



Consonanze 11.2

ANANTARATNAPRABHAVA

STUDI IN ONORE DI GIULIANO BOCCALI

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

II



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: Rāvaṇānugrahamūr̥ti, 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 (Universität 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 cimosā 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 Mahimabhaṭṭa*
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
Umāmāheśvara 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*

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 metano in evidenza la ricchezza di contenuti e la densità concettuale del testo.¹ Come è noto, con la sua opera, Mahimabhaṭṭa mira a confutare la teoria dello *dhvani* proposta nello *Dhvanyāloka*.² Tesi centrale del *Vyaktiviveka* ('Critica della rivelazione') è che i contenuti poetici siano comprensibili mediante un procedimento inferenziale (*anumāna*) e rientrino nella funzione secondaria del linguaggio, non potendo afferire ai meccanismi tipici della *vyakti*, che ha altre modalità d'applicazione.³ 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 desunto 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*, *sukhāsvāda* o *rasāsvāda*; 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*.⁴

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 api 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 anumānāntarbhāvapradarśanaḥ*, '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.⁵ 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.⁶

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 paratrānumānam vedītavyam 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*, *Prakaraṇāryāvācā* e *Samyuktasāṅgītiśāstra*, sostiene che sebbene non si faccia menzione della bipartizione esposta nel

Poiché ogni attività verbale presuppone una relazione fra un *probandum* e un *probanis* (*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)⁷

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]».⁸

Come chiarito da Ruyyaka nel commento, quando un significato è appreso per pratica inveterata (*vrddhavyavahāra*) o per convenzione linguistica (*saṃketa*), per

Pramāṇasamuccaya, essa deve essere certamente anteriore a Dignāga, essendo già implicita in Asaṅga. Inoltre nel commento di Sthiramati al *Samyuktasaṅgītiśāstra* 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 śabdo vyavahārah sādhyasādhanabhāvagarbhatayā prāyeṇānumānarūpo 'bhyupagantavyaḥ, tasya parapravṛttinivṛttinibandhanatvāt tayoś ca sampratyayasampratyayātmanor anyathākartum aśakyatvataḥ / na hi yuktim anavagacchan kaścid vipaścid vacanamātrāt sampratyayabhāg bhavati.*

8. *artha 'pi dvidvidho vācyo 'numeyaś ca / tatra śabdavyāpāraṇaviśayo vācyaḥ / sa eva mukhya ucyate / yad āhub -*

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.⁹ 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 indicatore¹⁰ (*liṅgabhūta*), è [il significato] inferibile (*anumeya*). E questo è di tre tipi: un dato di fatto (*vastu*), le figure retoriche (*alaṅkāra*) 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)¹¹

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] (*vidhyanuvādashāva*). 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*:¹² a) senso comune (*loka*) – che riguarda principi generalmente acqui-

9. *vṛddhavyavahārāt saṅketād vā śabdeṣv arthanirṇayaḥ / teṣāṃ ca yatrārthe vidhyamānatvaṃ tasya vācyaṭvam eva / anyasya tu teṣāṃ abhāvād arthasāmarthyād avagatīḥ* (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 alaṅkāraś 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*).¹³

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 cāndramasīm abhikhyām,
umāmukhaṃ tu pratipadya lolā
dviśaṃśrayāṃ 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)¹⁴

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 *Īśvarapratyabhijñānikārikā* 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 śvaismo (*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 *Bhagavadgītābhāṣya* attribuito a Śaṅkara (ad 3.41), nello *Yogavasiṣṭha*, ([...] *Nirvāṇaprakaraṇa*, *Pūrvārdha* 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 kāraṇadvayaṃ rātrisāṅkocadivasānudayalakṣaṇaṃ 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 *Purāna*, 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 nabi devam adriḥ
sutāṃ pratigrāhayituṃ śasāka.
abhyarthanābhāṅgabhayena sādhuḥ
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!».¹⁵

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».¹⁶

*pratyakṣaṃ / nibandhaprasiddharūpaṃ vedaḥ / anibandhaprasiddhasvabhāvaṃ lokāḥ / bhāṅgyā
pratyakṣāgamarūpaṃ pramāṇadvayaṃ svikṛtaṃ / 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)¹⁷

Il senso implicito di questa strofa è dunque assimilabile a un'inferenza negativa,¹⁸ 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 Mahimabhaṭṭa 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.¹⁹

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 bhāgavadgatasya sampradānatvanibandhanasya yācanasyābhāve, bhūdharendragatasya kāryasya kanyāgrāhaṇasaktatvasyābhāvopanibandhaḥ śāstramūlaḥ, tayoh kāryakāraṇabhāvasya tanmūlatvena prasiddheḥ / yad ābuh – ayācitāni deyaṇi sarvadravayāni bhārata annaṃ vidyā tathā kanyā anarthibhyo na dīyate // arthī ca sampradānam / yad uktam – anirākaraṇāt karttus tyāgāṅgam karmanepsitam / preṛaṇānumatibhyāṃ vā labhate sampradānatām // evaṅ ca kāraṇānupalabdhiprayogo 'yam artha itī 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. *paśūpatir api tāny abāni kṛcchrād āgamayad adrisutāsamāgamotkaḥ / kam āparam avāsaṃ na viprakuryaur vibhum api taṃ yad amī spṛśanti 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.²⁰ 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*-, *alaṃkāra*-, *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 suṇaḥo aḷja māriḥo teṇa.
Golāādaviāḍakuḍuṃ-
gavāsiṇā dariasiḥeṇa.*²¹

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: *pratibimban̄ yathānyatra sthitan̄ toyakriyāvasāt / tatpravṛttim̄ ivānveti sa dharmah̄ sphoṭanādayoh̄ //* e 1.76: *sphoṭasyābhinnakālasya dhvanikālānupātinaḥ / grahaṇopādhibhedena vṛttibhedam̄ 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 aḷja māriḥo deṇa.
golānāikacchakuḍaṅgavāsiṇā dariasiḥeṇa.
[bhrama dhārmika visrabdhaḥ sa ṣunako 'dya māritas tena,
godānādikacchakuḍaṅgavāsiṇā dr̄ptasim̄hena].* 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 (*krameṇā*), 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 (*pratipattī*) che esamini (*vivekin*) il significato indicato (*paryālocita*) dall'affisso [causativo] *nic*²² come la causa logica (*hetu*), in quanto suppone (*nirūpaṇa*) la presenza di un agente (*prayojaka*). E questa capacità semantica [delle parole] (*sāmarthyā*),²³

lati nella regione» del Mahārāṣṭra, fra I e II secolo dell'era volgare.

22. Infixo 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, transcendendo 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 Kunjunnī Raja 1963, 155-156) e logico, venendo equiparato nella speculazione *naṅyāyikā* 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-Kunjunnī 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* (*sādhanā*). E la regola della connessione logica (*avinābhāva*) fra questi due *probandum* e *probans* (*sādhyasādhanā*) 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 (*lokapramāṇa*).

(*Vyaktiviveka* 1936, 113)²⁴

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 (*bādhyabādhakabhāva*). [...] Ed è chiaro che vi sia una contraddizione (*virodha*) nell'affermazione contemporanea (*sabānavasthāna*) 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 (*vyāṅgya*), come per la percezione del freddo nell'affermazione «non c'è percezione del freddo quando c'è il fuoco».

(*Vyaktiviveka* 1936, 113-114)²⁵

24. *atra hi dvārthau vācyapratīyamānau vidbiniśedhātmakau krameṇa pratītipatham avatara-
taḥ, tayoḥ dhūmāgnyor iva sādhyasādhanabhāvenāvasthānāt / tatrādyaś tāvad avivekasiddhaḥ spaṣṭa
eva, bhramaṇavidhīlakṣaṇasya sādhyasya tatparipantibikrūrakukkuramāraṇātmanaḥ sādhanasya
cobhayaḥ apy upādānāt /*

*dviṭīyas tv ata eva hetoḥ paryālocitaṅījarthasya vivekinaḥ pratipattuḥ prayojakasvarūpanirūpanena
sāmarthyāt pratītim avatarati / tac ca sāmarthyam mrte 'pi kauleyake krūratarasya sattvāntarasya
sadbhāvavedanaṃ nāma nāparam / tad eva ca sādhanam / tayoś ca sādhyasādhanayor avinābhāva-
nīyamo virodhamūlaḥ / sa cānyor lokapramāṇasiddha ity uktam.*

25. *kevalam yo 'sau bhramaṇavidhau hetubhāvena dr̥tapañcānanavyāpāras tatropāttaḥ sa eva
vimśyamānaḥ paramparayā dhārmikasya tanniśedhe paryavasyati tayoḥ bādhyabādhakabhāvenāvā-
sthānāt / [...] tasyāśya hetoḥ sādhyasya ca nirbhayaḥ bhramaṇavidhīlakṣaṇasya sabānavasthānalakṣa-
ṇo virodhaḥ prasiddha evety [...] tenānumeya eva bhramaṇasya niśedho na vyaṅgya ity avaseyaṃ
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.²⁶

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 bhamaï,
gaamottiraïapasā-
baṇāṇa majjbe savattīna.*²⁷

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 (*vidhi*) 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 (*niṣedha*) «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 (*pratiṣedha*), 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*:

*sihipiñchakaṇṇarurā bahuā vāhassa gavvirī bhamaï,
muttābalarāïapasābaṇāṇa majjbe savattīnam
[sikhpicchakarṇapūrā vadhūrvyādhasya garviṇī bhramati,
muktābharacitaprasādhanānām 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)²⁸

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 inmancabilmente all'inferenza.

3. Improperità 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.²⁹

28. *atra hi vakṣyamāṇaprakāreṇa vyādhavadhvāḥ sapatnībhyāḥ saubhāgyātireko 'numeyaḥ / sa cāvīratasambhogasukhāsāṅganissabatayā patyur mayūramātramāraṇakṣamatayānumīyamānayanāntaritaḥ.*

29. Mahimabhaṭṭa (*Vyaktiviveka* 1936, 37) definisce l'improperità (*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' (*bahirāṅga*) 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 (*vācyāvachanā*). Aggiunge poi che anche la cacofonia (*duḥśravatva*) dovuta all'uso di un metro inadeguato è un'improperità 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* (Murli 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 rispecchia la sequenza delle parole nell'originale.

*mahībhṛtaḥ putravato 'pi dṛṣṭis tasminn apatyē na jagāma tṛptim,
anantapūsyasya madhor hi cūte dvirephamālā savīśeṣasaṅgā.*

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), – anteponendo 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)³⁰

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,³¹ Mahimabhaṭṭa

30. *atra hi putrāpatyasābdāv eva paryāyatoāt prakramabhedaviśayau, na pūspacūtasābdau, tayoh sāmānyaviśeṣavacanatoād 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 de 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*,³² 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*,³³ 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.³⁴ 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'*alaṃkāradhvani* 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.³⁵ 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 [1st 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 1988², 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 Mahimabhāṭṭa 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 Miśra, Chaukhamba Sanskrit Sansthan, Varanasi 1936.
- Vyaktiviveka* 1964 = *Vyaktiviveka*, Edited with a Sanskrit Commentary of Rājānaka Ruyyaka and Hindi Commentary and Notes by Prof. Rewāprasāda Dwivedī, Chaukhamba Sanskrit Sansthan, Varanasi 1964.
- Vyaktiviveka* 1975 = *The Vyaktiviveka of Rājānaka Śrī Mahimabhāṭṭa* [Prathama Vimarśa] (Part One), Edited with Bengali Translation and Elaborate Exposition by Bishnupada Bhattacharya, Sankskrit College, Calcutta 1975.
- Vyaktiviveka* 1996 = *Vyaktiviveka of Rājānaka Śrī Mahimabhāṭṭa* (1979), Containing Sanskrit Commentary of Rājānaka Ruyyaka [Prathama Vimarśa], edited with Vaikharī Hindī Commentary by Brahmananda Tripathi, The Chaukhamba Surbhati Prakashan, Varanasi 1996³.
- Weber 1881 = *Das Saptaçatakam des Hāla*, hrsg. von Albrecht Weber, s.n., Leipzig 1881.

Fonti secondarie

- Banerjee 1989 = Rabisankar Banerjee, *Analysis of Literary Faults. Mahimabhāṭṭa as a Critic, Concept of Poetic Blemishes in Sanskrit Poetics with Special Reference to Mahimabhāṭṭa'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. Nuvolo 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 1971⁴.
- 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 Samskṛta Granthavali Journal» 16, 2 (1989), 31-40.
- Rajendran 1991 = Chettiarthodi Rajendran, *A Study of Mahimabhāṭṭa's Vyaktiviveka*, Printex India, Feroke 1991.
- Rajendran 1997 = Chettiarthodi Rajendran, *Mahimabhāṭṭa on Apaśabdās*, «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 Kumāra (Kumarasambhava)*, Poème traduit du sanskrit par Bernadette Tubini, Gallimard, Paris 1958.
- Tucci 1929 = Giuseppe Tucci, *Buddhist Logic Before Dinnāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarka-sāstras)*, «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.