to the monastery of Sa skya to receive the titles of *ta'i bwsī tu*, *nang chen* and *tukang*,<sup>30</sup> which the Yüan emperors had already granted to his grandfather,<sup>31</sup> and then, in the summer of the same year, he laid the foundations of the gTsug lag khang in the *chos sde*.<sup>32</sup> No wonder that in 'Jigs med grags pa's account the date of the foundation of the monastic compound is preceded by specific references to the Sa skya, not dGe lugs, religious and political context, mentioning important masters such as Sa skya Paṇḍita (cf. Fig. 5) and as his nephew and successor 'Gro ba'i mGon po 'Phags pa, who had accepted Mongol rule and become viceroys of Qubilai Khan in Tibet since 1249, 'Phags pa having received the title of *ti shri (tishe*, "Master of the Emperor") from Qubilai in 1260, a title conferred under the Yüan dynasty also to another Sa skya master, Kun dga' blo gros rgyal mtshan dpal bzang po (1299-1327).<sup>33</sup>

Therefore the inscription on the stele at the entry of the Vihāra of Gyantsé reflects the later Great Fifth's attempt to involve his order in its foundation for the purpose of obscuring the crucial role played by other Buddhist schools and religious orders, primarily the Sa skya one supported by King Rab brtan kun bzang 'Phags pa, whose ancestors had served the monastery of Sa skya also in its military expansion in south Tibet,<sup>34</sup> and to celebrate the dGe lugs religious and political hegemony over southwest Tibet (gTsang), including Myang and the gTsug lag khang of Gyantsé, following the 5<sup>th</sup> Dalai Lama's conquest of that region in 1642 thanks to his Mongol ally, the Mongol ruler Gushri Khan, whom he appointed "King" (*rGyal-po*) of Tibet in reward for his military support.

King Rab brtan kun bzang 'Phags pa, unlike the 5<sup>th</sup> Dalai Lama,<sup>35</sup> was an enlightened and non-sectarian ruler, as confirmed by the edict he issued in 1440, in

29. The portrait illustrated in Fig. 7 is found in the Prajñāpāramitā Temple, facing north in the *bum pa* on the fifth storey of the Great Stupa, and is identified as *Mi dbang Kun bzang 'Phags* in the general inscription running along the painted walls. In reporting that inscription Tucci (1941.II, 115) places it wrongly in what he calls "Tempio primo", whereas it is found in the northern temple housing the statue of the Prajñāpāramitā, the third one according to Tucci's order proceeding clockwise from the first and main temple facing south and housing a statue of the Bhāgavata Mahāmuni. Cf. Lo Bue 2000, 389, fig. 3, and 392.

30. Tāranātha (?) 1983, 52: *thus dkon*.

31. For more details see Ricca-Lo Bue 1993, 19.

32. Cf. Tāranātha (?) 1983, 52-53, 'Jigs med grags pa 1987, 63, and Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 147, and Jia-He 1990, 165-166.

33. Cf. 'Jigs med grags pa 1987, 63, and Lo Bue-Ricca 1990, 279, n. 87.

34. See 'Jigs med grags pa in Tucci 1980, 662-663.

35. See for example the references in Lo Bue 2015, 27, n. 27.

which he invited all Buddhist monks, *mantrins* and followers of *bon*<sup>36</sup> to be zealous each in the virtues of his own *dharma* traditions, and thanked those subjects of his who had supplied compulsory labour, a usual substitute for taxation in Tibet, suffering greatly from tax-collectors, and exempted them from taxes for a three-year period.<sup>37</sup>

The section translated below describes the images and wall paintings, mostly covered by the smoke of candles and incense as well as the dust of almost six centuries, in the circumambulation passages along the main assembly hall and in the ambulatory surrounding the main temple housing the statue of Mahāmuni, the main image in the gTsug lag khang at the northern end of the hall, reflecting its author's high degree of religious devotion as well as iconographic competence.<sup>38</sup> Better preserved images such as those of the Indian master Atīśa, who played a crucial role in the renaissance of Buddhism in Tibet in the 11<sup>th</sup> century and is unmentioned in 'Jigs med grags pa's description, were painted after the dGe lugs takeover of the country in the 17<sup>th</sup> century.

36. 'Jigs med grags pa in Tucci 1980, 668 and 746: *ban de kun dang/ sngags bon rnam*.

37. Cf. *Ibid.*, 666.

38. On this chapel see Lo Bue 2016.

## Translation

### *The Circumambulation Passages of the Hall*

Regarding the sequence of what is found externally,<sup>39</sup> as for the criterion on whose basis the images of the Sugata are painted in the circumambulation passages (of the) hall<sup>40</sup> as a whole, there are the images of: the vast realm (of) mThong ba don ldan<sup>41</sup> described in the Mañjuśrī root tantra, painted on cotton<sup>42</sup> on the surface to the right of the door of the three deliverances;<sup>43</sup> with that, the realm of the *nirmāṇakāya* of the Buddha Vairocana surrounded by the whole (of his) circle (and) “sons”<sup>44</sup> to the right side of the circumambulation passage;<sup>45</sup> the realm of the *jīna* Ajita surrounded by the sixteen Noble Mahāsthavīras on the central door’s left surface; with that, the Tathāgata Nageśvararāja surrounded by his “sons” and disciples on the side to the left of the circumambulation passage; and, above the door, the triad of the ancestral Dharmarājas<sup>46</sup> (with) the Tārās fulfillers (of) good auspices.

Then, westwards,<sup>47</sup> there are the images represented in the figures of the realm of the venerable Mañjuḥṣa surrounded by all sorts of *kāmadevas* on the right surface (in relation to) the door (of) the Vajradhātu Temple;<sup>48</sup> to its right the realm

39. Along the corridors in the hall and the ambulatory, surrounding respectively the assembly hall and main temple on the ground floor.

40. 'Jigs med grags pa 1987, 80: *khyams bskor khang*.

41. *Ibid.*: “Meaningful to Behold”, name of a Buddha image the sight of which brings merit and success to anyone.

42. 'Jigs med grags pa 1987, 80: *ras bris*, painted on cloth here applied to the wall, according to a technique documented also in Himalayan areas from Ladak to Bhutan, as well as in the Tibetan settlements in Karnataka, south India.

43. “Left” and “right” are used from the point of view of the main image in the temple, not from that of the visitor.

44. Related Bodhisattvas, next to the previous painting.

45. 'Jigs med grags pa 1987, 80: *bskor lam*.

46. *Ibid.* and Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 191: *chos rgyal mi dbon rnam gsum*, presumably for: *chos rgyal mes dbon rnam gsum*, the three ancestral Dharmarājas regarded by Tibetans as having played the most important role in the first spread of Buddhism in Tibet (7<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> century) and who are portrayed in the temple east of the assembly hall.

47. From the point of view of the deities painted on the wall facing that direction, towards the entrance of the Dharmarāja Temple opposite, across the hall.

48. The Vajradhātu Temple, opening on the west side of the assembly hall.

of the noble Cittaviśrāmaṇa Avalokiteśvara surrounded by the divine assembly of Avalokiteśvara drawn from the respective *sādhana*s; to its right the realm of the Bhāgavata Vajrapāṇi surrounded by a multitude of deities in addition to the *kāma-devas*; on the west side of the wall to the left of the door,<sup>49</sup> the vaster realm where the way in which the Twelve Deeds of the Bhāgavata Mahāmuni himself (Fig. 8) were performed is unfolded;<sup>50</sup> to its right the door guard Krodha Acala together with the assembly of the manifestations of his circle; on the left surface in relation to the door of this temple,<sup>51</sup> the realm of Amitābha's *nirmāṇakāya* surrounded by the detailed representation of the field of Sukhāvātī; to its left the realm of the Bhāgavata Ratnasambhava surrounded by his fourfold circle; to its right the realm of the Bhāgavata Bhaiṣajya Guru surrounded by the seven Sugata attendants together;<sup>52</sup> east, on the right surface (in relation to) the door (of the) Dharmarāja Temple,<sup>53</sup> the Bhāgavata Akṣobhya surrounded by the detailed representation of the field of Abhirati; to its right the realm of the *nirmāṇakāya* of the Tathāgata Amoghasiddhi with his attire, surrounded by a divine assembly in addition to Buddhas, Bodhisattvas and Śravakas drawn for the "Four Continents" of the "One Hundred Thousand";<sup>54</sup> to its right the realm of the Buddha Ratnagarbha, truly perfect guide of old,<sup>55</sup> surrounded by a divine assembly drawn for the *sūtra* of the *Great Realization*;<sup>56</sup> and on the side (to the) left of the door,<sup>57</sup> the realm of the venerable Tārā<sup>58</sup> surrounded by the goddesses of the "Purest Uṣṇīṣa Ornament" and by the Tārās protecting from the eight fears on the basis of the vision of the

49. 'Jigs med grags pa 1987, 80: *yar khyu*. Tucci (1941, I, 157) interprets this technical term as indicating the "wall to the left of the door". If in this compound *khyu* refers to a section of the wall, since *yar* means "above, higher, upper", it may be suggested that *yar khyu* refers to the higher sections of the wall next to a door, suiting the description of the temples on the ground floor of the gTsub lag khang, where however I could not find a corresponding compound *mar khyu* to indicate the wall to the right of a door. As usual "left" and "right" are used from the point of view of the main image in the temple, not from that of the visitor.

50. This realm as well as the *krodha* mentioned below are visible on the main entrance wall left as one enters the hall, but right *more tibetico* from the point of view of the main image in the main temple looking towards the entrance from the end of the hall.

51. The Vajradhātu Temple mentioned in note 48, whose paintings on the western wall facing east are mentioned here.

52. The so-called Medicine Buddhas.

53. The temple housing the three ancestral Dharmarājas mentioned above, across the assembly hall opposite the Dharmadhātu Temple.

54. "One Hundred Thousand Verses", extended version of the *Prajñāpāramitā*.

55. This Buddha lived and taught infinite aeons ago (cf. Tucci 1936, 146).

56. 'Jigs med grags pa 1987, 81: *rTog* (for *rTogs*) *chen gyi mdo*, namely the *Mahāmokṣa-sūtra*.

57. Of the same temple, the Dharmarāja one. As usual "left" and "right" are used from the point of view of the main image in the temple, not from that of the visitor.

58. 'Jigs med grags pa 1987, 81: *rje btsun ma la*, but *rje btsun ma sGrol ma la* in the Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 193.

dPyal translator;<sup>59</sup> to its left the field of the noble Mārīcī described in the (relevant) chapter,<sup>60</sup> surrounded by several Mārīcīs drawn from their respective *sādhana*s; to its right the field of the Bhāgavati<sup>61</sup> Uṣṇīṣavijayā Navātmaka surrounded by her circle<sup>62</sup> described in the respective *sādhana*; on the eastern side of the wall to the left of the door,<sup>63</sup> the vast field of the Bhāgavata Mahāmuni, “Father Meeting His Son” (*Pitāputrasamāgama*);<sup>64</sup> to its left the door guard Hayagrīva as ruler of the Krodhas surrounded by the assembly of his manifestations; and, above the door of the hall, the Bhāgavatis (Mahā)pratisarā, (Mahā)sāhasrapramardanī, Mahāmāyūrī, (Mahā)mantrānu dhārīṇī, (Mahā)śītavanī, Grahamāṭṭṛkā<sup>65</sup> (and) Vasudhārā.

### *The Ambulatory*

There are, in full, the *jinas* Amitābha and Amitāyus dwelling as main figures surrounded by one thousand images identical to them on the west side of the “navel”<sup>66</sup> of the ambulatory; the three Mahāmunis<sup>67</sup> found as chief figures surrounded by images of the same ones on the northern side of the “navel”, and the two Akṣobhyas found as chief figures according to the school of the Lord (Atīśa) and the school of Bu (ston), surrounded by a thousand images identical (in) shape to them on the eastern side of the “navel”, and the images of Mañjuśrī, Vajrapāṇi (and) Avalokiteśvara found as chief figures surrounded by the three Families’ thousand figures of *nāthas* on the western side leftwards, Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha, Amoghasiddhi, Vairocana found as chief figures surrounded by the five Families’ thousand images on the northern side leftwards; Grahamāṭṭṛkā Mahāvidyā, Sita Tārā Cintāmaṇi Cakra<sup>68</sup> (and) Dhvajāgrakeyūrā surrounded by

59. Chos kyi bzang po (12th-13th century) of the dPyal clan, claiming descent from Khri srong lde brtsan (cf. Lo Bue–Ricca 1990, 286-287).

60. In the same *sūtra* mentioned above.

61. bCom ldan dpal gTsug tor in ’Jigs med grags pa 1987, 81, but bCom ldan ma gTsug tor, in the Tucci Tibetan Fund ms no. 694, 193.

62. Of eight deities, making a total of nine deities altogether.

63. ’Jigs med grags pa 1987, 81: *yar khyu’i shar phyogs la*; cf. note 49. As usual “left” and “right” are used from the point of view of the main image in the temple, not from that of the visitor.

64. The 16th section of the *Ārya-Mahāratnakūṭa-sūtra*.

65. ’Jigs med grags pa 1987, 82 gZa’ yum, the Great Mother of the Planets, namely Grahamāṭṭṛkā Mahāvidyā; cf. Chandra 1991, 375, no. 1007, and Tucci 1941 I, 190.

66. ’Jigs med grags pa 1987, 82: *lte ba*, namely the main and ideally central portion of the *gtsang khang*, the main temple where the main image in the Vihāra is housed. See Lo Bue 2016.

67. Presumably the Buddhas of the Three Times.

68. ’Jigs med grags pa 1987, 82, sGrol dkar yid bzhin nor bu ’khor lo, literally “Sita Tārā’s Wish-fulfilling Wheel”; cf. Chandra 1991, 250, no. 647.

a thousand images of Vasudhārā, Sita Tārā (and) Khadiravaṇī Tārā, eastwards to the left side;<sup>69</sup> (and) the divine assembly described in the *dPang skongs phyag rgya pa*,<sup>70</sup> in full, on the inner surface of the balcony:<sup>71</sup> in the male water tiger year [1422] the thirty-four-year-old<sup>72</sup> Dharmarāja had requested that all those should be made.

Concerning the consecration ceremony, endowed with the six excellences,<sup>73</sup> performed by 'Jam dbyangs rin rgyal ba, the great abbot of gNas rnying, the Paṇḍi-tasiddha Phyogs las rnam rgyal<sup>74</sup> praised it fully like this:

“As to the third of the eighteen excellences,

This gTsub lag khang beautified by four great projections<sup>75</sup> (on different levels,

Refined because of one hundred levels (of) precious timber,<sup>76</sup>

Embarassing the *vimāna*,<sup>77</sup>

It is the third of the eighteen excellences”.

I thank Guido Vogliotti, Cesmeo and Ernani Orcorte, Giada Rossi, Charles Bills, the Nyingje Lam Collection and Rossi & Rossi for allowing me to illustrate this contribution with their pictures.

69. Continuing the circumambulation clockwise and reaching the eastern wall of the ambulatory of the main temple housing the statue of Mahāmuni at the end of the assembly hall.

70. 'Jigs med grags pa 1987, 82. This might possibly correspond to the Vinaya text *Pan gong phyag rgya pa*.

71. Of the gallery on the upper floor; cf. 'Jigs med grags pa 1987, 82, where a note by the editors specifies that the old register (*dkar chag*) simply reports that “As for the hall circumambulation (here: *skor*) passages on the whole, there are forty-four realms (*zhing kham*s) including large painted figures”.

72. *More tibetico*, that is counting the whole of the first and last year taken into consideration.

73. 'Jigs med grags pa 1987, 82: *bzang po drug*, literally “the excellent six”, referring also to six precious ingredients, such as medicinal spices and drugs.

74. Bo dong Phyogs las rnam rgyal (1375-1451), who would be invited to Gyantsé to perform commemorative ceremonies of Siddhārtha's Awakening in 1438. Cf. 'Jigs med grags pa in Tucci 1980, 666, Lo Bue–Ricca 1990, 303, and, for the dates, Jackson 1983, 9, and Jackson–Jackson 1984, 146, 148, 179.

75. The vestibule, eastern and western wings with their two levels, and the three-storey tower rising from the main temple in the Vihāra.

76. Cf. 'Jigs med grags pa 1987, 83, where a note by the editors adds what is reported by an early document: “The abbot of the congregation of Jo (mo nang gi) gdan (sa, founded by Dol bu pa Shes rab rgyal mtshan) hesitated in relation to (such) features, apart from the errors made in the understanding of the same”.

77. Almost putting to shame the incomparable palace of the gods on Mount Meru.

*List of Illustrations*

Fig. 1. The Vihāra and the Great Stupa of Gyantsé.

Fig. 2. Gayadhara. Gyantsé Vihāra. Lam 'bras Temple. 1425 © Cesmeo and Ernani Orcorte (1.8.1987).

Fig. 3. Śrī Śāriputra. Gyantsé Vihāra. Lam 'bras Temple. 1425 © Guido Vogliotti (17.8.1996).

Fig. 4. The Mahābodhi statue. Gyantsé Vihāra. Main Temple. 1420-1421.

Fig. 5. Qubilai Khan and Sa skya Paṇḍita. Gyantsé Vihāra. Lam 'bras Temple. 1425 © Charles Bills.

Fig. 6. Vanaratna. Ca. 1468. Nyingjei Lam Collection. Courtesy: Nyingjei Lam Collection and Rossi & Rossi.

Fig. 7. King Rab-brtan-kun-bzang. Gyantsé Great Stupa. Fifth Storey. Pra-jñāpāramitā Temple. 1430s © Guido Vogliotti (17.8.1996).

Fig. 8. The Bhāgavata Mahāmuni. Gyantsé Vihāra. Assembly Hall. 1422 © Giada Rossi (11.2013).

## References

- 'Gos lo 1984 = 'Gos lo gZhon nu dpal, *Deb ther sngon po*, vol. II, Si khron Mi rigs dPe skrun khang, Chengdu 1984.
- 'Jigs med grags pa 1520? (see note 2 in this article), ms kept in the Tucci Tibetan Fund in Rome (see below, De Rossi 2003).
- 'Jigs med grags pa 1987 = 'Jigs med grags pa, *rGyal rtse chos rgyal gyi rnam par thar pa dad pa'i lo thog dngos grub kyi char 'beb*, Bod-ljongs Mi-dmangs dPe-skrunkhang, Lhasa 1987.
- Chandra 1991 = Lokesh Chandra, *Buddhist Iconography*, International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, New Delhi 1991.
- Dalai Lama V 1967 = Nāg dBañ Blo bZan [sic] rGya mTsho, *rGyal rabs rdzogs ldan g'zon nu'i dga' ston (Early History of Tibet)*, (no indication of publisher), Delhi 1967.
- Davidson 2002 = Ronald Davidson, *Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement*, Columbia University Press, New York 2002.
- De Rossi 2003 = Elena De Rossi Filibeck, *Catalogue of the Tucci Tibetan Fund in the IsLAO Library*, vol. II, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma 2003.
- Jackson 1983 = David Jackson, *Commentaries on the Writings of Sa-skyā Paṇḍita. A Bibliographical Sketch*, «The Tibet Journal» 8, 3 (1983), 3-23.
- Jackson 2011 = David Jackson, *Mirror of the Buddha. Early Portraits from Tibet* (with contributions by Christian Luczanits), Rubin Museum of Art, New York 2011.
- Jackson–Jackson 1984 = David Jackson, Janice Jackson, *Tibetan Thangka Painting. Methods & Materials*, Serindia, London 1984.
- Jia–He 1990 = Jia Xiang Yun, He Zongying, *By Whom and When Was the Pal-khor Chode Monastery Founded?*, *Tibet Studies*, «Journal of the Tibetan Academy of Social Sciences (Lhasa)» 2, 2 (1990), 161-166.
- Lo Bue 1994a = Erberto Lo Bue, *Ma-gcig Labs-sgron and Ma-gcig Zha-ma. A Case of Mistaken Identity*, in Per Kvaerne (ed.), *Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992*, vol. II, The Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo 1994, 481-490.



- Lo Bue 1994b = Erberto Lo Bue, *Tesori del Tibet. Oggetti d'arte dai monasteri di Lhasa*, La Rinascente, Milano 1994.
- Lo Bue 1996 = Erberto Lo Bue, *The Sacred Enclave of Gyantse*, in Pratapaditya Pal (ed.), *On the Path to Void. Buddhist Art of the Tibetan Realm*, Marg Publications, Mumbai 1996, 122-141; and «Marg» 47, 4 (1996), 38-57.
- Lo Bue 2000 = Erberto Lo Bue, *On Some Inscriptions in the Temples of the bum-pa of the Great Stupa at Gyantse*, «East and West» 50, 1-4 (2000), 387-437.
- Lo Bue 2015 = Erberto Lo Bue, *Considerations on the gTsong lag khang in the dPal 'khor chos sde of rGyal rtse*, in Olaf Czaja, Guntram Hazod (eds.), *The Illuminating Mirror. Tibetan Studies in Honour of Per K. Sørensen on the Occasion of His 65th Birthday*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden 2015, 283-302 and 596-600.
- Lo Bue 2016 = Erberto Lo Bue, *A Tibetan Mahābodhi. The Main Image in the dPal 'khor chos sde of rGyal rtse*, in Elena De Rossi Filibeck, Michela Clemente, Giorgio Milanetti, Oscar Nalesini, Federica Venturi (eds.), *Studies in Honour of Professor Luciano Petech. A Commemoration Volume 1914-2014*, «Rivista degli Studi Orientali» (Supplemento n. 1) 89 (2016), 133-146.
- Lo Bue–Ricca 1990 = Erberto Lo Bue, Franco Ricca, *Gyantse Revisited*, Le Lettere, Firenze 1990.
- McKeown 2010 = Arthur McKeown, *The Life & Times of Sariputra (ca. 1335-1426)*, (PhD thesis) Harvard University 2010.
- Pathak 1986 = Suniti Kumar Pathak (ed.), *The Album of the Tibetan Art Collections*, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna 1986.
- Prats 2000 = Ramon Prats (ed.), *Monasterios y lamas del Tibet*, La Caixa, Barcelona 2000.
- Ricca–Lo Bue 1993 = Franco Ricca, Erberto Lo Bue, *The Great Stupa of Gyantse. A Complete Tibetan Pantheon of the Fifteenth Century*, Serindia, London 1993.
- Ruegg 1991 = David Seyfort Ruegg, *mchod yon, yon mchod and mchod gnas/yon gnas: On the Historiography and Semantics of a Tibetan Religio-Social and Religio-Political Concept*, in Ernst Steinkellner (ed.), *Tibetan History and Language. Studies Dedicated to Uray Géza on His Seventieth Birthday*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Wien 1991, 441-453.
- Schroeder 2006 = Ulrich von Schroeder, *Empowered Masters. Tibetan Wall Paintings of Mahāsiddhas at Gyantse*, «Orientations» 37, 2 (2006), 91-98.
- Shastri 2002 = Lobsang Shastri, *Activities of Indian Panditas in Tibet from the 14th to the 17th Century*, in Henk Blezer (ed.), *Tibet, Past and Present. Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, vol. II.1, Brill, Leiden–Boston–Köln 2002, 129-145.
- Smith 2006 = E. Gene Smith, *Siddha Groups and the Mahāsiddhas in the Art and Literature of Tibet*, in Rob Linroth (ed.), *Holy Madness. Portraits of Tantric*

- Siddhas*, Rubin Museum of Art–Serindia Publications, New York–Chicago 2006, 63-69.
- Stoddard 1975 = Heather Karmay Stoddard, *Early Sino-Tibetan Art*, Aris and Phillips, Warminster 1975.
- Tāranātha (?) 1983 = lHag pa tshe ring ed., Tāranātha (?), *Myang yul stod smad bar gsum gyi ngo mtshar gtam gyi legs bshad mkhas pa'i 'jug ngogs zhes bya ba*, Bod-ljongs Mi-dmangs dPe-skrun-khang, Lhasa 1983.
- Templeman 2007 = David Templeman, (book review of) Rob Linroth (ed.), *Holy Madness. Portraits of Tantric Siddhas*, «Marg» 58, 3 (2007), 69-71.
- Tucci 1936 = Giuseppe Tucci, *Indo-Tibetica*, vol. III: *I templi del Tibet occidentale e il loro simbolismo artistico*, part II: *Tsaparang*, Reale Accademia d'Italia, Roma 1936.
- Tucci 1941 I = Giuseppe Tucci, *Indo-Tibetica*, vol. IV: *Gyantse ed i suoi monasteri*, part I: *Descrizione generale dei tempi*, Reale Accademia d'Italia, Roma 1941.
- Tucci 1941 II = Giuseppe Tucci, *Indo-Tibetica*, vol. IV: *Gyantse ed i suoi monasteri*, part II: *Iscrizioni. Testo e Traduzione*, Reale Accademia d'Italia, Roma 1941.
- Tucci 1980 = Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, vol. II, Rinsen Book Co., Kyoto 1980.
- Weldon–Singer 1999 = David Weldon, Jane Casey Singer, *The Sculptural Heritage of Tibet*, Laurence King, London 1999.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3





Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6





Fig. 7



Fig. 8

# In Search of Lamayuru's *dkar chag*

*Elena De Rossi Filibeck*

Before entering into the discussion of my research report about the *dkar chag* – or guide book –, let me briefly explain how I came into possession of the manuscript. In September 2010, just a month after the mudslide had damaged a part of Ladakh, I nonetheless went ahead with a trip to Lamayuru which had been organized much earlier at a time when I had not been able to foresee the flood. Thanks to the presentation by Lama Konchog Rigzin of the Central Institute of Buddhist Studies at Choglamsar (Leh) and by Lama Paljin of the Centro Mandala in Milan, my colleague and friend Kristin Blancke and I were received by the rTogs ldan rin po che.<sup>1</sup> He helpfully opened the library of the monastery for us. At my request he allowed me to take photos of the *dkar chag* manuscript owned by the monastery.

In his *Kingdom of Ladakh*,<sup>2</sup> as far as the events of the Dogra conquest are concerned, Professor Petech refers to three sources quoted by Gergan which he himself had been unable to consult. These included: «An account of the mishaps and destructions undergone by the Lamayuru monastery during the war, compiled in 1862 by its *bla zur dKon mchog rang grol*».<sup>3</sup>

Observing the colophon where author and date were reported, I later realized it could be the same text.

On my return to Italy, before translating the text, I checked to see if it was already known.

For this purpose the only person I knew who could help me was the late Gene Smith. As far as he knew, the manuscript was indeed unrecorded<sup>4</sup> and he asked me to send it to the TBRC Centre as soon as I had finished my work, which I shall certainly do. He also suggested that I contact the Chetsang rin po che of the Deh-

1. Name: dKon mchog bstan dzin thub bstan rgyal mtshan, the ninth of the series, born in Durbuk in 1939. Part of this paper was presented at IATS 2013 (International Association of Tibetan Studies, Ulan Bator).

2. Petech 1977, 138.

3. Gergan 1976, 594.

4. It was only in 2014 that I found mention of this text in the article by Blancke 2014, 274, n. 1. She wrote «[...] it is being translated by K. H. Everding». Unfortunately this translation, if it exists, was not available to me.

radun Songtsen Library to find other versions. I spent the first week of May 2012 there and spotted two more *dkar chag-s*<sup>5</sup> but did not find the one I was looking for. On my last day in Dehradun, just a few hours before leaving, Dehradun Kagyu College's *mkhan po* Shes rab appeared. Knowing about my research, he brought me a copy of the manuscript written in capital letters (*dbu can*).<sup>6</sup> It was a great joy for everybody. The Library employee went away to photocopy the text but unfortunately after just a few pages the machine broke down.

A month later I found a pdf copy of the manuscript in *dbu can* in my inbox, sent and prepared by the *mkhan po*, whom I sincerely thanked.

When I started the work I realized that the original manuscript was missing some pages. Thus, without the pdf I received from Dehradun *mkhan po* – to whom Gene Smith had referred me – I would not have been able to come into possession of the complete text of the manuscript.

Since this is not the place to present a translation of the whole text, I will just mention the most noteworthy information about it.

The manuscript (1a-15b) titled //g.yung drung dgon dang po ji ltar chags rabs dang da ltar ji gnas tshul gyi rnam dbye bi dza har ti sma// (from now on text A1) is written in *dbu med*, measures 20 x 5 cm, and contains seven lines per page. The margins of the pages are marked by two red vertical lines.

The author of the text was *bla zur* dKon mchog rang grol nyi ma, who wrote the *dkar chag* in 1862 when the monastery was restored. He was also given the title of Bakula – the second of the series. He was born in sKyid ring to the family called Gong ma steng pa. We also know he learned how to read and write at the g.Yung drung monastery. At the age of 18, he went to Tibet where he took the vows of *dge bsnyen* in 'Bri gung thel. He completed his studies, and after seeing 'Bri gung skyabs mgon in a dream, he decided to come back to Ladakh.<sup>7</sup>

The author does not refer to his sources but writes relying on notes from the oral tradition (*thos lo*).

5. Text B //Thub bstan g.yung drung thar pa gling// de yang mang yul la dvags gsham phyogs phyi nang sa mtshams su thub bstan g.yu (*sic*) drung dgon gyis lo rgyus sa bca'd tsam bkod pa la// 59-79 (modern print, s.l.s.a.).

Text C //g.Yung drung thar gling dgon gyi chags tshul dang// rten gsum ji ltar bzhengs dang bzhugs pa dang// 'dus sdes bslab gsum nyams len mdzad tshul sogs// cung zad gleng la lhag ltas gnang bstsol// 633-658 (modern print, s.l.s.a.).

6. Text A2, 1-28.

7. This information can be found in Text C, 664. See also Nawang Tsering Shakspo 1988, 439: «sKin dyang born Bakula dKon mchog Rang gro Nyi ma (*sic*)». See also Gergan 1976, 594.



*Origin of Lamayuru*

The author claims to tell the history of Lamayuru before the arrival of the Tibetans: «At that time in Ladakh *stod* there were no villages and everything was a complete desert. Later the K<sub>l</sub>a k<sub>l</sub>o, called 'Bro<sub>g</sub> pa<sup>8</sup> settled in the region of Sham, but since it was infested by bandits fighting each other, they built a little fortress in every valley».<sup>9</sup>

According to the oral tradition the *arhat* Nyi ma gung pa or Arya Madhyantika arrived in one of these valleys. He was the first to prophesy that the place where the monastery would be built would also be a centre for the propagation of the Buddha's doctrine.

He miraculously arrived in Yu ru from India, crossing Kashmir, Zangs skar and Gar zha. Performing the ritual of *chu gtor* he freed the lake from the Klu or Naga, who had been living there since ancient times.

As he pointed to the lake with his hermit's stick the lake itself drained.<sup>10</sup> It is told that the mountain on the east side of Yu ru from which the *arhat* foretold the future of Lamayuru was called sKam bur<sup>11</sup> because it was an arid (*skam*) protuberance (*'bur*).

The origin of the name of the future monastery is explained as follows:

Because of the movement of the waves of the lake the offerings made once in the *chu gtor*, were gathered from all directions at the centre of the lake, and these mixed with the humid air and earth upon the protuberance of the soil. And in the place where the monastery would arise since *g.yung drung*-shaped grains of corn were born, it was given the name of *g.yung drung* or swastika.<sup>12</sup>

It is important to remark that Tucci<sup>13</sup> found the erudite form of Yu ru, the original name of the village in the toponym *g.Yung drung*. It was then to be linked to the names of places in *ru*, highly recurrent in Indian Tibet toponymy – such as Miru, Suru and Taru. In the manuscript the toponym Yu ru is always kept distinct from the name of the monastery indicated as *g.Yung drung dgon pa*.

8. They are Dardi people, see Petech 1977, 6, and Vohra 1988, *passim*.

9. Text A1, 2a.

10. As we know, settling in a saintly place (chapel or monastery) which had previously been a lake seems to be a *topos* in Tibetan literature. See Venturi 2002, 55, and Sorensen–Hazod 2005, 56–57.

11. The place is recorded with this name on Francke's map (Francke 1926, II, 148), precisely between Lamayuru and Kalartse.

12. See Thubstan Paldan 1976, 8.

13. Tucci 1932, 69.

The origin of the name Seng ge sgang is also explained, which, as we know, is the oldest building in Lamayuru: «When Nyi ma gung pa made the lake miraculously drain, two swampland lions appeared. Later in that place the chapel named after that event would be built».<sup>14</sup>

The author refers the spread of the Buddha's doctrine to the presence of the Indian *siddha* Naropa (956-1040), remarking that the spread was not confined to the Yu ru area:

It is told that Naropa came from India to Kashmir and stopped in rDzong khul plug in Zangs dkar. Then he arrived here and took refuge on the top of the protuberance where the grains of corn were born. And even now it is said that in many regions such as Pu rig and sBal ti there are signs of the presence of the doctrine, such as statues, deserted shrines (*lha khang brul po*), *ma ni* and old *mchod rten*.<sup>15</sup>

It is worthwhile noting that in Rin chen bzang po's biography, the draining of the lake is due to Naropa's presence and action.<sup>16</sup> The author speaks of ancient hearsay (*da lta rags rim tsam gyi thos lo ni*), which said that in the past a *dpon po* lord called Bhag dhar skyabs ruled over the region from the borders of Kashmir to Mar yur (*ka che'i sa mtshams nas mar yul la tshun chab srid du bzung ste*).<sup>17</sup> This fact is interesting because Vitali<sup>18</sup> remarks that the modern Ladakhi author Thub bstan dpal ldan claims that before the tha Nyi ma mgon conquest, Ladakh was ruled by the family Jo Bhag dhar skyabs. The supremacy of this family is then to be placed in a remote scenario. The author of the manuscript sets the supremacy of the *dpon* Bhag dhar skyabs before the arrival of Rin chen bzang po giving evidence of the vitality of some oral traditions, which, although uncertain, are still remembered. This tradition is also present in an article by Abdul Ghani Sheikh<sup>19</sup> who writes:

Western Tibet and Ladakh broke into small principalities. Tibet fell prey to internal strife and its monarchy came to an end. Upper Ladakh was then ruled by the Gyapa Cho, while Lower Ladakh was divided into small chiefdoms with the Dard chief Cho Broqdor Skyabs as the most prominent ruler.

This means that sKyi lde Nyi ma gong arrived after the Dard chief Cho Broqdor Skyabs / Jo Bhag dar skyabs. The author of this article found the information in a

14. Text A1, 2b; Text A2, 3.

15. *Ibid.*, 3b; Text A2, 4.

16. Snellgrove–Skorupski 1977, 76.

17. Text A1, 3b, Text A2, 5.

18. Vitali 1996, 324, n. 510.

19. Ghani Sheikh 2007, 11.

modern text by Kacho Sikandar Khan (1987) – an expert whom scholars trust.<sup>20</sup> We also know from both Ladakh rgyal rabs – translated by Francke –<sup>21</sup> and from Vitali's work that a *kbri dpon* Bhag dar skyabs is remembered in an inscription by Wan la as the «ruler of the La dvags gsham and Pu rig», and also as the founder of *gsum brtseg* of Wan la in the 13<sup>th</sup> century. Vitali, knowing that, according to tradition, the existence of *kbri dpon* can be located in ancient times, adds: «[...] unless Bhag dhar skyabs is a collective name addressing a high ranking family of non Tibetan people of Ladakh».<sup>22</sup>

Vitali considers the domain of the Bhag dhar skyabs of the Wan la inscription to be set in 1240. As far as its origin is concerned, he writes: «[...] the people of rGya kingdom were of Iranic stock».<sup>23</sup>

And also: «Judging from the artistic evidence of his Wan la gsum brtsegs its images are stylistically close to those of Bla ma g.yu ru Seng ge sngang and a date to about 1240 is sound». This is also consistent with Tucci's<sup>24</sup> hypothesis ascribing the oldest building in Lamayuru to a *bka' gdams pa* era.

### *History of the Monastery*

The Lamayuru microhistory mingles with Ladakh macrohistory and with the religious history of Tibet.

Referring to the arrival of Rin chen bzang po in mNga' ris, the author writes: «In this monastery of g.Yung drung the *bka' gdams* doctrine spread, and since that time it was established the rule that the abbot or *mkhan po* of g.Yung drung had to come from central Tibet».<sup>25</sup> And then:

Some generations of kings (*rgyal rabs*) later this monastery adopted the religious system of the *zhva dmar pa* and, specifically, of the monastery grva rgyun Byang yangs pa can.<sup>26</sup> It was the *zhva dmar gdan sa* location, and it was customary to go there since a monastery called Jo me lung was established there as a representative monastery (*do ma/ tshab ma*) of g.Yung drung.<sup>27</sup>

20. See Bredi 2010, 26 ff.

21. Francke 1926, 273.

22. Vitali 1996, 325. See also Tropper 2007, 105-140.

23. Vitali 1996, 388.

24. Tucci 1932, 62-63.

25. Text A1, 4a; Text A2, 6.

26. The monastery is located 20 miles north of mTshur pu. It was founded in 1489 by Mus ras 'byams pa thugs rje dpal. Then it decayed and was converted to the dGe lugs pa in the years of the war with the Gorkha (1792). See Richardson 1998, 339, and Wylie 1962, 78, 150.

27. Text C, 636. /'di ga'i jo me lung zhes pa'i gnas der dgon pa do ma de yod par bshad/.

The author ascribes the spread of the doctrine to the first kings of the second dynasty:<sup>28</sup>

After the war with the 'Brog pa from Sham, the people grew and multiplied thanks to the establishment of many villages. Later the rGyal ba nyi ma'i gnyen (Buddha) doctrine spread among those from La dvags stod sham. According to old rumours the holy law spread to the South as far as those subjects of the king of Ladakh – including those from the country of Gar zha – were living, to the West – Kashmir – from Pu rig, to the North-West in Bru sah and Gilgit ('gyil lid). And, even now, those who arrive there can see *mchod rten*, chapels (*lha khang*) and rock engravings with their eyes (*mig lam*). Regarding the spread and the decline of the faith, in Ladakh and in the borderlands, – a king protector of justice having succeeded – the holy law had once again increased till now. Many monasteries such as 'Brug pa, Sa skya pa and rNyig ma pa were built.<sup>29</sup>

The author here accounts for many events happening at the same time, also making references to the foundation of Leh and Chu bi.<sup>30</sup>

Then he accounts for irrigation works involving the building of channels to convey water. The conquest of the borderlands is however set later, in a period known as the golden age of Ladakh (1550-1650).

Between 1350 and 1550, Ladakh underwent several invasions, which are recalled by the author just to affirm that during wars, the wealth and richness of the monastery would decrease: «Once the decay had risen from Yar khen in the country, Mongols and Balti disturbed the borders and this monastery became impoverished». <sup>31</sup> This was probably an allusion to the invasion by Mirza Haidar from Yarkand who assailed Ladakh in 1532.<sup>32</sup>

In the text the macrohistory remains in the background, letting names and anecdotes emerge:

Later, according to a prophecy made by rJe 'Bri gung pa 'Jig rten mgon po (1143-1217), the g.Yung drung monastery was granted to the 'Bri gung pa; the prophecy says: «In the West, as far as Bru sha and Gilgit the doctrine is practised». And, according to it, the doctrine spread and grew in this monastery and it is said that many

28. Petech 1977, 25-37.

29. Text A1, 5a; Text A2, 7, 8.

30. *Ibid.*, the author just says: «An heir of the royal lineage of Tibet».

31. Text A1, 6b; Text A2, 11.

32. See Petech 1977, 26-28. Other invasions were in 1545 and 1548. See also Mohammed 2005, 148.

great *siddhas* such as Grung pa rdzong pa<sup>33</sup> and others arrived from Tibet because here the doctrine was supported, shielded and spread by saintly people.<sup>34</sup>

Moreover, the reconstruction of the story of the arrival of 'Bri gung pa in Ladakh contains a mistake that still occurs nowadays.<sup>35</sup> It consists in attributing the encounter with the *chos rje* lDan ma of the 'Bri gung pa to the king 'Jam dbyangs rnam rgyal (reign ca. 1595-1616) rather than to bKra shis rnam rgyal (reign c. 1555-1575). The king gave him the land where afterwards the *chos rje* would have founded the monastery of sGang sngon bkra shis chos in Phyi dbang. Here follows the account:

The king Jam dbyangs rnam rgyal<sup>36</sup> fell ill and any healing rite was useless. Gods through prophecies and lamas through decrees asked for the 'Bri grung monastery of Ti se where there was a particularly saintly lama, a *yogin* of realization, whose name was Chos rje mDan ma.<sup>37</sup>

The prophecies say: «If you call him to perform the rite the king will instantly be healed from leprosy (*mdze*)», being invited, he became the spiritual advisor of the king. After the king had given him a *chos gzhis* he founded the monastery of sGang sngon bkra shis chos rdzong. The king also offered, as *chos srid gdan sa*, this monastery gYung drung which on that occasion gained the name of Thar pa gling because, according to the rule, whosoever entered the monastery was freed from sin.<sup>38</sup>

It also says that a relic or *nang rten* belonging to sGang sngon was the horn of the yak on which the *chos rje* lDan ma had ridden to come to sGang sngon.

The historical figures mentioned, such as dGa' ldan Tshe dbang,<sup>39</sup> the lama general sent by the fifth Dalai Lama in Ladakh, are described as being linked with some event regarding the monastery. We have to keep in mind that we are in the period of the siege of Basgo (1683). During this siege, the king of Ladakh bDe legs rnam rgyal (ca. 1680-1691) and his minister asked the Moghul governor of Kashmir (*Kha chul*) to intervene. He sent an army that beat the Mongol-Tibetan forces.<sup>40</sup> According to Petech the Tibetan Ladakhi Moghul war had a great political importance for the Western Himalayas. He wrote:

33. Unidentified: grub thob chen po grung pa rdzong pa zhes pa la sogs.

34. Text A1, 3b; Text A2, 4.

35. See Thubstan Paldan 1976, 14.

36. *i.e.* bKra shis rnam rgyal.

37. *i.e.* *rdzo rdzin pa* lDan ma kun dga' grags pa. Petech 1977, 29-30. For the history of the 'Bri gung pa in Ladakh see Petech 1988b, 355-368.

38. Text A1, 7a; Text A2, 12

39. He was the Mongol lama of Tashilumpo who had conquered mNga' ris for Tibet in 1679-1683. Petech 1977, 71-73.

40. Petech 1939, 157, and Petech 1988a, 33-34.

It determined the ruin of the short-lived Himalayan empire of the Ladakhi kings [...]. The border between Tibet and Ladakh, as settled in the peace which closed this war, is the modern border between Tibet and India, and the whole territorial status determined at that time has remained the same to this day, except only that Kashmir has absorbed and supplanted Ladakh.<sup>41</sup>

The monastery's main statue (*nang rten gyi gtso bo*) was an image of a lama called Chos rje Bya btang pa.<sup>42</sup> The texts says:

It was so powerful that any prayers to that image were immediately realized. And because someone would hide the *nang rten* in the country of Wam la, being impossible to conceal it, the throne for the statue which is still there was built in a place close to the Wam la river. Later, when the army of Kashmir returned, the commander wanted to bring the *nang rten* to Kashmir, but nobody could move it. And, although they tried to destroy it smashing it into pieces, it repaired itself. Thus there were marvellous signs for the diffusion of the doctrine.<sup>43</sup>

The tradition of *lo phyag* established with the treaty of Timogang (1684) – namely the payment of a tribute in homage to the authorities of Lhasa – is recalled together with the fortunes and misfortunes of the monastery:

According to the document (*yig tshang*) of the bka 'shag (*sde pa gzhung gi bka 'shag*) sixty loads were granted to the abbot of the monastery. Later, with the decadence of the 'Bri gung pa order, the loads were reduced to twenty or thirty. The *lo phyag pa* Bha bha Ag mad shan<sup>44</sup> showed up with just twenty or thirty loads for the incarnate (*sku thog*) of mTsho mo gling pa.<sup>45</sup>

The period of the king Tshe dpal nram rgyal (reign 1782-1802) and of his great minister Tshe dbang don grub is recalled because they had protected the monastery and the doctrine:<sup>46</sup>

41. Petech 1988a, 19.

42. It seems to be the same lama who visits Pu rangs, quoted in Vitali 1996, 482, n. 813, from the Zhang zhung snyan rgyud.

43. Text A1, 6a; Text A2, 10.

44. Referring to Ag mad shan we understand that the right spelling of the name is Ahmad Shah. See Petech 1977, 132: «Another special envoy of the Ladakhi king came to the Tibetan capital in 1827 with a suite of 17 men; his name is given as Ahmad khan. Probably he was one of the Muslim traders which by this time monopolized the lo phyag missions». The time is that of the Dalai Lama XI (1838-1856) when the mTsho smon gling sprul sku Ngag dbang 'jam dpal tshul khirms (1819-1844) was regent of Tibet, cf. Petech 1988c, 141-2.

45. Text A1, 4b; Text A2, 6.

46. Petech 1977, 127 à propos of Tshe dbang don grub: «like a mother brought the Kingdom to

Some *rdzong* of Ladakh *sham* adopted the system of the *chos kbrims* rather than the *rgyal kbrims*. Even the community of monks was enlarged by 300 or 400 people. The particularly saintly things – such as relics – also increased, and there was abundant wealth. And many years passed during which the monastery was a place where buddhists and non-buddhist were protected after the arrival of the lineage of the Ladakh *chos rgyal*.<sup>47</sup>

A huge war between Ladakh and Baltistan is remembered because the monastery of Lamayuru was the intermediary in order to reach an agreement concerning the borders of the two countries. Unfortunately, it is impossible to know which war – amongst the many between Ladakh and Baltistan – the author is referring to, since there were frequent attacks in 1804, 1811, 1812 and 1815.<sup>48</sup>

Then Ladakh fell under the domain of Gulab Singh (1792-1857) the raja of Jammu. The author also describes the Dogras' invasion.<sup>49</sup> This is the dramatic story:

When Tibet had to fight with bDzi Jo ra war (*i.e.* Zorawar Singh 1786-1841), *bka' blon* of Jammu, since Ladakh had an agreement with Tibet, that territory was filled with armies from Jammu, each with his commander and his army – united under the power of one called Dhe wan ha ri can –, from Kha chul to Grang tse in Ladakh.<sup>50</sup> Then all the fortresses of Ladakh, without saving North and South Sham sTod were destroyed. Even from this monastery which was right on the armies' path the men fled to the mountains. For one summer, while the armies were on the march, not only all the monasteries, but also the *bla brang* and the villages were empty after being conquered, and all the doors and the windows were open. Later, in autumn, the authorities having reached an agreement, the Jammu armies turned back and the men came back to the villages from the mountains. Inside, among all the paintings and the *rten* of this *bla brang* (*i. e.* Lamayuru) only the plaster statue of 'Bri gung zhabs drung bsTan 'dzin padma'i rgyal mtshan<sup>51</sup> not even for one cubit was ruined. On the contrary, just a Mongolian lute remained of the furnishings, everything had been destroyed. The precious *bka' 'gyur* (the holy scripture set) was full of straw and the cattle could enter into the assembly hall and all were evil because some monks had been killed. Afterwards the whole community of monks fled each to his own village, and when they gathered again they were no more than a dozen. When they had come back from the mountain they made flower pots and

prosperity and merit».

47. Text A1, 7b-8b; Text A2, 13, 15.

48. Petech 1977, 127 ff.

49. *Ibid.*, 138 ff.

50. He is the Dewan hari chand in Cunningham 1854, 355, the Diwan in Francke 1926, 137, and the lban ha ri can in Schubert 1937, 206, 209.

51. His reliquary (*gser gdung*) is in the 'du khang of rGyang grags. See De Rossi Filibeck 1988, 46, 81. Regarding the monastery see Tucci 1937, 94-99.

clay tools for meditation. They settled in huts because they were desperate and miserable because of the war. The chapels of the *bla brang* emptied and the sound of evil spirits coming and going was heard (*mi ma yin*).<sup>52</sup>

### *Restoration of the Monastery*

The text also refers to the arrival of dKon mchog rang grol who started to restore the monastery:

During the summer of the next year, when he arrived in Yu ru he made offerings to everybody and, in two years time, he repaired the plaster statues, starting with the damaged ones. And after two years he also realized the new and precious *bka' 'gyur*. Some years later the necessary tools for the shrine, the dances and the offerings were realized. Then alms were given to the whole Sham sTod and the ruins were restored. Furthermore, lord Bakula Rang grol nyi ma<sup>53</sup> made (?)<sup>54</sup> a new meditation hat with three, four turnings of felt (*khom*), since the one of the *bka' brgyud pa* was too old.<sup>55</sup>

The last pages are dedicated to the list of the ceremonies of the monastery which we should compare with the contemporary liturgy.

In the words that Petech wrote many years ago we can find the reason for the research about the Lamayuru *dkar chag*:

Another very important source of the Ladakh *rgyal rabs* chiefly for its third section (*i.e.* Ladakhi history) must have been the *dkar chag* (*mahatmyas*) of the Ladakhi monasteries: they are works of usually very ancient origin and contain very interesting information. The notices in the third section about pious works and donation of the kings are most certainly copied from the *dkar chag* of the most important Ladakhi monasteries: for example Alchi and Lamayuru.<sup>56</sup>

52. Text A1, 10b; Text A2, 18.

53. Text A2, 9.

54. Doubtful translation.

55. Text A2, 18-23. See the image of the hat in Cunningham 1854, 372.

56. Petech 1939, 95.



*Acknowledgements*

My sincere thanks are due to many people who helped me in the search for Lamayuru's *dkar chag*, the study of which I am delighted to dedicate to Professor Giuliano Boccali. They are: the abbot rTogs ldan rin po che of Lamayuru monastery, Lama Konchog Rigzin of the Central Institute of Buddhist Studies at Choglamsar (Leh), Lama Paljin of the Centro Mandala in Milan, Dehradun Kagyu College's mkhan po Shes rab, my colleague and friend Kristin Blancke and, last but not least, my Ladakhi friend Tsering Samphel.

## References

### *Primary Sources*

Text A1 //g.yung drung dgon dang po ji ltar chags rabs dang da ltar ji gnas tshul gyi rnam dbye bi dza har ti sma// 1a-15b (*dbu med* manuscript).

Text A2 //g.Yung drung dgon dang po ji ltar chags rabs dang da ltar ji gnas tshul gyi rnam dbye bi dza har ti sma// 1-28 (*dbu can* copy, modern print s.l.s.a.).

Text B //Thub bstan g.yung drung thar pa gling// de yang mang yul la dvags gsham phyogs phyi nang sa mtshams su thub bstan g.yu (*sic*) drung dgon gyis lo rgyus sa bcad tsam bkod pa la// 59-79 (modern print, s.l.s.a.).

Text C //g.Yung drung thar gling dgon gyi chags tshul dang// rten gsum ji ltar bzhengs dang bzhugs pa dang// 'dus sdes bslab gsum nyams len mdzad tshul sogs// cung zad gleng la lhag ltas gnang bstsol // 633-658 (modern print, s.l.s.a.).

### *Secondary Sources*

Ahmad 1963 = Zahiruddin Ahmad, *Tibet and Ladakh. A History*, «St. Antony's Papers» 14 (1963), 1-58.

Ahmad 1968 = Zahiruddin Ahmad, *New Light on the Tibet-Ladakh-Mughal War of 1679-84*, «East and West» 18, 3 (1968), 340-361.

Blancke 2014 = Kristin Blancke, *Lamayuru (Ladakh) – Chenrezik Lhakhang: The Bar do Thos Grol Illustrated as a Mural Painting*, in Erberto Lo Bue, John Bray (eds.), *Art and Architecture in Ladakh. Cross-Cultural Transmission in the Himalayas and Karakorum*, Brill, Leiden–Boston 2014, 274-297.

Bray 2005 = John Bray, *Introduction. Locating Ladakhi History*, in Id. (ed.), *Ladakhi Histories, Local and Regional Perspectives*, Brill, Leiden–Boston 2005, 1-30.

Bredi 2010 = Daniela Bredi, *Scelte religiose e politica alle frontiere dell'Islam: Kargil e il regno di Purig*, «Rivista degli Studi Orientali» 82, 1-4 (2010), 9-34.

- Cunningham 1854 = Alexander Cunningham, *Ladakh, Physical, Statistical and Historical with Notices of the Surrounding Countries*, Wm. H. Allen and Co, London 1854.
- De Rossi Filibeck 1988 = Elena De Rossi Filibeck, *Two Tibetan Guide Books to Tise and La phyi*, VGH Wissenschaftsverlag, Bonn 1988.
- De Rossi Filibeck 1999 = Elena De Rossi Filibeck, *Later Inscriptions in the Tabo gtsug lag khang*, in Luciano Petech, Christian Luczanits (eds.), *Inscriptions from the Tabo Main Temple*, IsMEO, Roma 1999, 189-207.
- Francke 1926 = August Hermann Francke, *Antiquities of Indian Tibet*, Archaeological Survey of India, Calcutta 1926, 2 vols.
- Gergan 1976 = Joseph Gergan (ed.), *Bla dwags rgyal rabs 'chi med gter*, S. S. Gergan (ed.), Srinagar 1976.
- Ghani Sheikh 2007 = Abdul Ghani Sheikh, *Ladakh and its Neighbours. Past and Present*, in John Bray, Nawang Tsering Shakspo (eds.), *Recent Researches on Ladakh 2007*, J&K Academy of Art, Culture & Language, Leh 2007, 11-24.
- Mohammed 2005 = Jigar Mohammed, *Mughal Sources on Medieval Ladakh*, in John Bray (ed.), *Ladakhi Histories, Local and Regional Perspectives*, Brill, Leiden-Boston 2005, 147-160.
- Nawang Tsering Shakspo 1988 = Nawang Tsering Shakspo (ed.), *Recent Researches on Ladakh 2007*, J&K Academy of Art, Culture & Language, Leh 1988.
- Petech 1939 = Luciano Petech, *A Study on the Chronicles of Ladakh*, s.n., Calcutta 1939.
- Petech 1977 = Luciano Petech, *The Kingdom of Ladakh c. 950-1842*, IsMEO, Roma 1977.
- Petech 1988a = Luciano Petech, *The Tibetan-Ladakhi-Moghul War (1679-1683)*, in Id., *Selected Papers on Asian History*, IsMEO, Roma 1988, 19-44.
- Petech 1988b = Luciano Petech, *The 'Bri gung pa Sect in Western Tibet and Ladakh*, in Id., *Selected Papers on Asian History*, IsMEO, Roma 1988, 355-368.
- Petech 1988c = Luciano Petech, *The Dalai-Lamas and Regents of Tibet. A Chronological Study*, in Id., *Selected Papers on Asian History*, IsMEO, Roma 1988, 125-147.
- Richardson 1998 = Hugh Richardson, *The Karmapa Sect. A Historical Note*, in Id., *High Peaks, Pure Hearth. Collected Writings on Tibetan History and Culture*, Serindia Publications, London 1998, 337-378.
- Schubert 1937 = Johannes Schubert, *Der tibetische Mahatmya von Lamayuru*, «Artibus Asiae» 7 (1937), 205-216.
- Shakspo 1988 = Nawang Tsering Shakspo, *The Revival of Buddhism in Modern Ladakh*, in Helga Uebach, Jampa L. Panglung (eds.), *Tibetan Studies*, Proceedings of the International Association of Tibetan Studies (Schloss Hohenkammer-Munich 1985), Kommission für Zentralasiatische Studien, Bayerische

- Akademie der Wissenschaften, München 1988, 439-488.
- Snellgrove–Skorupski 1977 = David Snellgrove, Tadeusz Skorupski, *The Cultural Heritage of Ladakh*, Aris & Phillips, Warminster 1977.
- Sorensen–Hazod 2005 = Per K. Sorensen, Guntram Hazod, *Thundering Falcon. An Inquiry into the History and the Cult of Khra 'brug, Tibet's First Buddhist Temple*, Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2005.
- Thubstan Paldan 1976 = Thubstan Paldan, *A Brief Guide to the Buddhist Monasteries and Royal Castles of Ladakh*, Kapila Power Press, Nanjagud (Karnakata) 1976.
- Tropper 2007 = Kurt Tropper, *The Historical Inscription in the Gsum brtsegs Temple at Wanla, Ladakh*, in Deborah Klimburg-Salter *et alii* (eds.), *Text, Image and Song in Transdisciplinary Dialogue*, Proceedings of the International Association of Tibetan Studies (Oxford 2003), Brill, Leiden 2007, 105-140.
- Tucci 1932 = Giuseppe Tucci, *Indo-tibetica I: mC'od rten e ts'a ts'a nel Tibet indiano ed occidentale. Contributo allo studio dell'arte religiosa tibetana e del suo significato*, Reale Accademia d'Italia, Roma 1932.
- Tucci 1937 = Giuseppe Tucci, *Santi e briganti nel Tibet ignoto*, Hoepli, Milano 1937.
- Venturi 2002 = Federica Venturi, *Guide to the Rdzing Phyi Monastery*, IsMEO, Roma 2002.
- Vitali 1996 = Roberto Vitali, *The Kingdoms of Gu.ge Pu.brang*, Indraprastha Press (CBT), New Delhi 1996.
- Vohra 1988 = Rohit Vohra, *Ethno Historicity of the Dards in Ladakh-Baltistan. Observations and Analysis*, in Helga Uebach, Jampa L. Panglung (eds.), *Tibetan Studies*, Proceedings of the International Association of Tibetan Studies (Schloss Hohenkammer-Munich 1985), Kommission fur Zentralasiatische Studien, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1988, 529-546.
- Wylie 1962 = Turrel V. Wylie, *The Geography of Tibet According to the 'Dzam gling rgyas bshad*, IsMEO, Roma 1962.

*Torrente di gioventù.*  
Il manifesto della poesia tibetana moderna

*Giacomella Orofino*

Il 1983 segnò una svolta radicale nella storia della letteratura tibetana.

Nella rivista letteraria *sBrang char* ('Pioggia leggera') venne pubblicata per la prima volta una poesia in versi liberi: *Torrente di gioventù*.<sup>1</sup> Era firmata da uno pseudonimo, Rang sgrol ('Autoliberato'),<sup>2</sup> nome che celava l'identità di Don grub rGyal, una delle figure più tormentate e geniali della letteratura tibetana del Novecento, da tutti riconosciuto come il padre della poesia tibetana moderna.

Fino ad allora era apparso impensabile per i poeti tibetani scrivere in versi sciolti. Gli unici canoni accettati erano quelli ben codificati, legati alle teorie estetiche della poesia classica, molto influenzata dal *kāvya* indiano.

Il lungo poema di Don grub rGyal scosse alle fondamenta il mondo intellettuale, segnò definitivamente il passaggio alla letteratura moderna tibetana e divenne il simbolo del coraggio dei tibetani contro qualsiasi tipo di oppressione politica e culturale.

Questa poesia bellissima, profondamente lirica, così importante ancora oggi per i tibetani, viene tradotta qui per la prima volta in italiano e dedicata a Giuliano Boccali, in segno di ammirazione per il suo grande contributo agli studi sul mondo indiano.

Don grub rGyal nasce nel 1953 nel villaggio di Gurong Phowa in una sperduta regione del Tibet Nord-orientale e fin da piccolo manifesta un grande talento letterario, insieme a una notevole capacità di studio e di memorizzazione delle fonti classiche.<sup>3</sup>

Nel 1966, quando la tragedia della Rivoluzione culturale cinese esplose in Tibet, Don grub rGyal ha tredici anni. In quel periodo l'istruzione nelle scuole tibetane era ridotta all'apprendimento mnemonico di pochi precetti marxisti-leninisti, insegnati da burocrati cinesi, i quali avevano preso il posto degli insegnanti tibetani

1. Don grub rGyal 1983.

2. Sul significato ambiguo e autoironico di questo pseudonimo si veda Shakya (articolo inedito), 12.

3. Sulla vita e le opere di Don grub rGyal si vedano: Stoddard 1994, Bhum 1995, Kapstein 1999, Chos skyong 2006, Virtanen 2014 e Jabb 2015.

che erano stati tutti deportati o uccisi. Malgrado lo studio della letteratura e della storia fossero stati brutalmente vietati, Don grub riesce a formarsi clandestinamente una profonda cultura. A sedici anni viene notato dal direttore della Radio Popolare del Qinghai che lo fa trasferire a Xining, il capoluogo di quella regione, affidandogli la conduzione della Radio locale. Lì ha modo di migliorare le proprie conoscenze della lingua tibetana, stringendo amicizia con A khu bSam gtan Tsang, un vecchio insegnante sopravvissuto ai campi di concentramento e autore di un dizionario della lingua tibetana moderna.

In seguito, grazie all'aiuto economico del direttore della Radio di Xining, si iscrive all'Università delle Minoranze Nazionali di Pechino. È il 1974. In quegli anni Don grub rGyal, nonostante la forte censura del regime continuasse in modo inesorabile, ha modo di approfondire la poesia classica e la storia antica del Tibet. Nel 1976 ritorna a lavorare per la Radio di Xining. Con la morte di Mao Zedong, l'imprigionamento della Banda dei Quattro e l'abolizione della Rivoluzione culturale, ha inizio un periodo di relativa liberalizzazione politica. Il 1980 segna un ulteriore passo in avanti nelle libertà che le autorità cinesi concessero alla minoranza tibetana, grazie al nuovo corso intrapreso da Deng Xiaoping. Nel maggio di quell'anno il segretario del partito comunista Hu Yaobang aveva visitato la Regione Autonoma del Tibet e in un discorso memorabile aveva chiesto pubblicamente scusa ai tibetani, ammettendo il fallimento politico del partito comunista in quella Regione. Quell'anno viene considerato l'inizio di una "Nuova Era" per il popolo tibetano.<sup>4</sup> Viene consentito agli artisti e agli scrittori di riprendere le loro attività creative, dopo dodici anni di divieto assoluto. Viene fondata la prima rivista letteraria tibetana, *Bod kyi rstom rig sgyu rtsal* ('Arte e letteratura tibetana'), in Tibet centrale a Lhasa, seguita nel 1981 da *sBrang char* ('Pioggia leggera') in Tibet orientale nella regione del Qinghai. Inizia un periodo di profondo ripensamento del canone letterario tibetano. Durante la Rivoluzione culturale, le uniche espressioni poetiche ammesse dal partito comunista erano state quelle di propaganda, in lode della "Grande Madre Cina" e dell'unità delle minoranze etniche. D'altra parte, i trattati di poesia classica, come la traduzione tibetana del *Kāvyaḍarśa* di Daṇḍin, che aveva determinato i canoni estetici della poesia tibetana classica, non corrispondevano più alle nuove esigenze della società contemporanea. Anche i valori della religione buddhista, per secoli l'unica forma di filosofia e religione contemplata in Tibet, avevano perso autorevolezza. La ricerca di un linguaggio nuovo, però, stentava a prendere forma. Don grub rGyal è uno dei principali animatori del dibattito sull'importanza della modernizzazione e del progresso, in antitesi alle idee legate alla società tibetana tradizionale. Le sue trasmissioni radiofoniche, attraverso le

4. Cf. Shakya 1999, 394-398 e Shakya (articolo inedito), 7.

quali manda in onda canzoni popolari tibetane e racconti epici, diventano un vero e proprio culto per i giovani.

Nel frattempo continua i suoi studi storici. Pubblica un saggio sulla storia medievale dell'impero tibetano e la traduzione dal cinese in tibetano degli *Annali della Dinastia T'ang*, relativi alla storia del Tibet. La sua tesi di laurea pubblicata solo nel 1985, *Storia e forme della poesia tibetana (mGur glu'i lo rgyus dang khyad chos)*, conferma il suo interesse per la storia del periodo imperiale tibetano (VII-IX sec.), ma mette a fuoco l'obiettivo vero dei suoi studi: quello di delineare la storia dell'evoluzione della lingua letteraria tibetana, intesa come strumento di identità nazionale, dai fasti del passato al suo potenziale futuro.<sup>5</sup> In questi anni inizia una fervente attività creativa. Sotto gli pseudonimi di "Radio Vittoria" (*rLung 'phrin rgyal*) e di "Autoliberato" (*Rang sgröl*) pubblica numerosi racconti e romanzi. La sua notorietà cresce rapidamente e diventa per i giovani un esempio da emulare.

A farlo conoscere a un pubblico ancora più vasto è soprattutto un volume pubblicato nel 1981, *L'alba della letteratura popolare ('Bol rtsom zhogs pa'i skya rengs)*,<sup>6</sup> che raccoglie per la prima volta in forma sistematica i suoi scritti apparsi fino ad allora in varie riviste. Il libro è una miscellanea di brani appartenenti a generi diversi: racconti, diari, poesie. L'autore esplora diversi registri linguistici, alternando la maniera della prosodia classica, derivate dal *kāvya* indiano, alla prosa narrativa in versi settenari e si cimenta anche nella scrittura di racconti popolari in dialetto o in descrizioni paesaggistiche ispirate alla letteratura cinese. Emerge con chiarezza la ricerca di un linguaggio personale, basato più che sulla rottura con l'eredità letteraria precedente, su un'intensa e appassionata rielaborazione di essa, e sulla contaminazione e mescolanza di modelli e stili disparati.

Il genio di Don grub rGyal e la portata di quell'operazione sono subito chiari: *L'alba della letteratura popolare* apre una nuova fase della letteratura tibetana svincolandola dal carattere didascalico, religioso, storiografico o epico che sia. La scrittura apre le sue porte alla società laica e contemporanea, con la sperimentazione di nuove forme di espressione e di nuovi campi di ricerca, abolendo il confine tra cultura alta e cultura popolare. Quello che Don grub rGyal prospetta è la nascita di una letteratura tibetana moderna che possa avere un suo posto tra quelle degli altri paesi del mondo.

Quando nel 1983 viene pubblicato *Torrente di gioventù* è come se una ventata di speranza e fiducia attraversasse i circoli intellettuali. I giovani iniziano a prendere

5. Su un'attenta analisi degli intenti nazionalisti sottesi alle ricerche storiche di Don grub rGyal, nel contesto più ampio degli studi sulla costruzione delle identità delle minoranze politiche e il loro rapporto con le culture colonialiste egemoni, si veda Shakya (articolo inedito), 10. Si veda inoltre Gamble 2015, 122-132.

6. Don grub rGyal 1981a.

coscienza della propria identità nazionale. In modo nuovo, mai prospettato fin ad allora, quel lungo canto in versi liberi diventa il manifesto della nuova poesia tibetana.<sup>7</sup>

L'acqua del corrente che scorre vorticoso da una roccia scoscesa è una metafora che rappresenta la forza e l'energia del giovane popolo tibetano.<sup>8</sup> Il suo movimento impetuoso simbolizza il desiderio di libertà e di rinnovamento, la necessità di riscatto dalle ombre del passato, pur conservando i valori culturali e artistici sedimentati durante il corso della storia. Il poeta risponde in modo chiaro al dibattito che si stava sviluppando in Tibet sull'esigenza da un lato di modernizzazione e di sviluppo e dall'altro di rottura con gli schemi arretrati e inadeguati della società passata. Nel suo manifesto i giovani devono compiere ogni sforzo per il progresso culturale del Tibet, eliminando qualsiasi forma di oscurantismo e di superstizione, senza però cancellare il patrimonio culturale del passato, ma rilanciando le arti, le scienze, la medicina e lo studio della storia e della lingua classica tibetana. Il canto è privo di riferimenti religiosi o di figure retoriche buddhiste ed esprime una visione radicalmente laica e progressista.

Pur rivoluzionando lo stile della poesia classica, i versi scorrono con un ritmo serrato, in molte stanze si ripete uno schema sillabico regolare che imprime grande musicalità al componimento. L'autore fa uso, per la prima volta in un componimento poetico, di brevi interiezioni bisillabiche all'inizio di ogni strofa: *e ma* ('meraviglia!'), *stos dang* ('guarda!'), *nyon dang* ('ascolta!'), *'di ni* ('questo!'). È un espediente usato per coinvolgere in modo diretto il lettore e dare un ritmo che richiami il suono dell'acqua.<sup>9</sup>

La ricerca linguistica e la sperimentazione di Don grub vengono sottolineate anche dal modo in cui dispone il testo, che assume le forme di una poesia viva. I versi sono disposti in modo asimmetrico, sono inseriti segni grafici che non appartengono alla scrittura tibetana e conferiscono alla poesia un grande impatto visuale.

7. Salutato subito da molti critici tibetani contemporanei come il primo poema in versi liberi della loro letteratura, si disse che Don grub aveva spezzato radicalmente le catene della scrittura passata e iniziato una nuova dimensione della letteratura contemporanea, dando origine a quella che fu definita 'poesia nuova' (*snyan ngag gsar pa*), ossia composizioni in versi liberi non più legate alle regole metriche del *kāvya*, o di qualsiasi altra norma stilistica precedente. Pema Bhum scrive di lui: «In the minds of young writers and intellectuals in Tibet today Dhondup Gyal is not only the founder of a new literary path but he has become something of a model for courage against oppression and a fighter for national honor». Cf. Bhum, 1995, 28. Si vedano pure Lha rgyal 1999, 1, Tshe grub 2005, 10 e dPal ldan, 1989, 70.

8. Per un'analisi approfondita dell'uso metaforico dei temi legati alla natura nell'opera di Don grub rGyal si veda Virtanen 2011 e 2014.

9. Sullo stile in versi liberi della poesia tibetana contemporanea si veda Robin 2002 e Robin 2005.



La poesia viene accolta con estremo favore dai giovani e dai circoli intellettuali tibetani, anche se non mancano critiche da parte delle frange più conservatrici.

La fama di Don grub, comunque, inizia a crescere in modo eccezionale e, come spesso succede nelle comunità tibetane, le grandi doti intellettuali e la notevole conoscenza del poeta vengono ritenute frutto di capacità spirituali elevate. Già da qualche anno circolava la voce che Don grub rGyal fosse la reincarnazione di un lama tibetano, gli era anche stata mandata una delegazione da un monastero per conferirgli il titolo di “prezioso maestro reincarnato”. Ma il giovane poeta reagisce energicamente a questo riconoscimento. Di tutta risposta scrive un racconto, *Il reincarnato* (*sPrul sku*),<sup>10</sup> sulle vicende di un impostore che cerca di trarre vantaggio personale dalla devozione popolare, denunciando i modelli inadeguati dell’antica società feudale e teocratica del Tibet. Il suo atteggiamento agnostico e scettico gli attira la critica e il sospetto dei circoli tibetani più conservatori. Viene accusato di blasfemia e di avversione al buddhismo e ben presto isolato. Il suo carattere irrequieto e ribelle, portato alla continua contraddizione delle regole e delle idee convenzionali, alimenta ulteriormente la sua solitudine. Spesso si ubriaca e gioca d’azzardo. La sua vita sentimentale è burrascosa e disordinata. Per la sua condotta anticonformista, il suo atteggiamento provocatorio e per il carattere nazionalista dei suoi scritti, si attira anche il sospetto dell’Accademia cinese. Viene trasferito in una sede universitaria di provincia, nella lontana prefettura di Tsholo, in Qinghai. Non incontra più nessuno, a parte alcuni suoi giovani studenti e pochi altri amici che condividono le sue idee controcorrente. Il suo carattere si fa man mano sempre più chiuso e aggressivo. A dispetto di ciò, la sua fama aumenta di giorno in giorno. Scrive moltissimo, alternando saggi e ricerche sulla storia della letteratura tibetana (memorabili i suoi studi e le sue brevi note sullo sviluppo del *Kāvyaḍarśa* di Daṇḍin in Tibet)<sup>11</sup> a racconti, romanzi brevi e poesie che pubblica sulle riviste letterarie *sBrang char* e *Bod kyi rtsom rig sgyu rtsal*. Alcune sue poesie, musicate da un amico musicista, diventano veri e propri *hits* nelle regioni abitate dai tibetani.<sup>12</sup>

Il 1985 è un anno molto difficile per Don grub. Per sottrarsi alle ostilità dei suoi colleghi, cerca di farsi assumere in altre università, ma nessuna risponde favorevolmente. È diventato un personaggio molto scomodo. Sul versante familiare, il matrimonio con la seconda moglie è insostenibile. Quelli che lo frequentarono in quel periodo riferiscono un brusco cambiamento nella sua personalità. Si era lasciato andare, beveva in continuazione, non era più animato dall’entusiasmo e dalla fidu-

10. Don grub rGyal 1981b. Per una riflessione sul racconto di Don grub rGyal nel contesto del Tibet Nord-orientale, dove già dal diciannovesimo il sistema tibetano delle reincarnazioni aveva iniziato a subire alcune trasformazioni e a destabilizzarsi, si veda Kapstein 2002.

11. Cf. Lin 2008.

12. Le sue opere complete sono state pubblicate postume in sei volumi a Pechino nel 1997 in una ricca e attenta edizione a cura di Ban kho and bKra rgyal. Cf. Don grub rGyal 1997.

cia in sé che un tempo lo avevano caratterizzato. Il 30 novembre 1985, rimasto in casa da solo dopo un ennesimo litigio coniugale, scrive alcune lettere, una all'amico Zla ba Blo gros, un'altra a sua moglie, forse una terza ancora, e si suicida con il gas della cucina.<sup>13</sup> Ha trentadue anni.

In quegli ultimi scritti dichiara che quel gesto deve essere inteso come il suo estremo tentativo per risvegliare i tibetani dal loro torpore. I vecchi schemi devono essere rimossi e nuovi orizzonti devono dischiudersi, altrimenti non ci può essere alcuna speranza per il futuro della loro gente.

La notizia del suo suicidio si sparge velocemente. È un vero e proprio *shock*, soprattutto nei circoli intellettuali giovanili. Incominciano a diffondersi molti sospetti su quella morte tragica e inaspettata. Che sia stato ucciso dai quadri del partito comunista? Che sia rimasto vittima di una congiura ordita dai lama tibetani? Che sia scappato in India? La leggenda di Don grub rGyal prende forma. Si organizzano diverse commemorazioni che vedono la partecipazione di centinaia di tibetani. La commozione e il forte senso d'identità nazionale che le caratterizzano inducono il partito comunista cinese a vietare la celebrazione indetta per il primo anno dalla sua morte. Questo episodio alimenta il sentimento di resistenza dei tibetani e contribuisce alla costruzione del mito dell'eroe Don grub rGyal, come simbolo dell'autodeterminazione del popolo tibetano.<sup>14</sup> Vengono stampate tutte le sue opere inedite. Molti giovani artisti gli dedicano le loro composizioni. Vengono organizzati convegni in suo onore sia in Cina sia in India, a Dharamsala, nelle comunità della diaspora tibetana. Tra le opere a lui dedicate, nel 1993 viene pubblicata una raccolta di testi di giovani scrittori tibetani dal titolo *Torrente di gioventù (Lang tsho'ì rBab chu)*,<sup>15</sup> un omaggio al suo poema più famoso, dove la metafora del torrente che irrompe dall'alto di una roccia assume il significato di una civiltà che, nonostante le gravi ferite inferte dalla storia, tenta a ogni costo di sopravvivere.

Una civiltà che trova in Don grub rGyal il suo dolente e tragico cantore.

13. Sul numero e il contenuto di queste lettere si vedano Chos skyong 2006, 148-152, 153-160, Bhum 1995 e Stoddard 1994, 825-826. Pema Bhum fa riferimento a due lettere, una indirizzata a Zla ba e l'altra alla moglie. Chos skyong invece riferisce di tre lettere, una delle quali sembra essere scomparsa.

14. Cf. Kapstein 1999, 47-48.

15. Cf. 'Gyur med 1993.

*Traduzione con testo a fronte*

ལང་ཚེའི་རྒྱབ་རྒྱ།

སྤྲོ་ཞིང་བསངས་པའི་ནམ་མཁའ།  
དྲོ་ཞིང་འཇམ་པའི་ཉི་འོད།  
ཡངས་ཤིང་ཚེ་བའི་ས་གཞི།  
མཇེས་ཤིང་སྤྲུག་པའི་མེ་ཏོག།  
མཇེ་ཞིང་བརྗིད་པའི་ལྷན་པོ། ... ..

ཨོ་མ།—  
དེ་ལས་ཀྱང་ཉམས་དགའ་བ་ནི།  
མདུན་སྤྲོགས་ཀྱི་བྲག་དོས་གཟར་བོན།  
ཚེ་ལ་ཚེ་ལ་དུ་འབབ་པའི་རྒྱབ་རྒྱ་རེད།

སྤྲོས་དང་།  
སྤྲུ་བའི་རྒྱབས་མེང་དཀར་ཞིང་དྲི་མ་མེད་ལ།  
འོད་ཀྱི་ཐིག་ལེ་ནི་རྒྱ་བྱའི་སྤོ་མ་དོངས།  
ནི་ཚེའི་སྤོ་སྤྲུ་ལ།  
ཟེ་འོག་གི་རི་མོ།  
དབང་བོའི་གཞུ་རིས། ... ..

ཉོན་དང་།  
རྒྱ་ལི་བཞུར་སྤྲུགས་ལ་ཞིང་སྤྲོན་འཛེབས་ལྷན་ལ།  
ལང་ཚེའི་སྤྲུ་དབྱངས་ནི་དྲོ་ཐའི་སྤྲུ།  
ཚངས་པའི་དབྱངས།  
དབྱངས་ཅན་དག།  
ལྷ་བྲུག་གཤམ་... ..

ཀྱེ—འདི་ནི་རང་བཞིན་གྱི་རྒྱབ་རྒྱ་དཀྱིས་མ་ཞིག་མ་ཡིན་ཏེ།  
བརྗིད་ཅིང་རྒྱམ་པའི་ཉམས།  
འཛིགས་པ་མེད་པའི་སྤྲིང་།  
ཞུས་པ་མེད་པའི་དཔའ།  
དར་ཞིང་རྒྱས་པའི་ལས།  
མཇེས་ཤིང་འཕྲུལ་བའི་རྒྱན།  
སྤྲོན་ཞིང་འཛེབས་པའི་སྤྲུ... ..

འདི་ནི—  
བོད་གངས་ཅན་གྱི་གཞོན་ནུ་རྒྱམས་ཀྱི་ལང་ཚེའི་རྒྱབ་རྒྱ་རེད།  
འདི་ནི—  
དུས་རབས་ཉེ་འདི་ལོ་རབས་བརྒྱད་ཅུའི་བོད་རིགས་གཞོན་ནུ་རྒྱམས་ཀྱི་གསར་གཏོད་ཀྱི་སྤྲིང་སྤོངས།  
འཐབ་འཛིང་གི་ཉམས་འགྲུང་།  
ལང་ཚེ་ལི་སྤྲུ་སྤྲུ་རེད།

ཀྱེ་ཀྱེ། — རྒྱབ་རྒྱ་ལི་ལང་ཚོ་ལ།  
ལང་ཚོ་ལི་རྒྱབ་རྒྱ།  
—ཞུང་ལ་འཛིགས་པ་མེད་པའི་སྤྲིང་སྤོངས་དང་།  
—ཞུས་པ་མེད་པའི་སྤོངས་པ།

*Torrente di gioventù*

Cielo profondo di indaco puro,  
Luce solare di dolce calore,  
Vaste sconfinite pianure,  
Freschi fiori di leggiadra armonia,  
Alti maestosi monti...

Ah meraviglia! —  
Ma più incantevole ancora,  
Sul ripido fronte di una roccia scoscesa,  
Un torrente di acqua vorticoso.

Guarda!  
Candidi freschi fiotti di onde turbinose,  
Gocce di luce, iridescenti piume di pavone,  
Manti di pappagalli,  
Arabeschi di seta,  
Archi di Indra...

Ascolta!  
La chiara melodia dell'acqua che scorre,  
Il canto della gioventù è il canto degli dei.  
Il suono di Brahmā, la voce di Sarasvatī.  
Il canto del cuculo...

Incanto! — Questo non è un torrente qualunque.  
Ha una forza maestosa,  
Un cuore impavido,  
Un coraggio intrepido,  
Un corpo vigoroso,  
Gioielli magnifici,  
Canti meravigliosi...

Questo! —  
È il torrente di gioventù del giovane popolo del Tibet, il Paese delle nevi.  
Questo! —  
È nuova energia creatrice  
È espressione della lotta dei giovani tibetani  
nell'ottantesimo anno del ventesimo secolo.  
È il suono del canto della gioventù.

Ehi! — Gioventù del torrente sì!  
Torrente di gioventù  
— Tu! Ma come hai sviluppato il tuo intrepido cuore?  
— Il tuo grande coraggio?

—ཉམས་པ་མེད་པའི་ཟེལ་ཤལས།  
—འཇོན་མཐའ་མེད་པའི་སློབས་ཤལས་འདི་ལྟ་བུ་ཞིག་ཇི་ལྟར་རྒྱས་པ་ཡིན།

རེད་ལགས།  
དཔྱིད་གསུམ་མཁའ་ནས་བབས་པའི་རྩ་རྒྱ།  
དབྱར་གསུམ་ས་ནས་བརྗོལ་བའི་རྩ་མིག།  
སྟོན་གསུམ་སོད་དང་སེར་བའི་སྟིང་བཅུད།  
དགུན་གསུམ་གངས་དང་ཁ་བའི་ཡང་བཅུད།

གཞན་ཡང་།  
གངས་རྩ་རྩེ་རྩེ་གཡེང་རྩེ་རྩེ་གསུམ་རྩེ་  
ན་རྩེ་རྩེ་རྩེ་ལུང་རྩེ་རྩེ་ལུང་རྩེ་རྩེ་

མདོར་ན།  
—བཀའ་ཤིས་པའི་རྒྱ།  
—དགོ་ལེགས་འབྲུང་བའི་རྒྱ།  
—དོན་འགྲུབ་པའི་རྒྱ།  
—ཡན་ལག་བརྒྱད་ལྡན་གྱི་རྒྱ།  
—ཕུན་སུམ་ཚེགས་པའི་རྒྱ་སྟོ།

རྒྱ་ཕྱན་མི་གཅིག་བརྒྱ་དང་བརྒྱད།  
རྒྱ་སྟོ་མི་གཅིག་ཤི་མ་འབུམ།

ཁྱེད་ནི་མཐུན་སྒྲིལ་གྱི་རྩ་ཞིག་ཡིན་པས།  
གཡེང་གཟར་གྱི་བྲག་ལས་འབབ་པར་མོད།  
ཁྱེད་ནི་ཡོངས་འདུས་གྱི་རྩ་ཞིག་ཡིན་པས།  
ངས་གྲོག་གི་གཡེང་ལས་མཚོང་བར་སྟོབས།

ཁྱེད་ལ་གསུམ་བུར་གྱི་རྩ་སྟོ་བསྟུ་བའི་སློབས་པ་དང་ལྡན་པས།  
ཁྱེད་ཀྱི་སྟོ་རྩེ་ཚེ་ཞིང་ལས་སློབས་དར་ལ་ཟེལ་ཤལས་ཚེ།  
ཁྱེད་ནི་ཁེངས་པ་སྲུངས་ཤིང་བྲེགས་པའི་དྲི་མ་མེད་པས།  
ཁྱེད་ཀྱི་བཞུར་རྒྱན་རིང་ལ་འབབ་རྒྱན་དྲག།  
ཁྱེད་ལ་སྟོགས་མ་འདོར་ཞིང་སྟིང་བཅུད་གཞིབ་པའི་རྩས་པ་དང་ལྡན་པས།  
ཁྱེད་ཀྱི་ལུས་སེམས་གཅོང་ལ་ལང་ཚོའི་དཔལ་ཡོན་རྒྱས།

རྩེ་རྩེ་ཡ།  
ཁྱེད་ནི་ལོ་རྒྱུས་ཀྱི་དཔང་བོ་དང་།  
མ་འོངས་པའི་ལམ་འདྲན་རེད།  
ཁྱེད་ཀྱི་དྲི་མ་བུལ་བའི་རྩ་ཐེགས་རེ་རེའི་ནང་དུ།  
གངས་ཅན་བོད་ཀྱི་འཕེལ་འགྲིབ་འཁོད་ཡོད་ལ།  
ཁྱེད་ཀྱི་གཟེགས་མ་འབར་བའི་རྩལ་ཕན་རེ་རེའི་ནང་དུ།  
བསེལ་ལྡན་ཁ་བའི་སྟོངས་ཀྱི་དར་རྒྱུད་འདུས་ཡོད།

ཁྱེད་མེད་ན།  
སྒྲིལ་བའི་རལ་གྱི་ལང་རེ་ཇི་ལྟར་ལྟུང།

ཁྱེད་མེད་ན།  
བཟོ་རིག་པའི་རྩ་གྲིལ་རྩེ་ལྟར་འཇོག།

— La tua fiera energia?  
 — Il tuo furore immane?

Sì!

Pioggia che cade dal cielo in primavera,  
 Sorgenti che spuntano dalla terra in estate,  
 Fluidi di brina e grandine in autunno,  
 Elisir delle nevi e dei ghiacci in inverno.

E ancora!

Acqua dei monti innevati — Acqua delle rocce — Acqua delle slavine —  
 Acqua delle foreste  
 Acqua dei prati — Acqua delle montagne — Acqua delle valli — Acqua degli  
 alti pascoli — Acqua delle pianure

In breve!

— Acqua di fortuna,  
 — Acqua di felicità,  
 — Acqua che realizza i desideri,  
 — Acqua degli otto segni di buon auspicio,  
 — Acqua dagli attributi perfetti.

Non un semplice rivolo, ma centootto.

Non una sola fonte, ma diecimila, centomila.

Tu sei l'acqua dell'unione, perciò

Ti lanci temeraria dalle aspre rocce.  
 Tu sei l'acqua dell'universo, perciò  
 Ti tuffi intrepida negli abissi profondi.

Tu che fiera accogli le nuove correnti,  
 Tu dalla mente aperta, il corpo vigoroso, la grande forza,  
 Tu priva di superbia e di ogni ombra di arroganza,  
 Tu dalle origini antiche, dalle forti tradizioni,  
 Tu che rifiuti il marciume e bevi il nettare dell'essenza,  
 Tu dalla mente e il corpo puri, luce della gioventù che divampa.

Torrente!

Tu sei testimone della storia,  
 La strada che conduce al futuro.  
 In ogni tua limpida goccia  
 Si specchiano l'ascesa e il declino del Tibet, il Paese delle nevi.  
 In ogni tuo atomo scintillante,  
 Si fondono l'inizio e la fine del Regno delle nevi eterne.

Senza te,

Come si tempera la spada del linguaggio?

Senza te,

Come si affila il pugnale delle arti?

ཁྱེད་མེད་ན།

གསོ་བ་རིག་པའི་ལྷོན་པ་རྩམ་མི་ཐབ་ལ།  
རྒྱུ་མའི་མེ་ཏོག་དང་ནང་རིག་འབྲས་བུ་འདྲ་སྟོན་མི་མིང་།

གཅིག་བྲས་ན་—

ཁྱེད་ཀྱི་རྩལ་ཤེས་དང་འདྲ་བའི་སེམས་ལ་འདང་།  
ལོ་རྒྱུས་ཀྱི་སྒྲིལ་དང་།  
དམག་འབྲུག་གི་ནད་རྩིང་།  
སྒྲོང་སྤྱོད་དུ་ཀྱི་རྒྱུ་བར།  
རྩིང་ཞེན་གྱི་རྩལ་ཤེས་སོགས་མ་ཚེས་ཀྱང་མིང་མོད།

ཡིན་ན་ཡང་།

ཁྱེད་ལ་ཡང་ཚོའི་རྩམ་བཞིན་དང་རྩམ་སྟོབས་ཀྱི་དཔལ་དང་ལྡན་པས།  
དགུན་གསལ་གྱི་ཅོག་གིས་ཁྱེད་ཀྱི་སེམས་ལ།  
—འབྲུག་རྩོམ་གྱི་སྒྲིལ་དུ་འཇག་པའི་གོ་སྐབས་ནི་ནམ་ཡང་མ་མཚེས་ལ།  
ལྷོང་འཆུབ་ཀྱི་སྒྲིལ་གྱིས་ཁྱེད་ཀྱི་བཞུར་རྩུན།  
—ལམ་བརྒྱུད་གཏུབས་ཀྱང་ཚོང་པའི་ངས་པ་ནི་དེ་བས་ཀྱང་གལ་ཡོད།

རྩམ་ཚུན་ནི་—

ཁྱེད་ཀྱི་རྩམ་མོ་གཏང་ས་དང་འབྲེལ་ཞིང་།  
ཁྱེད་ཀྱི་རྩམ་རྩམ་མཚོར་འདྲེས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།  
ཁྱེད་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་ཀྱི་བཞུར་རྩུན་རིང་མོས།  
ང་ཚོའི་གཞེས་ཞིན་དང་ལུ་བཞུར་བ་དང་།  
ཁྱེད་ཀྱི་དཔལ་རབས་ཀྱི་བཞུར་རྩུན་སོས།  
ང་ཚོའི་སྐལ་མ་དང་སྐྱབས་ལུགས་བསྐྱལ་བུང་།

གསལ་བྱུང་ངམ་—རྩལ་ཆ་ལགས།

མདྲ་གཏང་ས་ཅན་གྱི་གཞིན་ཏུ་རྩམ་ས་ཀྱི་དྲི་བ་འདི་དག་ཁྱེད་ཀྱིས་གསལ་ན་པ།

ཞེ་བུང་།

སྟུན་དག་གི་རྩམ་མཚོ་གསོམ་པས་གདུང་ན་ཇི་ལྟར་བྱ།  
སྤྱི་བ་སྤྱོད་ཀྱི་སྤྱང་ཚེན་ཆ་བས་གཅོས་ན་ཇི་ལྟར་བྱ།  
མངོན་བརྗོད་ཀྱི་སེང་གོ་དྲིགས་པས་གཞིར་ན་ཇི་ལྟར་བྱ།  
ཚོས་གར་གྱི་བུ་རྒྱུ་དང་དུ་ཡུག་དུ་ལས་ན་ཇི་ལྟར་བྱ།  
སྐར་རྩེས་ཀྱི་ལོ་ལོ་ཤེས་སྤོང་བར་ལས་ན་ས་ཡིས་འཇིན།  
རྩམ་རིག་གི་གཞིན་ཏུ་མག་པར་ཡོན་ན་བས་བཇི་ལྟར་བགྱིད།  
ལག་རྩལ་གྱི་བུ་མོ་བག་མར་བས་ན་ཁྱེད་ཀྱི་ལོ་ལོ་ཤེས་བྱ།

ལགས་སོ་—རྩལ་ཆ་ལགས།

ཁྱེད་ཀྱི་དང་ས་ཤིང་གསལ་ལ་ལ་སྟུན་ཞིང་འཇེབས་པའི་སྐྱ་སྐྱ་ལས་བུང་བའི་ལན་དེ་དག་  
—ང་ཚོའི་སེམས་ས་རྩུལ་རིམ་བརྒྱུས་པ་ལྟར་བཟང་ཡོད།

ངོ་མ།

མཚར་སྐྱབས་འདྲ་སྟོན་འབར་བའི་སྟོན་ཚད་ཀྱིས་ད་ལྟའི་རྩལ་བྱེད་མི་རང་ལ།  
བརྩམ་སྟོན་དང་འབྲུགས་པའི་ཁ་སང་གིས་དེ་རིང་གི་སྐོམ་པ་གལ་སོད།



Senza te,

L'albero della medicina non può crescere,  
 Il frutto della religione e il fiore della filosofia  
 Non possono maturare.

Forse —

Nella tua mente simile al cristallo persistono ancora  
 Le ferite della storia,  
 Il male antico di guerre e conflitti,  
 Le cicatrici della superstizione,  
 La polvere del conservatorismo.

Però!

Tu hai la luce, la forza innata della gioventù.  
 Il ghiaccio dell'inverno non potrà mai penetrare la tua mente  
 con il suo gelo.  
 — Spade taglienti come potranno interrompere,  
 pur frammentandolo in mille parti,  
 — il turbine impetuoso della tua acqua?

Perché —

Le tue sorgenti stanno sui monti di neve,  
 Le tue foci si fondono con l'acqua degli oceani,  
 Il flusso della tua storia è profondo  
 Suscita in noi ammirazione e fiducia.  
 Il canto del tempo che scorre  
 È per noi forza e ispirazione.

Hai sentito? — Torrente?

Ascolta le domande dei giovani del Tibet, il Paese delle nevi!

Hei!

Come puoi lasciar soffrire di sete il nobile cavallo della poesia?  
 Come puoi far patire per il caldo l'elefante della metrica?  
 Come puoi far marcire nel sudiciume il leone  
 dell'ermeneutica?  
 Come alleverai, se lo abbandoni, l'orfano della drammaturgia?  
 Chi manterrà la tradizione dell'astrologia, se la svuoti di senso?  
 Chi darà il benvenuto al giovane sposo della scienza?  
 Chi prenderà in sposa la giovane fanciulla della tecnologia?

Si! — Torrente!

Le risposte che giungono dal suono del tuo chiaro, dolce canto  
 — Si incidono nelle nostre menti come disegni scalfiti sulla roccia.

In verità

Le mille meravigliose luci del passato non possono sostituirsi al presente.  
 L'acqua salata di ieri come può calmare la sete di oggi?

ཚིག་པར་དཀའ་བའི་ལོ་རྒྱུས་ཀྱི་བཅའ་པོའི་ལས་པོ་ལ།  
དུས་དང་མཐན་པའི་སྲིད་ཀྱི་དབང་བོ་མ་ཞུགས་ན།  
ཡར་རྒྱས་ཀྱི་འཕར་རྒྱ་ལྗིད་མི་སྲིད་ལ།  
སྲོན་ཐོན་གྱི་སྲིད་ཁྲུག་རྒྱ་མི་ཐབ་ཅིང་།  
མདུན་བསྐྱོད་གྱི་གམ་པ་ནི་དེ་བས་ཀྱང་རོ་།

ཀྱལ་ཡོ། རྒྱབ་རྒྱུ་ལགས།  
ཁྱེད་གྱི་ཆེ་ལྡན་གཞི་བའི་རྒྱབ་སྐྱོར་དང་།  
ལང་ལོང་འཛོམ་བའི་གཞུགས་མ་ལས་——

རྩོམ་སྒྲིག་།  
——ཤོད་གངས་ཅན་གྱི་མི་རབས་གསར་བའི་སློབ་སྲོལ་གསལ་མཛོན་པ་དང་།  
ཁྱེད་གྱི་ཤར་ཤར་འབབ་པའི་རྒྱ་རྒྱན་དང་།  
འུར་འུར་བཞུར་བའི་རྒྱ་རྒྱ་ལས་——

རྩོམ་སྒྲིག་།  
——ཤོད་གངས་ཅན་གྱི་མི་རབས་གསར་བའི་ཡགས་བསམ་མཛོན་འདུག།  
མྱོད་ཞེན། བག་འཁམ། རྫོང་ས་དད། ལེ་ལོ་... ..  
རྩོམ་སྒྲིག་མི་རབས་འདྲིའི་འཛུགས་ལུས་གཏན་ནས་མེད།  
རྒྱ་ལས། ལྷ་ལྷོ། མག་ནག་ ལོག་སྲོད་... ..  
རྩོམ་སྒྲིག་མི་རབས་འདྲིའི་གནས་ས་ཡོ་ནས་མེད།

ཐབ་རྩལ་ལ་རྒྱབ་རྒྱ།  
རྩོམ་སྒྲིག་མི་རབས་འདྲིའི་ཁྱེད་གྱི་འགྲོ་སྲིད་བསྐྱུར་ནས་གཞི་བའི་དང་།  
རྩོམ་སྒྲིག་ཀྱང་ཁྱེད་གྱི་རྒྱ་རྒྱན་དང་འགྲོ་སྲིད་ནས་བཞུར་གྱིན་ཡོད།  
མ་ལོངས་པའི་ལས་ལར་——  
ཀྱུག་གྲོག་སྲུང་ལས་ཆེན་ཡང་།  
ཤོད་གྱི་གཞོན་ནུ་རྣམས་འཇིགས་པའི་གོ་སྐྱབས་བྲལ་ཞིང་།  
རྩོམ་སྒྲིག་མི་རབས་འདྲིའི་རིགས་འདྲིའི་དང་།  
མདུན་བསྐྱོད་གྱི་ལས་གསར་བཞེག་འབྱུང་ངོས་ཡིན།

སྒྲིག་སྲོལ་།  
གྲལ་འགྲིག་པའི་རྒྱ་དུང་དེ་ནི། ཤོད་གངས་ཅན་གྱི་མི་རབས་གསར་བའི་དང་།

ཉོན་དང་།——  
འགྲོ་སྲིད་མཛུགས་པའི་སྐྱེ་བའི་དེ་ནི། ཤོད་གངས་ཅན་གྱི་གཞོན་ནུའི་གོ་སྐྱབས་ལེད།  
འོད་གསལ་གྱི་ལས་འགན།  
གཞི་བའི་དུང་གྱི་ལས་འགན།  
བདེ་སྲོད་གྱི་འཛོམ་བ།  
འཐབ་འཛོམ་གྱི་སྐྱེ་བའི་དུང་སྲོལ།



སྐབ་ཚའི་ལང་ཚོ་ལ་ཡལ་བ་མེད་ཅིང་།  
ལང་ཚོའི་སྐབ་རྒྱ་ནི་དེ་བས་ཀྱང་ཉམས་པ་མེད།

འདི་ནི་—

པོད་གངས་ཅན་གྱི་གཞོན་རབས་རྣམས་ཀྱི་ངག་ལས་བྱུང་བའི་ལང་ཚོའི་སྐབ་རྒྱ་རེད།

འདི་ནི་—

པོད་གངས་ཅན་གྱི་གཞོན་ལྷ་རྣམས་ཀྱི་སེམས་ན་འབབ་པའི་ལང་ཚོའི་སྐབ་རྒྱ་རེད།

La gioventù del torrente non svanirà,  
Il torrente di gioventù non si inquinerà.

Questo —

È il torrente di gioventù che nasce dalle voci dei giovani del Tibet,  
il Paese delle nevi.

Questo —

È il torrente di gioventù che prorompe dalle menti dei giovani del  
Tibet, il Paese delle nevi.

## Riferimenti bibliografici

### *Opere in tibetano*

- 'Gyur med 1993 = 'Gyur med (ed.), *Lang tsho'i rbab chu* (Torrente di gioventù), mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, Xining 1993.
- Chos skyong 2006 = Chos skyong, *Rang grol zhib 'jug: don grub rgyal gyi mi tshe dang gsar gtod kyī snying stobs* (Uno studio su Rang sgrol. La biografia di Don grub rGyal e il suo coraggio innovativo), Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, Gansu 2006.
- Don grub rGyal 1981a = Don grub rGyal, *'Bol rtsom zhogs pa'i skya rengs* (L'alba della letteratura popolare), mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, Xining 1981.
- Don grub rGyal 1981b = Don grub rGyal, *sPrul sku*, «sBrang char» 3 (1981), 3-24.
- Don grub rGyal 1983 = Rang grol, *Lang tsho'i rbab chu* (Torrente di gioventù), «sBrang char» 2 (1983), 56-61.
- Don grub rGyal 1997 = *dPal don grub rgyal gyi gsung 'bum* (Opere complete di Don grub rGyal), ed. by Ban kho, bKra rgyal, Mi rigs dpe skrun khang, Pechino 1997, 6 voll.
- dPal ldan 1989 = bKra shis dPal ldan, *Don grub rgyal gyi brtsams 'bras dang des bod rigs kyī rtsom rig gsar par thebs pa'i shugs rkyen skor* (La produzione letteraria di Don grub rGyal e la nuova letteratura tibetana), «Bod ljongs zhib 'jug» 1 (1989), 64-85.
- Lha rgyal 1999 = bDud lha rgyal, *Lang tsho'i rbab chu' – klog 'don dang rol myong* (Torrente di gioventù, lettura e sensazioni), «sBrang char» 2 (1999), 1-4.
- Tshe grub 2005 = *So lta dang gzab nyan – bod kyī snyan ngag gsar ba bdams dpyad* (Guarda e ascolta attentamente! Selezione e analisi di testi di nuova poesia tibetana), mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, Xining 2005.

### *Studi in lingue occidentali*

- Bhum 1995 = Pema Bhum, *The Life of Dhondup Gyal. A Shooting Star that Cleaved the Night Sky and Vanished*, «Lungta» 9 (1995), 17-29.

- Gamble 2015 = Ruth Gamble, 'Cosmic Onomatopoeia' or the Source of *The Waterfall of Youth: Chögyam Trungpa and Döndrup Gyal's Parallel Histories of Tibetan mGur*, in J. Rheingans (ed.), *Tibetan Literary Genres, Texts, and Text Types*, Brill, Leiden–Boston 2015, 110-135.
- Jabb 2015 = Lama Jabb, *Oral and Literary Continuities in Modern Tibetan Literature. The Inescapable Nation*, Lexington Books, New York 2015.
- Kapstein 1999 = Matthew Kapstein, *Dhondup Gyal. The Making of a Modern Hero*, «Lungta» 12 (1999), 45-48.
- Kapstein 2002 = Matthew Kapstein, *The Sprul-sku's Miserable Lot. Critical Voices from Eastern Tibet*, in Tony Huber (ed.), *Amdo Tibetans in Transition. Society and Culture in the Post-Mao Era*, Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies (Leiden 2000), Brill, Leiden–Boston–Köln 2002, 99-113.
- Lin 2008 = Nancy G. Lin, *Döndrup Gyal and the Remaking of the Tibetan Ramayana*, in Lauran R. Hartley, Patricia Schiaffini-Vedani (eds.), *Modern Tibetan Literature and Social Change*, Duke University Press, Durham–London 2008, 86-111.
- Robin 2002 = Françoise Robin, *The Unreal World of Tibetan Free Verse Poetry. A Preliminary Study on Topics and Themes in Contemporary Tibetan Free Verse Poetry*, in Henk Blezer (ed.), *Religion and Secular Culture in Tibet*, Brill, Leiden 2002, 451-470.
- Robin 2005 = Françoise Robin, *L'avènement du vers libre au Tibet: une forme littéraire de l'intime au service d'un projet collectif*, in Jean-Louis Bacqué-Grammont, Angel Pino, Samaha Khoury (eds.), *D'un Orient l'autre. Actes des troisièmes journées de l'Orient*, «Cahiers de la Société Asiatique. Nouvelle série» 4 (2005), 573-601.
- Shakya (articolo inedito) = Tsering Shakya, *Dondrub Gyal and the Search for Tibetan Modernism* (per gentile concessione dell'autore).
- Shakya 1999 = Tsering Shakya, *The Dragon in the Land of Snows. A History of Modern Tibet Since 1947*, Columbia University Press, New York 1999.
- Shakya 2000 = Tsering Shakya, *The Waterfall and Fragrant Flowers. The Development of Tibetan Literature Since 1950*, «Manoa» 12, 2 (2000) 28-40.
- Stoddard 1994 = Heather Stoddard, *Don grub rgyal (1953-1985). Suicide of a Modern Tibetan Writer and Scholar*, in Per Kvaerne (ed.), *Tibetan Studies 2*, Proceedings of the Sixth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, The Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo 1994, 825-836.
- Virtanen 2011 = Riika Virtanen, *Dhondup Gyal and Nature. Interpreting Poetic Images of Wind and Cloud in Two Tibetan Works*, «Studia Orientalia» 109 (2011), 183-207.

Virtanen 2014 = Riika Virtanen, *Tibetan Written Images. A Study of Imagery in the Writings of Dhondup Gyal*, The University of Helsinki [Doctoral Dissertation], Helsinki 2014, consultabile al sito: <http://urn.fi/URN:I-SBN:978-952-10-7134-8>.



*Tabula gratulatoria*



Lorenza Acquarone, PhD  
 Alessandro Battistini (Kyoto University)  
 Chiara Bellini (SOAS)  
 Giacomo Benedetti, PhD  
 Laura Biondi (Università degli Studi di Milano)  
 Alessandro Boesi, PhD  
 Maria Patrizia Bologna (Università degli Studi di Milano)  
 Anna Bonisoli Alquati, PhD  
 Pierfrancesco Callieri (Università di Bologna)  
 Pinuccia Caracchi (Università degli Studi di Torino)  
 Nicoletta Celli (Università di Bologna)  
 Daniele Cuneo (Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle)  
 Florinda De Simini (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale")  
 Marianna Ferrara (Sapienza Università di Roma)  
 Gian Giuseppe Filippi (Università Ca' Foscari Venezia)  
 Elisa Ganser (Universität Zürich)  
 Saverio Marchignoli (Università di Bologna)  
 Carmela Mastrangelo (Sapienza Università di Roma)  
 Mara Matta (Sapienza Università di Roma)  
 Elena Mucciarelli (Universität Tübingen)  
 Chiara Neri, PhD  
 Giangiorgio Pasqualotto (Università degli Studi di Padova)  
 Alessandro Passi (Università di Bologna)  
 Genevienne Pecunia  
 Tea Pecunia  
 Agata Sannino Pellegrini (Università degli Studi di Palermo)  
 Roberto Perinu (Conservatorio "A. Pedrollo", Vicenza)  
 David Pierdominici (Sapienza Università di Roma)  
 Irma Piovano (Presidente Asia Institute Torino)  
 Laura Pizzetti  
 Silvia Pizzetti (Università degli Studi di Milano)  
 Mario Prayer (Sapienza Università di Roma)  
 Serena Saccone (Österreichische Akademie der Wissenschaften)  
 Andrea Scala (Università degli Studi di Milano)  
 Massimiliano Vaghi (Università degli Studi di Milano)  
 Massimo Vai (Università degli Studi di Milano)  
 Vincenzo Vergiani (University of Cambridge)  
 Stefano Zacchetti (University of Oxford)

