



Consonanze 11.1

ANANTARATNAPRABHAVA

STUDI IN ONORE DI GIULIANO BOCCALI

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

I



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: 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*

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 nubi, 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 śvaīta della divina coppia Umā e Maheśvara nella scultura dell'Uttarakhand, e di Rosa Maria Cimino sulle decorazioni pittoriche del Palazzo dei regnanti *rājapūt* 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 *Ghaṭakharparatikā* attribuibile a Tārācandra, forse un intellettuale kṛṣṇaita vissuto tra il XV e il XVII secolo nell'area di Vārāṇāsī. Il *Ghaṭakharparakāvya* oggetto di questa *ṭikā* è un breve e ben noto *dūtakāvya* che inscena il motivo poetico del *vipralambhaśṛṅgāra*, 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 atiṣṭhan* '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: *dásā rātrīr dāsivenā nāva dyūn āvanaddhaṃ śnathitām apsv àntāḥ / víprutaṃ rebhām udáni prāvṛktam 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 (*udábhī*); *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 *bhū́man-* e il femminile *bhū́mi-/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, *arcís-* 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 tochario 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 δούλος 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 παχίς; *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 *ἄνθρωπος* non di *ἄνθρωπ*), 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. *pítā*, gr. *πατήρ* 'padre', ma voc. *pítar*, 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. *ἀστήρ* 'stella': Ἄστηρ 'Stella' (nome proprio); *λευκός* '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) singolativo, 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: ittita, 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 ittita 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 *vanduō* 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. *agni-* 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 1964⁴.
- 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 chronologie 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 R̥gveda*, «Journal of American Oriental Society» (1965) 85, 79-85.
- R̥gveda* = Th. Aufrecht, *Die Hymnen des R̥gveda*, Harrassowitz, Wiesbaden 1968⁴, 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 "sanskrito", 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 occlusivo 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 (**ǵh*) 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 *dahaṃti* 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 Gīrnār, 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 *-mahi*, 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 Gīrnār. 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 *kakúbbh-* ‘cima’, nell’avverbio *visváha* ‘dappertutto’ accanto a *visvādha* ‘sempre’ e pure nella forma di raddoppiamento anomala del perfetto di *bhr̥*, *jabhāra*.¹ 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.² Tuttavia, come fece notare il Wackernagel,³ 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.⁴

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,⁵ 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.⁶ Nomi come *Indaruta* o *Šubandu*, trovano, per esempio, perfetta corrispondenza con i nomi propri *Indrota* (lett. 'favorito da Indra') e *Subandhu* (lett. 'che ha buoni amici'), attestati nel *R̥gveda*.⁷ Ugualmente i nomi non composti come *Tugra* e *Zitra* possono essere confrontati con gli antroponimi vedici *Tugra*,⁸ nome del padre di Bhujyu e *Citra*,⁹ nome di un sovrano. Altri nomi come *Artatama* (= ved. **R̥tadhāman*) o *Biridaśva* (= ved. **Pr̥ita-aśva*), se pur non trovano corrispondenti nella forma di nomi propri nel *R̥gveda*, 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 *R̥V* I, 129, 3, VIII, 67, 15 e 17, e I, 162, 7, III, 1, 3, VI, 58, 4.

8. *R̥V* VIII, 99, 7, X, 39, 4, X, 49, 4.

9. *R̥V* VIII, 21, 18.

do-ari spesso associati tra loro nella lingua poetica vedica, come nei sintagmi *ṛtāsya dhāman* ‘sede dell’ordine’¹⁰ e *aśvān pri-*, ‘amare i cavalli’. Il termine *ṛtadhāman* è comunque attestato come nome proprio nella letteratura successiva, così come sono pure frequenti antroponomi 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 Kurtiḫaza. 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. R̥ V IV, 7, VII, 36, 5, X, 124, 3.

in *-nnu*, a due aggettivi e a un sostantivo largamente attestati in antico indiano: *babhrú-* ‘marrone’, *piṅgalá-* ‘giallo’, *maṇi-* ‘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 Mayrhofer¹¹ e quelle sull’aspetto culturale e religioso del Thieme¹² 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 *Biriāššauṃa*, della sequenza *zdh* in luogo di *īd* presente in *mištanu* ‘ricompensa’, di *azdh* in luogo di *edh* in *mīāšta* ‘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 vedica¹

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 *Veda* 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.²

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.³ 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, II-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).⁴ 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,⁵ 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.⁶ 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.⁷

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:⁸ 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.⁹

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.¹⁰ 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 (*pṛimān*) e gli uomini siedono cantando (non diversamente da Circe, Calipso e le ancelle dei Feaci nell'*Odissea*).¹¹ Riportiamo i primi tre versi:

yó yajñó viśvátas tántubis tatá
ékaśataṃ devakarmébhīr áyataḥ /
imé vayanti pitáro yá āyayúḥ

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 quíete / 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-* (**h₂ew-*) ‘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.¹²

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 *ἔλει, μύλα, ἔλει* 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.¹³

12. Altre traduzioni da ricordare (ma prive di commenti) sono Benedetti-Toniatti (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' *pratimā́* (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 (str. 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 indizî riguardanti natura, scopi, stile dei componimenti stessi, allora il verso 2d potrebbe alludere alla tecnica della canzone-guida:

sāmāni cakrus tāsarāny 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-tatave, 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 nā viṣṭibhīl*). 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-Vēda*, 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. πτῶσις; 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, 14th-16th 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,¹ a sua volta coincidente con l'anno nuovo: *saṃvatsarām* '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 *saṃvatsarā-* in *c* –, che i ranocchi «proteggono» nell'integrità del suo computo, «non trasgredendo la stagione» (vv. *ab*).² 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 gracidio 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 ciclo³ 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: *śaśayānāḥ* – *vācam* [...] *-jinvitām*), alla fase dell'istruzione (in partic. stt. 3 e 5) e infine⁴ 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 *ib* (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»,⁵ ma tutti intendono che abbia "indovinato": lingua e ranocchio⁶ 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*^o 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 *saṃsāra* come un ranocchio [*bheka-*] in un pozzo [*udapāna-*] nero»; *udapānamandūkā-* nei *gāṇa* 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 *māyú-* 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 [*bradá-*]»: la connessione fra l’acqua e la parola appare qui particolarmente pertinente, fra l’altro,⁷ per via della specificazione che vi si dà del nuoto delle rane *vigr̥h̥ya catúrah padáh* ‘stendendo le quattro zampe’, vivacemente realistica, certo, ma che non può non ricordare la divisione in quattro *padá-* (*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*).⁸ 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-*.⁹ 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, °*PRÁ-Vada* in *upa-prá-vada* ‘rivolgi la parola!’ e *PLAVasva* ‘nuota!’, dove, aldilà della scansione morfologica, si mette in evidenza lo scambio *prá-v/plav*: le rane, in effetti, oltre che nuotare, tipicamente saltano.

7. Per la menzione dello *bradá-* si può ricordare l’epiteto *bradécakṣuḥ* delle donne-poetesse nell’inno di Urvāśī e Purūrāvas (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’¹⁰ per indicare regole che si applicano “saltando” più di un *sūtra* della grammatica di Pāṇini, ma dopo di lui il termine usato è *maṇḍūkapluti-*;¹¹ 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.¹² Il ‘saltare’, d'altra parte, è, ancora in base alle testimonianze testuali indiane, qualcosa di intrinseco alla rana e inscritto 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^[1], 438-439; 445.

della rana non c'è etimologia esplicita ma si dice che le acque *sámaskandan* 'gocciarono' (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*¹³ e posto *ṇḍ-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, *akkhalikṛtyā* '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. *akṣára-* 'sillaba'.¹⁴

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,¹⁵ e, mentre la scuola dei *Māṇḍūkāyana/Māṇḍūka*,¹⁶ per quel poco che se ne sa, è collegata al RV, la *Māṇḍūkya-Up.* è tradizionalmente assegnata all'AV;¹⁷ 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.¹⁸ 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*¹⁹ 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». ²⁰ 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, ²¹ 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 virūpāḥ*]; 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 και Γαῖα, perché, dice, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία. ²²

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 *trīṣṭubh* fu foggjata in base all'(orma) della *trīṣṭubh*, o che l'orma della *jagatī* fu rimessa nell'(orma) della *jagatī* – coloro che sanno questo ottengono l'esenzione dalla morte prematura. ²³

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 και Μήτηρ και Πέα και 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: *khāṇvakhāzi 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: βρεκεκεκέξ 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 βράτταχος –, 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.²⁴ Quanto al primo termine, in *khāṇvakhā-khaṇva-* è già in isolamento un nome proprio, precisamente, nella forma *kāṇva-*, 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)kṛṇva- 'tuend, (magisch) wirkend, antuend'»,²⁵ dove l'assenza risp. presenza di *s- iniziale frutta le forme senza l'aspirata rispettivamente con l'aspirata:²⁶ sicché prende consistenza un significato, per l'intero composto, possessivo giusta la posizione attesa dell'accento,²⁷ 'che ha l'orifizio (boccale)

24. Nella terminologia tecnica dei *Prāśikhya* 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 (*Paiṇpalāda*, 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. Scrr. *k-* ~ pracr. *kh-* all'iniziale anche al di fuori, peraltro, di questo specifico sviluppo, cf. Pischel 1981, 175-176.

27. *khāṇvakhā-*: 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'*akḥkhalikṛtyā* 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 –²⁸ 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,²⁹ 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, *tadurī-/tādurī-*, 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,³⁰ 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 (*akḥkhalikṛtyā*, 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».³¹ 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, *taduri* 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; *sapatnahā*, 2a) e alla fine appare nelle vesti del vincitore, che ordina agli sconfitti di parlargli dal basso in alto «come ranocchi dall’acqua». ³² 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, *abbītah* ‘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). ³³

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 – ³⁴ 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 epiteto 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,³⁵ è pregato di versare l'acqua da recipienti, detti *gārgara-* (in un inciso: «sbuffino³⁶ i *gārgara-* delle acque», v. *b*).³⁷ 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*,³⁸ 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 *kóśam*, 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*d* + 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, *pitarah* 'o padri' (*varṣām vanudhvam pitarah* 'vincete la pioggia, o padri'): *pitarah* riprende *pitā* di 12a, epiteto, probabilmente, di Parjanya, e *varṣām vanudhvam* riprendono non solo *varṣām vanutām*, detto di Agni in 10c, ma anche, con allusione fonetico/etimologica, *vṛṣṇah* (*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?).³⁹ 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 Tādūrī/Tādūrī.

Ora, se il *gārgara*⁴⁰ 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)⁴¹ 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 [*udadhī*-], 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 *indradhvaja*-)⁴² 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 á dhāb*), ma nella redistribuzione dei versi operata dalla Ś potrebbe trattarsi di Prajāpati.

40. Un unico *gārgara*- nelle *Samhitā*, 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.⁴³ 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 *sahasrasāve* 'in occasione della spremitura di mille [succhi]')⁴⁴ 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, *gharmīnah* 'attivi con il recipiente detto *gharmā*', che è l'utensile caratteristico del sacrificio *Pravargya*; ancora *gharmāḥ* 9d).⁴⁵ Il "canto" (ἀοιδόν, 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" (ἰαχήσαμεν, 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 śasayānāḥ*, 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 *gharmā*- e di 'notte di osservanza' (*rātrīr 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 āśayiṣṭhāḥ*). 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 śúṣkaṃ sarasí śáyānam*, 2b), rappresentato, cioè, come morto.⁴⁶

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),⁴⁷ deve venire nell’area dove un cadavere è stato cremato, ‘rallegando Agni’ (*agnīm harṣaya*, 14d: detto eufemisticamente?⁴⁸ 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 sorprendente⁴⁹ 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 *Taittirīyāraṇyaka* 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».⁵⁰

È doveroso, a questo punto, cercare di delineare il quadro ricostruttivo indoeuropeo, o almeno indo-greco, 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,⁵¹ 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 Caos 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 ssr. *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’.⁵² 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*; *irinā*, 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.⁵³

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.fkidgr.unifrankfurt.de/texte/etcc/ind/aind/ved/av/avp/avp.htm>.
- AV(Ś) = Rudolph Roth, William Dwight Whitney (hrsg. von), *Atharva Veda Saṃhita*, Dummlers, Bonn 1966³.
- 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 1877², 2 Theile.
- ŚB = Albrecht Weber (ed.), *The Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā with Extracts from the Commentaries*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1964².

- Vājasaneyisaṃhitā* = Albrecht Weber (ed.), *The Vājasaneyi-saṃhitā*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1972².
Varāhamihirabṛhatsaṃhitā = M. Ramakrishna Bhat (ed.), Varāhamihira's *Bṛhat 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 Wörtlehre. Nominalkomposition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954².
 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 Rgvedic 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 Cæsura 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^[1] = *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 LIV², 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 Uruśī 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 1987², 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 Samhitās*, 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, *Akkhalīkṛtyā*, «KZ» 71 (1954), 109, Nachdruck in Id., *Kleine Schriften*, hrsg. von Georg Buddrus, mit einem bibliographischen Anhang, Steiner, Wiesbaden 1984², 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.¹

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.² 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.³

The chariot was used for early military campaigns during the later period of the Bronze Age and in the early Iron Age.⁴ 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.⁵

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.⁶ 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*,⁷ *asvamedha*⁸ and *rājasūya*⁹ (to mention only the most important solemn ones within Vedic culture).¹⁰

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.¹¹ 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.¹² 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.¹³

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 *Rgveda*: 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.¹⁴ Within Vedic culture, ritual and language are extremely connected to one another,¹⁵ 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.¹⁶

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:¹⁷ 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 *asvamedha* ritual are where the priests put down the Soma,¹⁸ while a chariot race is the most important moment of the *vājāpeya* rite.¹⁹

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.²⁰ 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.²¹

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.²² 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.²³

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*.²⁴

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*.²⁵

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 upaspr̥śa ācāmed vijñāyate devaratho vā eṣa yad hotṛ 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]²⁶ 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 svairāgnibhir̥ yajamānaṃ saṃskuruanti devaratho vā aṅnayaḥ 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 *kṛ* see Monier-Williams 1872, 301 (col. 3).

Nārāyaṇa says in his comment, *sa eṣā śrutih devarathah iti ādih hotā devānām rathah tasya vaktam cakram jihvā 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 jihvām 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.²⁷ 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*.²⁸

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 *viññāyate* by marking it as something already known.

As Chakrabarti has already attested, the verb *viññāyate* is passive with a clear meaning.²⁹ *Viññāyate* is the passive form from the Sanskrit root *vi+ññā* 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 prauga tad yad ājye-
na pavamānam anuśamsati praūgeṇa ājyaṃ, devarathasya eva tad antarau raśmī
viharaty alobhāya tām anukṛtim manuśyarathasya eva āntarau raśmī viharanty
alobhāya na asya devaratho lubhyati na manuśya 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.³⁰ 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.³¹ 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,³² and in particular, it seems to be a rite of purification.³³ In the modern Hindū religion, touching and sipping water is a way of purifying oneself:³⁴ the *ācamana* practice is also carried out during Hindū weddings.³⁵ 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».³⁶

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».³⁷

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».³⁸

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 Brāhmana. 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-Brāhmana*, 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.
- ṚV = 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 “Test-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.¹ 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/>.

hmaṇa together with its Upaniṣad (the *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*) and the *Taittirīyabrāhmaṇa* together with its Āraṇyaka (the *Taittirīyāraṇyaka*).² 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).³ 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.⁴ 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.⁵ 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’).⁶ 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 *Suparṇādhyāya* (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 Böhlingk, 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 *sākhā*) invariably following one and the same method.⁷ 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* (RE50124) follows the standard system traditionally adopted in the written tradition of the *Śatapathabrāhmaṇa* and the *Bṛhadāraṇyakoṇiṣad*. 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).⁸

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).⁹ In the other seven manuscripts, three different pairs of diacritics are used to mark the *svarita* and the *anudātta*: a breve sign 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 RE43875 and RE43885, both transmitting the *Taittirīyabrāhmaṇa*.

syllable (see Fig. 3),¹⁰ a breve sign above the syllable and a *piḷḷaiyār culi* below the syllable (see Fig. 4),¹¹ a small “6”-shaped sign above the syllable and a *piḷḷaiyār culi* below the syllable (see Fig. 5).¹² 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 text¹³ 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 *R̥gvedasamhitā*, four manuscripts transmitting sections of the *Taittirīyasamhitā* and one giving a part of the *Taittirīyāranyaka*.¹⁴ 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 *Taittirīyasamhitā*), 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 *Taittirīyasamhitā*. The *piḷḷaiyār 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 *piḷḷaiyār culi*. For more on this see below, note 18.

12. These signs are used in manuscript RE55825, transmitting the *Taittirīyasamhitā*. The small “6”-shaped mark used in this manuscript for indicating the *svarita* could well be a *piḷḷaiyār 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 *pillaiyār 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),¹⁵ and a small *pillaiyār culi* right after the syllable, on the line of writing (part of MS Or.2357) (see Figs. 8, 9 and 10).¹⁶ 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»,¹⁷ 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 *Taittirīyasaṃhitā* 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 *pillaiyār 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 Taittirīyas (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 *Ṛgvedasaṃhitā* and *Atharvavedasaṃhitā* (Paippalāda) from Kashmir (16th century) and of the *Vājasaneyisaṃhitā* 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 *pillaiyār 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 *pillaiyār culi*¹⁸ 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).¹⁹ 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 *pillaiyār 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 *pillaiyār 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).²⁰ The latter sign was noted by Winternitz in two Sanskrit manuscripts in the Whish collection.²¹ 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.²² 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 *pillaiyār 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 Ms.*, 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 1889².
- 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.

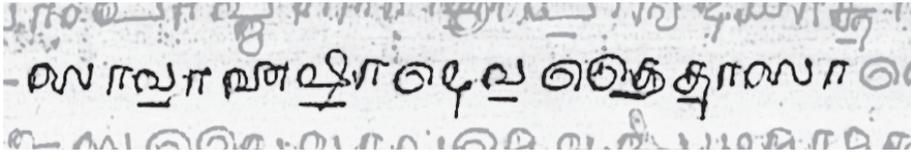


Fig. 1. *sá vá eṣá devátaitásā[m]*, BAU 1.3.11 (RE50124 [4r2])

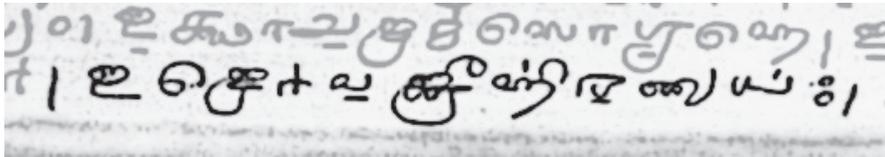


Fig. 2. *índro vajrí hiranyáyaḥ*, TB.1.5.8.2 (RE43885 [43r7])

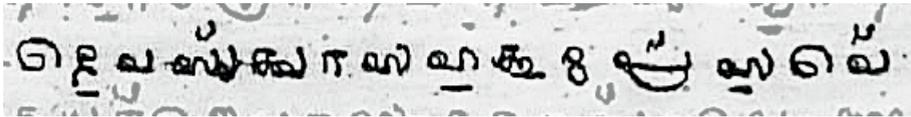


Fig. 3. *devásya tvā savitúḥ prasavè*, TS.7.1.11.1 (RE50358 [10r4])

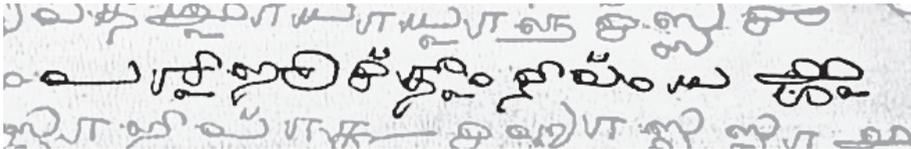


Fig. 4. *paribhúmatim dívam yaccha*, TS.4.4.3.3 (RE55853 [34v5])

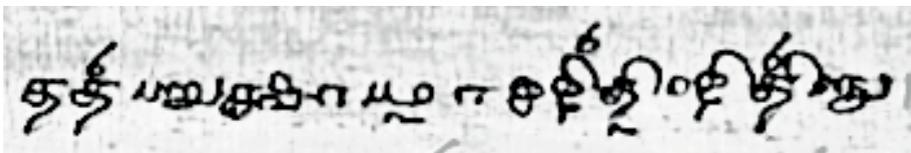


Fig. 5. *tátas cakṣāthām áditim dítīñ ca*, TS.1.8.12.3 (RE55825 [28r1])

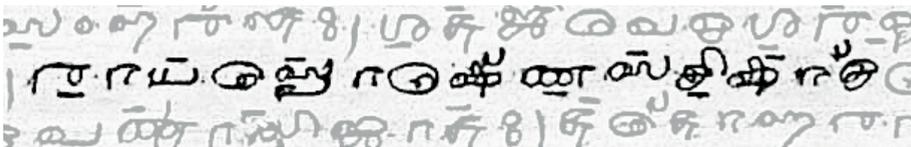


Fig. 6. *rāyás póṣeṇa sám iṣá ma[dema]*, TB.1.2.1.5 (RE50315 [(15?)v5])

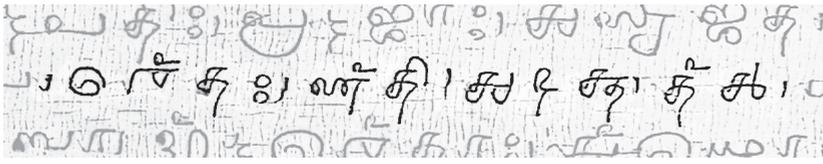


Fig. 7. | rétaḥ | éti | adatta | tát |, TS.7.1.1.2 (MS Or.2362 [1r5])

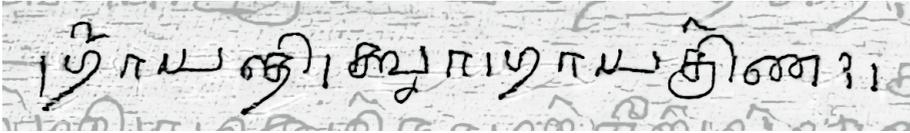


Fig. 8. | gāyanti | tvā | gayatrīṇāḥ |, RV.1.10.1 (MS Or.2366 [3r2])

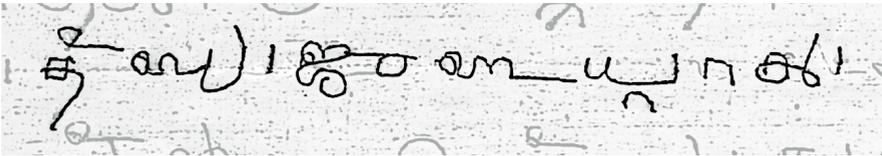


Fig. 9. | tásya | juhuyāt |, TS.5.1.1.2 (MS Or.2356 [1r5])

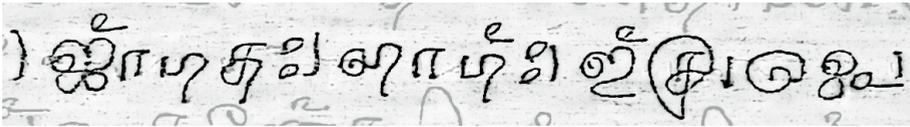


Fig. 10. | jāgataḥ | bhāgāḥ | iti | me |, TS.3.1.2.1 (MS Or.2357 [1v3])

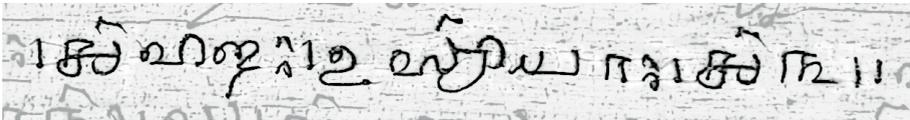


Fig. 11. | ávindaḥ | usrīyāḥ | ánu |, RV.1.6.5 (MS Or.2366 [2r6])

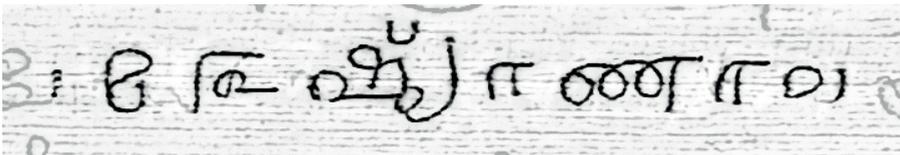


Fig. 12. | manusyāṇām |, TS.7.1.1.4 (MS Or.2362 [1v2])

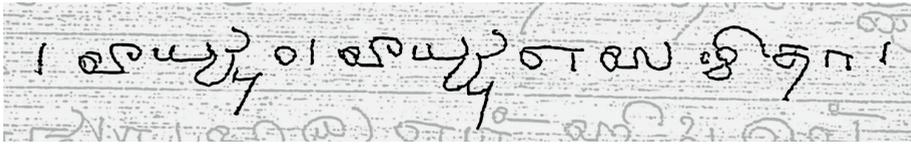


Fig. 13. | *vīryaṃ* | *vīrya-sammitā* |, TS.5.1.1.4 (MS Or.2356 [1v6])

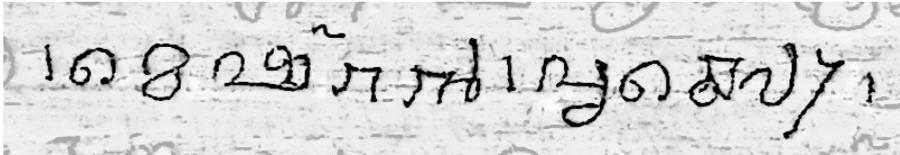


Fig. 14. | *meṣān* | *vr̥kyè* |, ṚV.1.116.16 (MS Or.2366 [41r7])

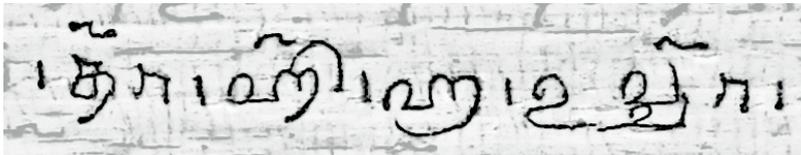


Fig. 15. | *tā* | *hī* | [*hra*] | *uccā* | (Sp. *tā hy u₁ccā*), ṚV.1.28.7 (MS Or.2366 [8r8])

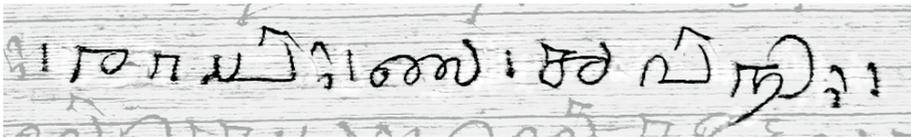


Fig. 16. | *rāyāḥ* | [*ṇya*] | *avāniḥ* | (Sp. *rayo₃ 'vānir*), ṚV.1.4.10 (MS Or.2366 [1v9])

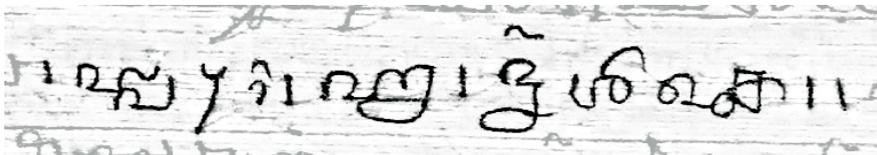


Fig. 17. | *svāḥ* | [*hra*] | *dīśike* | (Sp. *sva₁r dīśike*), ṚV.1.69.10 (MS Or.2366 [23v8])

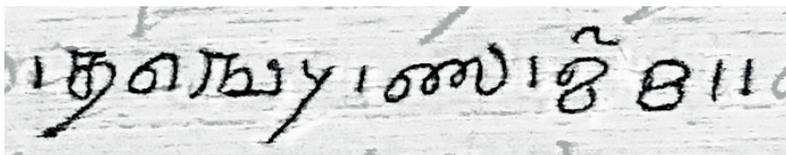


Fig. 18. | *tanvè* | [*ṇya*] | *māma* | (Sp. *tanve₃ māma*), ṚV.1.23.21 (MS Or.2366 [6v3])

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:¹

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.:²

RA 85: *atra vaktraṃ candra iveti kim upamā, uta vaktram eva candra iti rūpakam iti saṃśayaḥ / ubhayathāpi samāsasya bhāvāt – upamitam vyāghrādibhiḥ – ity upamāsamaḥ vyāghrādīnām ākṛtīgaṇatvāt / mayūravyaṃsakādītivād rūpakasamāsaḥ 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.³

Nello stesso testo, un passo di poco successivo propone l'esempio *vinidrajṛmbhitahariḥ vindhyodadhīḥ*, 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 upamāparigrāhe bādhaka iti mayūravyaṃsakāder ākṛtiganatvād rūpakam āśrayeṇa rūpakam eva boddhavyaṃ

Perciò, dal momento che si usa [un *pada* nominale che denota] qualità comune/generale (*vinidrajṛmbhitahariḥ* sveglia, che si stira e fulvo),⁴ l'interpretazione [di questo composto *vindhyodadhī* '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*).⁵ 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 *vinidrajṛmbhitahariḥ vindhyodadhīḥ*, poiché egli ritiene che *hari* denoti un leone, alludendo al nome di Viṣṇu: 'Auf dem Vindhya-Ozean sperren 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 *vinidrajṛmbhitahariḥ* 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 'lankṛtīnāṃ 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.⁶

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 sādḥakatā, ambuje cāsambhavād rūpakasya bādḥakatā / evaṃ ‘sundaram vadanāmbujam’ ity ādau sādḥaraṇadharmaprayoge ‘upamitam vyāghrādibhiḥ sāmānyāprayoge’ iti vacanād upamāsamāso na sambhavatīty upamāyā bādḥakaḥ / evaṃ cātra mayūravayamsakādītvād rūpakasamāso 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*,⁷ 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 āliṅganam nāyikasya sādḥācārye nocitam iti lakṣmīāliṅganasya rājanāyāsambhavād upamābādḥakam, nārāyaṇe sambhavād 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*)⁸ 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 *Kāvyaṣaṣṭī* di Mammaṣa (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):

[...] *bahūnām sandehād ayam eva saṅkaraḥ / yatra tu nyāyadoṣayor anyatarasyā-vatarah tatra ekatarasya niścayān na saṃśayaḥ / nyāyaś ca sādḥakatvam anukulatā / doṣo 'pi bādḥakatvaṃ 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 vitanoti vaktraśaśino 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 aparalḥ sītāṃśur abhyudgataṃ*

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

c. *rājanārāyaṇaṃ lakṣmīs tvām āliṅgati nirbharam*

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

d. *padāmbujam bhavatu vo vijayāya mañju mañjīraśinjitamanoharam 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 *alaṃkāraśāstra*, 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-*⁹ 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*.¹⁰

Il senso di comparativo (‘come un pavone’) risulta però ben attestato nella *Candrayātti*¹¹ ad 2.2.18, dove si spiega esplicitamente che *mayūravyaṃsakaḥ* si dice di ‘un *vyāṃsakaḥ* come un pavone’ (*mayūra iva vyāṃsako mayūravyaṃsakaḥ*), 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’; ¹²
<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 *Kāvyaṅuśāsana* – 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 *Pariśiṣṭaparvan*):¹³

*śrāvākavandanenātha jīnadāsam 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.

Omaggiò 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,¹⁴ 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*)¹⁵ ossia imbrogliata (*chal-* vb. X P *chalayati*). E questi è sia quello (= colui che inganna, imbrogliata) sia questo che è un pavone dei cacciatori, che è stato ammaestrato [da loro]: inganna, raggira gli altri pavoni. Egli è [pertanto] detto “truffatore”.¹⁶

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 supponeva 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 *Tantrakhyāyikā*.¹⁷

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*),¹⁸ 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 nír apāh sasarja /
āhann āhim ābhinad rauhiṇām vy āhan vyāṃsam maghāvā śácibhiḥ //*

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 vṛtrám avṛṇoc chārdhanītiḥ prá māyīnām aminād vārpaṇītiḥ /
āhan vyāṃsam usādḥag váneṣv āvīr dhénā akrṇod 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.

*īndro vṛtrām avṛṇoc chārdhanītiḥ prā māyīnām aminād vārpaṇītiḥ /
āhan vyāṃsam usādthag vāneṣv āvīr dhēnā akrṇod 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.¹⁹

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 vyaṃsako 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 *chātra-vyāṃsakaḥ*.

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-*,²⁰ 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: *kambugrīvaḥ pṛthuvyaṃso mattavāraṇavikramaḥ /
dharma eva paraḥ kāmād arthāc ceti vyavasthitaḥ //*

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 mattavāraṇavikramaḥ /
śimbhadamaṣṭro bṛhatskandhaḥ śālapota ivodgataḥ //
mahātmā cārusarvāṅgaḥ kambugrīvo mahābhujah /*

[...] 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*,²¹ 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 *mayūravvyamsaka* ‘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’;

- *kumārasramanā* 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*’.

- *gogarbhinī* insegnato da A 2.1.71 *catuspādo garbhinyā* ‘un costituente nominale che denota un quadrupede entra in composto con il costituente *garbhini* “gravidata”’.

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)²², 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 *mayūravvyamsaka*.

vyāmsaka, di ‘astuto’, ‘ingannatore’, ‘furfante’. In ogni caso, è da notare come la proposta di Thieme elimini completamente l’ipotesi di leggere *mayūravvyāmsaka* 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’.²³

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 *nīlālohita* ‘blu-rosso’, che è usato come epiteto di Śiva,²⁴ 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.²⁵

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 *catuspādo* con *catuspāj 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 2.1.57.²⁶

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. *ibhayuwati*, 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 II.2-4 ad A 2.1.58: *atha kim artham uttaratraivamādy anukramaṇaṃ kriyate na viśeṣaṇaṃ viśeṣyeṇa bahulam 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 bahulam*?' cui risponde il vt. 1: *bahulavacanasyākṛtsnatvād uttaratrānukramaṇasāmārhyaṃ*, 'ha uno scopo procedere oltre, in ragione dell'incompletezza [implicata] dall'espressione *bahulam*'; 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*] *chattrādibhyo nah*, che insegna a formare un'ampia gamma di nomi da una lista di basi nominali che iniziano con *chattrā* 'ombrello, riparo', nel senso di 'questa è la sua natura/la sua abitudine', da cui *chātra*.

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.²⁷ Anche Pāṇini usa il nome *chātrin* probabilmente nel senso di 'discepolo' in un'altra regola (A 6.2.86), benché l'uso di *chātra* 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 *chattrā* 'ombrello parasole' occorre già negli *Śrautasūtra*. Fu lo stesso Thieme 1964, 65-66 ad avanzare l'ipotesi secondo cui *chātra* potrebbe denotare il cobra, come derivato da *chattrā* '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 cchattradhāraṇam śīlam sa cchātraḥ / kiṃ cātaḥ / rājapuruse prāpnoti / evaṃ tarhy uttarapadalopo 'tra draṣṭavyaḥ / chatram iva cchatram / guruś chatram / guruṇā śiṣyaś chatravac chādyaḥ śiṣyeṇa ca guruḥ chatravat paripālyah /*

costituente sia il determinante e quale il determinato:²⁸ 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 *kāambojamuṇḍa* 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 [...] dharmam jaghāna teṣāṃ vai veśānyātvaṃ cakāra ha //
ardham śakānām śiraso muṇḍayitvā vyasarjayat /
yavanānām śirah sarvaṃ kāambojānām 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: *kāambojamuṇḍa-* 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/upamīta* 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.
- Candrarvṛtti* = Kshitish Chandra Chatterji (ed.), *Cāndravṛtyākaraṇa of Candragomin*, Deccan College, Poona 1953-1961, 2 vols.
- Gnoli 1962 = Raniero Gnoli (ed.), *Vivarāṇa. Udbhāṭa's Commentary on the Kāvyaḷaṃkāra 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 1934².
- 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 1983², 4 vols.
- SK = Vasudev Lakshman Shastri Panashikar (ed.), *Siddhānta-Kaumudī*, With the Tattvabodhini Commentary of Jñānendra Sarasvatī 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 1972².

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, *Mayūravayamsaka*, «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 Alaṅkārasarvasva*, «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.), *Karmadhārayāhnika. 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, *Mayūravyaṁsaka*, «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 1957².

Subjecthood in Pāṇini's Grammatical Tradition¹

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).² 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.³ 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.⁴ 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*.⁵ 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.⁶

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.).⁷ 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.⁸ 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.⁹

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.¹⁰ 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 *karṭṛ*5.1 *Karṭṛ as the Best Candidate for Subject*

Pāṇini's category of *karṭṛ* 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.¹¹ 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 *karṭṛ*. Its canonical realisation through *vibhakti* is *ṭṛṭiyā* 'third case', i.e. the instrumental (rather than the nominative, as we would expect); optionally it can also be expressed by the genitive. Alternatively, *karṭṛ* 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.¹² Besides *karṭṛ*, *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>karṭṛ</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>karṭṛ</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 *karṭṛ* 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 *karṭṛ* 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 *karṭṛ* 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 *karṭṛ* is equivalent to the nominative and, consequently, corresponds to the modern subject. This is apparently inferable from Renou’s dictionary: «Le [*karṭṛ*] 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 *karṭṛ*, nor any other *kāraka* (as explicitly stated in *Aṣṭādhyāyī* 2.3.46 *prātipadikārthalingaparimāṇavacanamātre prathamā* ‘Nominative indicates the meaning of the nominal base, the gender

and the number only').¹³ 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.¹⁴ 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.¹⁵ 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.¹⁶ 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*.¹⁷ 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 *betu* ‘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.¹⁸ 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>
(<i>karāṇa</i>)
axe:INSTR | <i>chinatti</i>
(<i>karṭṛ</i>)
cut:3SG.ACT | <i>devadattaḥ</i>
Devadatta:NOM |
| | 'Devadatta cuts [whatever objec] with an axe' | | |
| b. | <i>asi'</i>
axe:NOM | <i>chinatti</i>
(<i>karṭṛ</i>)
cut:3SG.ACT | |
| | 'The axe cuts [by itself]' | | |
- 4)
- | | | | |
|----|------------------------------------|---|---|
| a. | <i>devadattaḥ</i>
Devadatta:NOM | <i>sthālyām</i>
(<i>adhikaraṇa</i>)
pot:LOC | <i>pacati</i>
(<i>karṭṛ</i>)
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.¹⁹ 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’.²⁰ 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*₂ here as opposed to *vivakṣā*₁ 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 Lingüística» 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, *Grammatian's Language*, in Saroja Bhate et alii (eds.), *Amytamandākinī. 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 Kārakas: 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. Kāraḥāhnikā (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*).¹

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 bahujñāni bhaven naraḥ / subhāṣitāni śikṣeta yāni sāstroddhṛtāni vai //*² (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 vigñāḥ / sārāṃ tato grāhyam apāraya phalgu – haṃsair yathā kṣīraṃ ivāmbumadhyaṭ //* (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).³

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*, *purāṇa*) 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.⁴

I.

Il primo esempio è tra i più semplici ed efficaci:

atra tatra ca sarvatra vartate paramēśvaraḥ /

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 (*jībhvastha*).

*anyatra cāpi tatsthānaṃ kutra syād yatra nāsti saḥ //*⁵

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’⁶ 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’.⁷

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 (*sarvavyāpīva*).

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 / dvicatuṣpādayoḥ brahvaṃ saptaṃ dīrghamanayayoḥ //* (tradizionale adespota).

7. Testo sanscrito: *vaktraṃ nādyānnasau syātāmbdheryo anuṣṭubhi khyātam // yujorjena saridbhartuḥ pathyāvakraṃ prakīrtitam //* Kedārabhaṭṭa, *Vṛttaratnākara* 2,21-22. Edizione di riferimento: Patēl 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 abhaṃ
rāme cittalayaḥ sadā bhavatu me bho rāma mām uddhara //*⁸
(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]'.⁹ 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*).¹⁰

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 *śva* 'cavallo' per 7. Da notare l'abbreviazione del secondo gruppo *sa* in *s*, evidentemente *metri causa*.

10. Utile a fini mnemonici la strofe tradizionale:

*ādīmadhyāvāsāneṣu 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 | 5, *tagaṇa* 5 5 |, *bhagaṇa* 5 | 1, *jagaṇa* | 5 |, *sagaṇa* | | 5, *magaṇa* 5 5 5, *nagaṇa* | | 1, cui si aggiunga *ga* per *guru* 5 e *la* per *laghu* |.

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 sahāsmi namo gurave /
na guruḥ paramaṃ śīsur asmi guror matir astu gurau mama pāhi guro //*¹¹

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]'.¹² 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 adespotata).

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 sunteggia 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 //*¹³

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]'.¹⁴ 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 (*sarvam*, 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 adespota).

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).¹⁵

5.

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

*muṅḍe muṅḍe matir bhinnā kuṅḍe kuṅḍe navam jālam /
deśe deśe navācāro mukhe mukhe navā vāṇī //*¹⁶

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.¹⁷

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.¹⁸

Dal punto di vista dottrinale la strofe esemplifica la multilateralità dei punti di vista, tipica della mentalità brahmanica sin dall'epoca vedica,¹⁹ 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' (*saptabhaṅgīnaya*) e 'dottrina del potrebbe essere' (*syādvāda*) o 'della molteplicità (dei punti di vista)' (*anekāntavāda*).²⁰

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 babudhā vadanti*, 'l'essere che è uno i saggi enunciano in modo molteplice' (*Rgvedasambhitā* 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 //*²¹

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).²²

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 sotterologica monastica, tra la figura del *brāhmaṇa* e quella del *saṃnyāsīn*, il sacerdote e il rinunciante;²³ 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.), *Subhāsitamañjarī. A Selection of One Hundred Subhāṣitas with English Translation*, Padmaja Prakashan, Allahabad 2001.
- Das 2010 = Sadananda Das (ed.), *Subhāsitamañjarī. Dvītīyo 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 Sukaviḥṛdayānandinī*, ed. by Dhaval Patel, edizione elettronica su GRETIL 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 Saṁskṛta Saṁsthānam, Nāi Dillī 2006².
- 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*, Bhāratī 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.¹ Di fatto, già a partire da precise riflessioni di Benveniste,² poi circostanziate con riferimento a specifiche tradizioni sacerdotali zoroastriane acutamente ravvisate dalla Boyce³ come ancora sopravvissute in rituali di età moderna (e poi diversamente enfatizzate da de Jong⁴ e da Kellens),⁵ 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,⁶ nel quadro di un più ampio lavoro preparatorio a una nuova edizione della cosiddetta "Liturgia lunga" mazdaica. Secondo Cantera,⁷ in N 47,II,⁸ 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',⁹ 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,II. 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 abū vairiiō*¹⁰ e poi da ulteriori azioni da svolgersi in corrispondenza esatta di determinati momenti della recitazione dello *Yasna Haptañhāiti*).¹¹ 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,¹² 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,¹³ 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,¹⁴ deve essere oggi riconsiderata e ridimensionata alla luce della testimonianza di queste fonti prettamente liturgiche, la questione non è però affatto chiusa.¹⁵ 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,¹⁶ 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")¹⁷ 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-*),¹⁸ 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,¹⁹ 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 Āditya²⁰ 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 zaraṭuštriano. 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 *hóty-* 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 speculare 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 *abhigarah* und *apagarah*; in den Gāthās 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 *Rgveda* 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), Brahmanācchamsin, Potar, Neštar, Acchāvāka, Agnīdhra.

ma, per quanto breve, formula cerimoniale: *pasuuāzarihēm āstāiia*,²¹ 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:²²

a) frase di installazione pronunciata dallo *zaotar-* (o *zōd*): *hāuuānānēm 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*):

azēm 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: *azēm 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 (*ātaš-zōr*)²³ 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),²⁴ 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,²⁵ sarebbe stato sempre costui a immolare l’animale. Ora non è affatto impossibile, né improbabile che la funzione del *frabərətār-*,²⁶ 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. 11,10*, come descritto in *N 28,43*,²⁷ o ancora di trasportare il *barəsmān-* presso il fuoco conformemente alle necessità previste dal cerimoniale (*N 56,1-2*)²⁸ e, quindi, di occuparsi di importanti libagioni al fuoco e all'acqua,²⁹ avesse assunto la funzione di vero e proprio immolatore. Infatti, non senza ragione Cantera³⁰ sospetta che lo stesso *frabəratar-* fosse incaricato di recitare un'altra formula, sopravvissuta solo in *N 47,16*,³¹ la quale dichiara: *āētāsə 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)³² fosse stato a priori incaricato di abbattere la vittima sacrificale,³³ 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',³⁴ che però si distinguono

frabəratar- insieme con *ābəratar-*, 'serviteur', lett. 'qui apporte', 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.barətar-*. Secondo lo stesso studioso, tali composti sarebbero stati vocalizzati sulla base del modello di *ābərat-* (Malandra 1985) Cf. Benveniste 1948, 24. Al contrario, de Vaan (2003, 585) propone «an oxytone zero-grade form **bṛtār-* 'bearer'», che sarebbe «shown in *ābəratar-* and *frabəratar-* 'bearer'»; con evidente riferimento a «MP *bwl̥t̥l̥/burdār̥* 'bearer' < **bṛtār-*». Cf. anche Tichy 1995, 44, 56-57. La funzione di tale prete (e del suo compagno-trasportatore, ovvero il sacerdote-assistente *ābərat-*) 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 ²*rātu-* [pahl. *rad* o *radīg*, pl. *radīgān*, *radihā*], o ancora uno dei ²*raθβiia-*),³⁵ 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,³⁶ la quale ha insistito sulla valenza simbolica del rito sacrificale compiuto dal terzo Saosyant 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,³⁷ 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',³⁸ in *pasuuāzah-* (*pasu-* + *āzah-*, derivato [probabilmente ossitono] in *-ah-*³⁹ con valore di *nomen agentis* dalla radice verbale *az-* [verisimilmente con prev. *ā*], «der das Opfertier zu treiben hat»),⁴⁰ 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 *srāuuaiieiti* '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. *upasrotār-* '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, I, *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 Boyce⁴¹ 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 Staal⁴² 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'),⁴³ 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, Renou⁴⁴ e Mylius⁴⁵. 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 *śamitra-* si designa⁴⁶ 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-*,⁴⁷ 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-*.⁴⁸ Nella recitazione degli undici *prayājapraīsa-*, 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-*,⁴⁹ un ruolo particolare viene attribuito al dio Vanaspati, il cui profilo è strettamente e quasi esclusivamente legato agli inni *Āpr̥ō* 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')⁵¹ deve essere connesso allo *yūpa-*, ossia al palo di legno a cui l'animale viene attaccato prima dell'immolazione.⁵² Non ci si stupisce, pertanto, osservare che, dopo la decima recitazione dei *prayājapraīsa-*, terminante con l'offerta preliminare proprio a Vanaspati, l'animale venisse predisposto per essere poi condotto (dopo altri passaggi rituali) al fuoco *śāmitra-* 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,⁵³ quasi fosse uno scudo protettivo dello stesso *hótr-*, di ordinare al dio di procedere, *ṛtuthā* 'secondo il dovere (a lui) spettante',⁵⁴ nell'esecuzione dei suoi compiti: liberare (*syj-*) 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 Vānaspati, per essere condotto al fuoco *śāmitra-* 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 (*adbrīgupraīsa-*), 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 *śāmitra-*,⁵⁵ 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.⁵⁶ 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!⁵⁷ (*śamitāro yad atra sukṛtaṃ kṛṇavathāsmāsu tad yad duṣkṛtam anyatra tat*).⁵⁷

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 *Nerangestān*, 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 *hóty-* 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.⁵⁸ 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.⁵⁹ 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,⁶⁰ il bisogno di un addomesticamento⁶¹ della violenza e della morte, affinché il soffio vitale dell'animale immolato possa incamminarsi⁶² 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.⁶³

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-Ulleva 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 (Agnyādhēya)*, 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 1917².
- 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. Sadoski 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 Čihář (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 Gṛhya 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 Vēdischen*, Indogermanische Bibliothek, Reihe 3, Untersuchungen, Carl Winter, Heidelberg 1995.
- Vesci 1992 = U. M. Vesci, *Heat and Sacrifice in the Vedas*, Motilal Banarsidass, Delhi 1992².
- 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.¹ 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.²

1. *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 chapters³ – is written in the outstanding metre C⁴ 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]»⁵ (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 substance⁶ (v. 8), thundering clouds, rains, waters (vv. 9-19), comparison of a violent river with «a rutting elephant» (v. 19), and waterbirds (v. 20).⁷

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.⁸ 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 *base* in the Karadong tablet – is the unclear noun *baṣṣā* [baṣə] that occurs in the hemistich *Zambasta* 17.14a-b: *ku vātco nyūlte kho baṣṣā nyūḍāre samu*. Ernst Leumann left *baṣṣā* untranslated.⁹ Sten Konow suggested deriving it from **uaxṣu-*, to be compared with the river name *Oxus*, and decided on the translation ‘a rapid river’.¹⁰ He was followed by Harold Walter Bailey, who finally decided on the meaning of ‘stream’.¹¹ The hemistich was translated ‘in places it [that is, water] rushes down as only torrents rush down’ by Emmerick,¹² 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 **uaxṣu-* because this would involve lengthening of the preceding vowel (**-axṣ-* > *-āṣṣ-*, not *-aṣṣ-*). Ruling out on semantic grounds the possibility that *baṣṣā* is a loanword from Gāndhārī *vaṣa-* – which was known to him in the sense of ‘year’ from the Khotan *Dharmapada*, «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 *baṣṣā* may be onomatopoeic and «have been named after the swishing sound of water dashing against rocks as the torrent rushes down the mountainside».¹³ 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».¹⁴

Instances of substitution of local customs and ideas for Indian ones do occur, as in the case of Khotanese *jūḍānā-* ‘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, Bhadra» (*Zambasta* 2.139).¹⁵ 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 (*basta-* ← Gāndhārī *basti-*,¹⁶ Sanskrit *hastin-*) and the occurrence of *siya-*, the regular Khotanese rendering of Sanskrit *haṃsa-* 'goose, swan, etc.'¹⁷

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

2 Lofty peaks, many great blue [clouds¹⁹ ...] 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 substance²⁰ [...] 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, somewhere²¹ deep whirlpools [...] 14 elsewhere it rushes down as only *baṣṣā*²² 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*,²³ 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).²⁴ 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 *varhā*, Shumashti *wāṣ*, Savi *baṣ*, and Waigali (Kegal, Waigal, and Zhönchigal) *wāṣ*.²⁵ 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.²⁶ 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*²⁷ and *vaṣa-* itself is spelled with *b-* in *barṣakuḍiṇa* genitive plural ‘for (...) crores of years’ and possibly [*bar..*]na (reconstructed as *bar(*ṣa)na*) accusative plural ‘for (...) years’ in *Anavataptagāthā* 87b and 72d.²⁸ 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.²⁹ The fact that Gāndhārī *vaṣa-* is neuter, as shown by the aforementioned accusative plural *bar(*ṣa)ṇā*³⁰ and the locative plural *vaṣeṣu* ‘years’ (in Aśoka’s Shāh-bāzgarhi rock edict 3,6),³¹ suggests that Khotanese *baṣṣā* is from a neuter *baṣṣa-* with *-ā* as a variant spelling for *-e*.³²

2. Khotanese *bihaḍe*

While arguing for the correspondence of Khotanese *baṣe* ‘garment, cover (?)’ in the Karadong tablet with Gāndhārī *vaṣe* in Niya 534 B2,³³ I happened to compare Khotanese *bihar-* ‘to dwell’³⁴ and Gāndhārī *viharadi* (for instance in *Ekottarikāgama*-type *sūtras* 127, 37, 45, 48, 51, 55, 58,³⁵ Sanskrit *viharati*).³⁶ Until some twenty years ago, Khotanese *bihar-* was attested only in the third plural present indicative middle *biharāre* (in *Śūranigamasamādhisūtra* 3,1V1).³⁷

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*³⁸ 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].³⁹ 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 *ḷhare* in man-

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

30. Salomon 2008, 141.

31. Ed. and trans. Hultzsich 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 *binā-* ‘lute’ and Gāndhārī *vinā-* ‘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 *binā-*, *bināṇa-* ‘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: *ttīsā 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’.⁴⁰

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 cāmākaṇṇ kāyam āveksanti*⁴¹ ‘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 *biḥade*. The consonant base in the last *akṣara* is damaged in both manuscripts, but the reading is beyond doubt. The remnants in manuscript Or. 59r4⁴² 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 r4⁴³ 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 *biḥade* in Or. 59r4 and *biḥade* in Q r4.

Or. 59r4 *biḥade*Or. 59r4 *mādāna*Or. 59r4 *ttarandaru*Q r4 *biḥade*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 *bihāḍe* 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 *-ḍe*)⁴⁴ rather than an A verb (ending *-āte*), which had to be left undecided by Emmerick on account of the then only attested plural *biharāre*.⁴⁵ 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: *ahāvāys-* [ahawa:z-] ‘to endure; condescend’ (cf. Gāndhārī third singular optative *aśivasaeḥa* ‘let him endure’ in *Arthapada* 966b;⁴⁶ Buddhist Sanskrit *adhivāsayati* ‘to endure; consent’) and *namas-* ‘to worship’ (cf. Gāndhārī third singular optative *namasea* ‘let him pay homage’ in Khotan *Dharmapada* 3c;⁴⁷ Sanskrit *namasyati* ‘to pay homage, worship’).⁴⁸ Khotanese *bihar-* ‘to dwell’ is, thus, just one further type B loan verb.

The reading *bihāḍe* 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 *āveṣṣanti* ‘they will settle’ with three singular verbs (*patārahāte bihāḍe nāttā* ‘will establish itself, dwell, settle’) so as to parallel the three subjects of the clause: (1) *ttīśā* ‘splendour’ = Sanskrit *tejas-*, (2) the hendiadys *subhāvatānā u phārrā* ‘lustre and glory’ = Sanskrit *śrī-*,⁴⁹ and (3) *tsāttātā* ‘wealth’ = Sanskrit *lakṣmī-*.⁵⁰ The passage under consideration, to be read *ttīśā subhāvatānā u phārrā tsāttātā mamā ttarandarū vātā patārahāte bihāḍe 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.) 2012⁶.
- 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 kāvya*, 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 kāvya*, 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 baṣṣä*, 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'ëva-Desjatovskaja 1993 = Ronald E. Emmerick, Margarita I. Vorob'ëva-Desjatovskaja, *Saka Documents VII. The St. Petersburg Collections*, School of Oriental and African Studies, London 1993.
- Emmerick–Vorob'ëva-Desjatovskaja 1995 = Ronald E. Emmerick, Margarita I. Vorob'ëva-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 2001².
- 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) Lebrgedicht 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, predislovie, 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*¹ 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).²

The *Apadāna-s* exist today in a few different and sometimes corrupted versions.³ The first Pali Text Society edition of the *Apadāna-s* by Mary E. Lilley (first published in 1925) contains a *Buddha-apadāna*, a *Paccekabuddha-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*).⁴

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.⁵ *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 *arabhat*-ship. Sometimes their offers are directed to the Bodhi tree under which the Buddha was enlightened, or to other sacred objects.⁶

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.⁷ 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.⁸ 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.⁹

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 *Ratnakūṭasūtra* (tib. *Dkon mchog brtsegs pa'i mdo*) and commented on by Nāgārjuna with *Bodhipattidesānāvṛtti* (tib. *Byang-chub ltung-ba bshags-pa'i 'grel-pa*).¹⁰

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.¹¹ 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.¹² 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.¹³ As we shall see, unlike the *Jātaka-aṭṭhakathā*, the *Visuddhajanavilāsīnī*, 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 *āitavattbu* and the present story *paccuppannavattbu*.

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.¹⁴

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.¹⁵ 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.¹⁶ 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),¹⁷ and by the fact that two *apadāna*-s mention the *Kathāvatthu*.¹⁸ 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.¹⁹ 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* [...]».²⁰

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»;²¹ 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.²²

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 *nissāya* 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.²³ Moreover, some parallels are contained in the Mūlasarvāstivāda *Vinayapīṭaka* discovered in Gilgit, and a few passages of the *Apadāna-s* were also found in Chinese and Tibetan translations.²⁴

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.²⁵

The *Visuddhajanavilāsini*, also called *Apadāna-aṭṭhakathā*, has been attributed to Buddhaghosa (IV-V cent. CE) by the *Cūḷaganthavaṃsa* or *Gandhavaṃsa*;²⁶ and to Dhammapāla (V-VI cent. CE), the commentator of the *Visuddhimagga* and of the *Thera-Therīgāthā-s* by W. A. de Silva.²⁷ 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.²⁸ The author of the *Visuddhajanavilāsini* is also presumed to be late because he shows some knowledge of Sanskrit and Sanskrit grammarians.²⁹ According to von Hinüber, his date is between 1000 and 1500 CE.³⁰

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-Pāṇinīya-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 *Āṅguttaranikāya* and the *Dhammapāda*.³¹

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.³²

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.³³ 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.³⁴

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, Sukkā, 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, Mahāpajāpatīgotamī 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 Ekapiṇḍapātādāyikā, 'One who gives the food in an act of begging', and so on.³⁵

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 *Yasovātī-āpamukhadasabhikkhunīsahassa* ('ten thousand nuns guided by Yasovātī'), *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 Yasovatī³⁶).

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;³⁷ 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.³⁸

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.³⁹

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.⁴⁰

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, Sikkā's *apadāna* quotes almost word for word two of her *gāthā*-s;⁴¹ 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 *Cūḷavedallasutta* in the *Majjhimanikāya*, which describes how her husband would check her understanding of the Dhamma.⁴² 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.⁴³

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.⁴⁴

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.⁴⁵

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.⁴⁶

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*).⁴⁷ 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.⁴⁸ 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».⁴⁹

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.⁵⁰

On hearing this, Bhaddā achieved *arahat*-ship, accompanied by the four analytical skills. Only later did Bhaddā ask to be ordained as a nun.⁵¹ 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.⁵² 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 *arahatta* along with analytical skills. But in the *apadāna* it is handed down that, having heard this verse, she settled in the *sotapatti* fruit; after obtaining the king's permission, she took the lower ordination and reached the condition of *arahatta*».⁵³ 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.⁵⁴

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.⁵⁵

55. See *Paramatthadīpanī*, 156, stanza 176: *Buddhassa parinibbānaṃ nedisaṃ āsi yādisaṃ / Gotamīparinibbānaṃ atevacchariyaṃ ahu*; Walters 1995, 114.

Table 1
Therī-s mentioned in the *Therī-Apadāna-s*

	<i>1. Sumedhāvagga</i>		<i>Apadāna</i>
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
	<i>2. Ekūposathikāvagga</i>		
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	Paṭcārā	20	II, 557-560
	<i>3. Kuṇḍalakesīvagga</i>		
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- bhikkhunīśahassa</i>	29	II, 591-592
10	<i>Yasodharāpamukha- aṭṭhārasa- bhikkhunīśahassa</i>	30	II, 592-596
	4. Khattiyāvagga		
1	<i>Yasavati-pamukha- -aṭṭhārasa- bhikkhunīśahassa</i>	31	II, 597
2	<i>Caturāsītībhikkhunīśahassa</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>caturāsītibhikkhunīsahassa?</i>	32
12	Dhammadinnā	Dhammadinnā	23
13	Visākhā	–	
14	Sumanā	–	
15	Uttarā	–	
16	Sumanā <i>vuddhap°</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	Ṣaḷalappupphikā	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	Paṭācārā	Paṭācārā	20
48	<i>tiṃsamattā bhikkhunī</i>	–	
49	Candā	–	
50	<i>pañcasatā</i> Paṭācārā	–	
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 Tipiṭaka*, 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 2006².
- Müller 2013 = Dhammapāla, *Paramatthadīpani. Dhammapala's Commentary on the Therīgāthā* (1893), ed. by E. Müller, Isha Books, New Delhi 2013².
- 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 (accessed May 2016).
- Visuddhajanavilāsini* = Charles Edmund Godakumbura (ed.), *Visuddhajanavilāsini nāma Apadānatṭhakathā*, The Pali Text Society, London 1954.
- Woodward 1971 = Frank Lee Woodward (ed.), *Paramattha-Dīpanī Theragāthā-Aṭṭhakathā. The Commentary of Dhammapālācāriya* (1940-1959), published for The Pali Text Society by Luzac & Company, London 1971², 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 <http://www.ancient-buddhist-texts.net/English-Texts/Short-Pieces->

- 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/ (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 1999².
- 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» //.¹

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] //.²

Therī Khemā. 139. «Tu sei giovane e bella, giovane e bello son io pure: / vieni, Khemā, a deliziarti con la musica dei cinque strumenti».³ // 140. «Putrido, infetto, perituro, questo corpo mi fa schifo e vergogna: la sete di piacere è sradicata. // 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 Arahātship'».

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.⁴ 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». ⁵ // 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 albero⁶ dalla ben fiorita chioma, ai suoi piedi te ne stai sola soletta. / Non c'è nessuno a custodirti:⁷ 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. *Bhikkhunī Āḷavikā*.⁸ 1. Così ho udito. Un tempo il Beato dimorava a Sāvatti, nel parco di Jeta, nel boschetto conchiuso di Anāthapiṇḍika. // 2. Una volta la *bhikkhunī 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 *bhikkhunī Āḷavikā* terrore, sgomento e tremiti, e determinato a strapparla dal suo stato di raccoglimento, // si piantò al fianco della *bhikkhunī Āḷavikā* e recitò una strofe: // [vd. Thīg v. 57] // 4. Sovvenne questo alla *bhikkhunī Āḷavikā*: // «Chi mai ha recitato questa strofe? Era un uomo o un non-uomo?». // 5. Sovvenne questo alla *bhikkhunī 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 *bhikkhunī 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 *bhikkhunī Āḷavikā* m'ha smascherato!». E, mogio e abbacchiato, Māra il maligno filò via //.

2. *Bhikkhunī Somā*. 1. Siamo a Sāvatti. // Una volta la *bhikkhunī 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 *bhikkhunī Somā* e recitò una strofe: // [vd. Thīg v. 60] // 4. Sovvenne questo alla *bhikkhunī Somā*: // [...] // 5. [...] «Costui era Māra il maligno [...] determinato a distrarmi dalla meditazione». // 6. Allora la *bhikkhunī 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. *Bhikkhunī Gotamī*. 1. Siamo a Sāvatti. // Una volta la *bhikkhunī 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 *bhikkhunī 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 *bbikkhūnī* 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. *Bhikkhūnī* Vijayā. 1. Siamo a Sāvattī. // Una volta la *bbikkhūnī* 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 *bbikkhūnī* Vijayā: // 4. [...] // 5. [...] «Costui era Māra il maligno [...]». // Allora la *bbikkhūnī* 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. *Bhikkhūnī* Uppalavaṇṇā. 1. Siamo a Sāvattī. // Una volta la *bbikkhūnī* 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?». ¹¹ // 4. Sovvenne questo alla *bbikkhūnī* Uppalavaṇṇā: // [...] // 5. [...] «Costui era Māra il maligno [...]». // 6. Allora la *bbikkhūnī* 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; ¹² // sono da ogni vincolo affrancata: // quanto a te, signor mio, non ti temo». // 7. [...] Mogio e abbacchiato, Māra il maligno filò via //.

6. *Bhikkhūnī* Cālā. 1. Siamo a Sāvattī. // Una volta la *bbikkhūnī* Cālā [...] // si sedette ai piedi d'un albero. // 2. Allora Māra il maligno [...] // si piantò al fianco della *bbikkhūnī* 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. ¹³ // Chi t'ha ficcato in testa questa cosa: // “*Bhikkhūnī*, 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, assassino, sventura:¹⁴ // 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 Sāvatti. // 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,¹⁵ // 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 Sāvatti. // 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?». ¹⁶ // 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 invito, // 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 Sāvatti. // 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? // Donde 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 sede¹⁷ 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 liberate¹⁸ – 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*.¹⁹

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 Sfinitore), 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.²⁰ 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).²¹ 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, *mārābbibhū*). 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 Vaḍḍha (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 compiangere 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 Vaṅḡsa (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 attacco (v. 1212, *nirato*), ammette Vaṅḡsa, 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 (*niḡacchati*) 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*²² (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 *bhikkhunī* 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 *bhikkhunī*, 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 enfatizzare 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-Atthakathā. 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.), *Therīgatha. 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*),¹ 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 (*ḥṣetra*) e nella sua volontà di reintegrarsi alla natura, assimilandosi al dominio della selva (*vana*).² 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.³ 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.⁴

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 *ḥṣetra* 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-koṭara-nirjvara-sṭhaṇḍileṣv 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 *Laghosaṃnyāsopaniṣad* 22; *Aśramopaniṣad* 102; *Nārada-parivṛājopaniṣad* 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 prostrata 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 *saṃsārico*, inconcludente e doloroso. Fisso come una pietra, il sommo asceta è sottratto a ogni vestigia e pensiero d'umanità.⁵ Si pensi a Vālmiki, 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 Rātṅākara. 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 Vālmiki.⁶

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.⁷ 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 (*Satapathabrāhmaṇa* 7, 5, 1, 2) nonché della ritrazione (*pratyāhāra*) dei sensi dai loro oggetti (*Bhagavadgītā* 2, 58).

6. Sulla significatività della foresta nel *Rāmāyaṇa* di Vālmiki 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.⁸

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.⁹ 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.¹⁰

Da tempo immemorabile il termitaio è reputato essere un luogo sacro.¹¹ 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.¹² Si pensi al santuario di Tirupati 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 Tirupati 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 Tirupati sono anche credute rappresentare le teste del serpente cosmico.

Nella religiosità popolare il termitaio – in virtù della forma e dell'inerente potenza d'accrescimento –¹³ è percepito come il prototipo della montagna sacra.¹⁴ 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' (*dharmam śanaiḥ samcinuyād valmikam iva puttikāḥ / paraloka-sahāyārthaṃ sarvabhūtānyapiḍāyan //*). 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'.¹⁵ Una caratteristica della religiosità sia folklorica che tribale è la venerazione dei coni 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.¹⁶ 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' (*abhinilaya*).¹⁷ In oc-

15. *Tadyathā 'hinirhwayanī valmīke mṛtā pratyastā śayīta / evam evedam śarīraṃ śete //*. Nel canone buddhista in lingua pāli, *locus classicus* in riferimento al termitaio – simbolico del corpo umano – e al *nāga* che lo inabita – simbolico del monaco che ha reciso ogni attaccamento – è il *Vammikasutta* (*Majjhima 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 Beḷgoḷa si segnalano diverse narrazioni in cui compaiono termitai e serpenti. Per un episodio relativo alla vita di Mahavira, 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 (*maṇi*) reputata emettere raggi che causano l'arcobaleno ed essere così potente da resuscitare i morti. Il loro mondo ctonio, 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 Uttara 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: *vālmikāgrāt 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 śravana (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.¹⁸

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-pit¹⁹ 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.²⁰

La divinità serpentina 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 *liṅga*, 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, *putta* 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.²¹

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'*agnyādhēya*, come anche in occasione dei riti di consacrazione regale, i *rājasūya* (*Śatapathabrāhmaṇa* 6, 3, 36; 16, 1, 2, 10; *Baudhāyanaśrautasūtra* 10, 1).²² In particolare, il termitaio era valorizzato quale il ricettacolo di quel tesoro che sono i resti (*ucchiṣṭa*)²³ 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.²⁴ 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.²⁵ 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. Sontheimer 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.²⁶ In tal modo la presenza divina è palesata ai pastori e ai futuri devoti (*bhakta*).²⁷

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 (*tapovanapraveśa*). Qui egli incontra vari tipi di anacoreti – da identificarsi quali *vānaprasthin* –²⁸ 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).²⁹

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.³⁰

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 1893,³¹ basata su tre manoscritti nepalesi assai tardi, il testo recita:

*uñchena jīvanti khagā ivānye
tṛṇāni ke cin mṛgavac caranti /
ke cid bhujāṅgaiḥ saha vartayanti
valmikabhūtā iva mārutena //*³²

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.³³

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.³⁴

Nella fondamentale edizione critica del *Buddhacarita* del 1936 a cura di Edward Hamilton Johnston, comprensiva della sua traduzione inglese,³⁵ 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*.³⁶

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.³⁷

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.³⁸ 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'»,³⁹ 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.⁴⁰

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 formicai'.

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 *ḡyis*', *ibid.* In una nota, il Beal precisa che «the 'air-inhaling snake *ḡyis*' would be *ḡyis* 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.⁴¹

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),⁴² 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.⁴³

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);⁴⁴ 3. Coloro che imitano i serpenti e come loro vivono d'aria sono denominati *vāyubhakṣa*,⁴⁵ un epiteto che,

41. Si veda Vogel 1972, 13; Hopkins 1986, 26. Ad esempio, nell'*Āstikaparvan* 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 (*siddhaśabdārthasambandha*); 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 *Baudhāyanadharmasūtra* 3, 3, 9-14, ove non a caso sono citati per ultimi).⁴⁶ 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.⁴⁷ Il nutrirsi d’aria è rivelatore della loro leggerezza e purezza ossia della loro sovrumunità, trascendente la sfera grossolana.⁴⁸ 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.⁴⁹

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 Yadu in *Bhāgavatapurāṇa* 11, 7-9 (= *Uddhavaḡitā* 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 (*hariṇa*) 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 nella 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-parivṛājakopaniṣad* 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’; Pensa 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 invisibili⁵⁰ 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,⁵¹ è indubitabile che il verbo causativo *vartayanti* – col significato di ‘vivere’ o ‘sussistere per mezzo di qualcosa’, reggente il caso strumentale –⁵² 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.⁵³

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.⁵⁴

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.⁵⁵

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.⁵⁶

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.⁵⁷

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».⁵⁸

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 *varṭayanti* ('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. [Ristampa: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, Delhi 1987 (ed. riveduta da V. L. Ś. Paṇṣīkar, con il commento di Bhānuji Dīkṣita)].
- 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 Baudhayana 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).
- 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 1964³].
- Skandapurāna* = *Skandapurāna*, Venkateshwar Press, Bombay 1908–1909, 7 vols. [Ristampa: Nag, Delhi 1984², 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 1930².
- 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 Āśva-ghoṣha 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. Nuvolo 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 Āsvaghōṣha*, Edited from Three MSS, Clarendon Press, Oxford 1893.
- Cowell 1894 = Edward Byles Cowell (transl.), *The Buddha-karita of Āsvaghōṣha*, 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, *Aṣvaghōṣa 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, *Āśvaghōṣa'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 1980⁸.
- 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 Sonthheimer'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 Sonthheimer*, 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 Sonthheimer*, 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 1988³.
- 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 = Aśvaghōṣa, *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 = Aśvaghōṣa, *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 2013⁸.
- 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 Dattātreya 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, *Dattātreya: The Immortal Guru, Yogi, 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 Sāi Bābā*, «History of Religions» 54, 2 (2014), 117-150.
- Schotsman 1995 = Irma Schotsman, *Aśvaghōṣa'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 Feldhaus, 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 Aśvaghōṣa*, Tibetisch und Deutsch, Eduard Pfeiffer, Leipzig 1926-1928 (Part I, 1926; Part II, 1928).
- Willemen 2009 = Charles Willemen, *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*¹

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"² 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 II.5, nel *kesīn* di R̥V 10.136 e nel *vrātya* di AVŚ 15, figure da sempre ritenute estranee, almeno in parte, alla cultura brahmanica ortodossa.³ 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.⁴ 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,⁵ principe intellettualmente brillante, colto⁶ 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,⁷ non ha nell'*Ippolito* un significato univoco. Se a volte designa la virtù in senso lato o specificamente la castità,⁸ in altri contesti significativi,⁹ come nel passo sopraccitato,¹⁰ 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.¹¹ 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.¹²

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.),¹³ probabilmente aspira alla visione della

7. Crizia lo usa per indicare il γνῶθι σαυτόν. Cf. Pl., *Chrm.* 164d.

8. Cf. v.413; v.433; 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 ἐσωφρόνων 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., *Pr.* 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, 255s.; 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,¹⁴ 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.¹⁵ Ippolito appare superbo ed è criticato da Fedra e da un anziano servitore (v. 93ss.),¹⁶ 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 [...].¹⁷ 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 *vrāṭya*,¹⁸ 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 *vrāṭya* (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 *āsura*, 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 raśmībhiḥ*),¹⁹ è degna venerazione (*yajñīyā*); i *brahmacārīn* hanno cominciato a berla (*prāpitā 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.²⁰ 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 [...] dbehi*, 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.²¹ 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*.²² 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* ('fattori 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.²³

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.²⁴ 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 *keśīn* e del *vrātya*. Il *keśīn*, asceta silente (*mūni*) dai lunghi capelli (R̥V 10.136), ha un corpo di uomo, ma si slancia 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.²⁵ La sua figura, verosimilmente identificabile col sole, è associata alla luce e alla conoscenza²⁶ 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.²⁷

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*).²⁸ Conoscendo la via degli dèi può indicarla ad altri²⁹ e con l’ascesi³⁰ e la conoscenza acquista una posizione preminente tra gli dèi, fino a diventare divinità suprema (*ekavrātya*) e ad assumere il ruolo di Indra.³¹ In alcuni *Brāhmaṇa* del *Sāmaveda* tutti i componenti di una schiera di *vrātya* ottengono lo *status* divino come risultato di una spedizione

23. *brahmacārī carati véviṣad viśaḥ sá devānāṃ bhavaty ékam āṅgam / téna jāyām ānu avindad bṛhaspātīḥ sómena 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 viśāsya pátreṇa [...] rudrēṇāpibat sabá*.

26. R̥V 10.136.1: *keśī viśvāṃ svár dṛśé keśídām jyótir ucyate*, ‘il *keśīn* [consente] che ognuno veda il sole; questa luce è chiamata *keśīn*’.

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 nū tiṣṭhasīti / só ‘bravid āsandīm me sám bharantv iti / tásmāi vrātyāyāsandīm sám abbaran*, ‘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.³² In PB 17.1.10 tutto il gruppo dei *vrātya* è collocato tra le divinità da Agni, il dio che concede le ricchezze (*dravinodā*).³³ 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.³⁴ 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.³⁵ Nell'India vedica essi hanno un corrispettivo sul piano divino nei Marut, la schiera benefica che accompagna Indra portando nel mondo pioggia e fertilità.³⁶ 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.³⁷ Nel ṚV i Marut sono 'nati allo stesso tempo',³⁸ 'coetanei' (*sāvayasah*),³⁹ nessuno di loro è il più vecchio (*ajyeṣṭhāḥ*), il più giovane (*ākanisṭhāsah*) o il mediano (*amadhyamāsah*).⁴⁰ Lo stesso Indra, il loro leader menzionato nella *Taittirīyasambhitā* in un carme di vittoria,⁴¹ 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. 1099) 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. *sākām jātāḥ* (ṚV 5.55.3). In ṚV 5.57.4 sono 'gemelli'. Cf. Renou 1962, 5. In ṚV 5.56.5 sono 'cresciuti insieme' (*sāmuḥṣitāḥ*).

39. ṚV 1.165.1.

40. ṚV 5.59.6.

41. TS 3.5.3: *agninā devēna pṛtanā jayāmi* [...] *pūrvajān bhrātṛvyān* [...] *indrena devēna pṛtanā jayāmi* [...] *sahajān viśvebhīr 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)⁴² e ‘coetanei’ (ὁμήλικες).⁴³ Quando viene esiliato ordina di accompagnarlo e loro lo seguono solidali, come conferma un messaggero che pure indica i compagni di Ippolito come ‘coetanei’.⁴⁴ 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 (τῶ φρονεῖν) e gli obbediva in tutto.⁴⁵ 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 collettiva⁴⁶ che elimina⁴⁷ gli animali feroci. La caccia come guerra contro le fiere, ὁ τῶν θηρίων πόλεμος, è, secondo Protagora,⁴⁸ 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.⁴⁹

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’ ἔσται γ’ ἡλικίων <θ’> / ὁμήγουρις (v. 1179s.).

45. Plut., *Lyc.* 16.7ss. Cf. Manfredini-Piccirilli 1980, 261ss.; Bollée 1981, 187.

46. Cf. Eliade 1975, 24.

47. ἐξαιρεί (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, δῶρημα 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,⁵⁰ è paragonabile a quello di Ippolito nei confronti di Artemide (v. 87). In BŚS 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.⁵¹

La collaborazione paritaria e la vicinanza confidenziale alla divinità costituiscono un'affinità ulteriore tra il *brahmacārīn* di R̥V 10.109.5 che aiuta Br̥haspati, il *keśīn* di R̥V 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 (*συγκύνναγος*) e siede accanto a lei (*σύνθακος*),⁵² convinto di dividerne la vita divina. Anche se egli muore fra atroci dolori⁵³ 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,⁵⁴ 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.⁵⁵ Non si possono peraltro escludere connessioni "recenti" (VI-V sec.) tra cultura iranica⁵⁶ e orfico-pitagorica⁵⁷ o contatti diretti,⁵⁸ 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 istituiva 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 virginale 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 Padaṭpāṭha and Sāyaṇācārya's Commentary*, VVRI, Hoshiarpur 1960-62.
- BŚS = C. G. Kashikar (ed. and transl.), *The Baudhāyana Śrautasūtra*, Kalāmūlāśāstra 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.), *Jaiminiya Brāhmaṇa of the Sāmaveda* (1955), MBLD, Delhi 1986.
- PB = (*Pañcaviṃśa Brāhmaṇa = Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa*) A. Ch. Śāstri, 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.
- ṚV = N. S. Sontakke, C. G. Kashikar (eds.), *Ṛgveda-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 1960².
- 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 1951⁶.

- 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.), *Puṣpikā. 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 1952².
- 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 Brahmacārīn 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 1967².
- 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 Pīṭaka 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 Brahmasaṃsthā: 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, *Droṇa and Bhīṣma as Borderline Cases in Brāhmanical Systematization: A Vrātya Pattern in the Mahābhārata*, in I. Andrijačić, S. Sellmer (eds.), *On the Growth and Composition of the Sanskrit Epics and Purāṇas. 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),¹ 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’;² o ancora nel *Gokarṇa-māhātmya*,³ sezione del terzo *khaṇḍa* (*Brahmottara-khaṇḍa*) del terzo libro (*Brahma-khaṇḍa*), che menziona alcuni *aṅga* “classici”;⁴ o ancora nel *Nāgara-khaṇḍa*, che intitola *dhyānayoga* il capitolo sul *japa* del *mantrarāja* di dodici sillabe (*oṃ namo bhagavate vāsudevāya*)⁵ e *jñāna-yoga* quello successivo, che spiega sillaba per sillaba il significato esoterico di tale *mantra*, capace di conferire la perfetta consapevolezza (*jñānasiddhi*).⁶

Lo SkP, però, contiene anche almeno tre testi specificamente dedicati allo *yoga*;⁷ i primi due, intitolati rispettivamente *yogalakṣaṇa* (SkP I, ii, 55) e *aṣṭāṅgayoganirūpana* (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 quale⁸ 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 Mudraṅālaya di Bombay o alle ristampe anastatiche curate da Nag Publishers, Delhi.

2. *pūjavidibhīḥ 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. *Tīrthāṅka* 2061 (sam.), 310-312 e Rājiv 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 / atthavāca mabeśānaḥ pārvatīm parameśvaraḥ // 16 //*.

7. Essi sono SkP I. *Mābeśvara-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 praśaṃsanti 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 Patañjali⁹ 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);¹⁰ cita poi la lista “classica” degli *yama*,¹¹ 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);¹² definisce in seguito il *prāṇāyāma* come *prāṇāpānanirodha*¹³ ‘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).¹⁴ 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”.¹⁵ Le strofe 74-89ab

9. SkP I, ii, 55, 11: *cittavṛttinirodhākhyāṇaṃ 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 *pranāvābhyaṣana*’ (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*, BḥG 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 *śvāsaprasāvāsa*, 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 prātibhaśrāvaṇavedanādarśāsādvādvārtā*; 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*),¹⁶ 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”¹⁷ (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 niḥśiptam upagacchati //
tathaivaṃ sātmyam āpnoti yoginām ātmā parātmanā /
evaṃ jñātvā phalam yogi sadā yogam samabhyaset //*¹⁸

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 nigrahas [...] jñāninām api [...] duṣkarah, śloka* 3) e chiede al suo *guru* di illustrargli ‘uno strumento per il suo controllo’ (*tan nigrāhopāyam 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, prākāmya, īśitva, 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 BbG 14, 24b (*samaloṣṭasmakāñcana*); 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*,¹⁹ 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'.²⁰

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 ṛte na hi*, 42ab) e che 'lo *yoga* ottiene il suo scopo soltanto dopo una pratica [che duri] per molto tempo' (*sa ca yogaś ciraṃ kālam 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 (*kṣetrājña*) e Spirito supremo (*paramātmān*, 51); per rendere stabile la mente è necessario stabilizzare il *prāṇa* (soffio vitale) con la pratica dello *ṣaḍaṅgayoga*,²¹ 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 *śaivādharma*. 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. *ṣaḍaṅgam 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 *Manusmṛti* 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*)²² 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 *bhūṭadhāraṇā* 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 *śaḍāṅgayoga*, si dissolve nel supremo *Brāhman*’ (*śaḍāṅgayogavidhinā pare brahmaṇi liyate*, 132cd) e, non diversamente dal burro fuso gettato nel burro fuso, o dal latte nel latte, ‘in Quello (*tatra = tasmin*) consegue l’identità con Quello’ (*tatra tanmayatām 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*);²³ 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 idṛśaḥ*, 167cd), perché il *kaivalya* è facilmente (*sukhena*) conseguibile proprio a Kāśī (170ab). Il testo così prosegue:²⁴

‘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 *śaḍāṅgayoga* 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 śarmabhāg 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 *yamin* sono sinonimi, si può tentare una traduzione del composto *yāmyāyāma* del nostro testo, nella consapevolezza che la parola *yāmin*, 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 Dḥuṇḍhi (Gaṇeśa) [e] Daṇḍapāṇi: proprio questo [è] lo *ṣaḍaṅgayoga*.²⁵
173. Colui che costantemente pratici questo *yoga* di sei membra (*ṣaḍaṅga*) 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 *ṣaḍaṅga*.²⁶
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 (*ṣaḍaṅga*).²⁷
176. Grazie a questo culto che ha sei membra (*ṣaḍaṅga*) [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;²⁸ 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 (*uḍḍīya*) verso Vārāṇasī da tutto il territorio circostante è il grande *bandha* [detto] *uḍḍīyāna* [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 Dḥuṇḍhi o Dḥuṇḍhirāja 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 *ṣaḍaṅgamahāyoga*; si noti che siffatti toponimi terminano con parole aventi spesso valore sinonimico (*brada*, *saras*, *vāpī*, ecc.).

28. Secondo *Manusmṛti* II, 53 i *mahāpātaka* sono: *brahmahatyā*, *surāpāna*, *steya*, *gurvanīga-nāgama* e *saṃsarga* (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*²⁹ [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 *haṭhayoga* (*mahā- e kbecarī-mudrā, udḍīyāna-, 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 uttamaḥ*); praticandolo, cioè cercando semplicemente rifugio nella città che rende liberi dalla paura della morte,³⁰ come il testo afferma poco oltre (*kālād abhayaṃ 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, Kalkatā 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-tīppanī. Mit Text, Übersetzung und Literarhistorischen Kommentar*, Doktorarbeit (inedita), Ludwigs-Maximilians-Universität zu München, München 1969.

Grönbold 1982 = G. Grönbold, *Materialen zur Geschichte des Ṣaḍaṅga-Yoga III. Die Guru-Reihen im buddhistischen Ṣaḍaṅga-Yoga*, «Zentralasiatische Studien» 16 (1982), 337-347.

Grönbold 1983a = G. Grönbold, *Materialen zur Geschichte des Ṣaḍaṅga-Yoga, I. Der Ṣaḍaṅga-Yoga in Hinduismus*, «Indo-Iranian Journal» 25 (1983), 181-190.

Grönbold 1983b = G. Grönbold, *Materialen zur Geschichte des Ṣaḍaṅga-Yoga, IV. Tibetische Literatur zum Ṣaḍaṅga-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 Ṣaḍaṅga-Yoga, II. Die Offenbarung des Ṣaḍaṅga-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 Ṣaḍaṅgayoga*, 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 1999².
- Orofino 1996 = G. Orofino, *On the Ṣaḍaṅgayoga and the Realisation of Ultimate Gnosis in the Kālacakrat Tantra*, «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, Borinighieri, Torino 1968.
- Pensa 1969 = C. Pensa, *Osservazioni e riferimenti per lo studio dello ṣaḍaṅga-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 2013³.
- 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 Ṣaḍaṅgayoga by Anupamarakṣita. With Ra-*

- viśrījñāna's Guṇabharāṇīnāma-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 Purāṇa*, 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 1999².
- 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 Śaḍaṅgayoga*, «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'espediente 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 inra mā* 'cavallo originato dal borasso' Kali. 138.12; *neṭu 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 *pañai pañu 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) reputandoli 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 fertilizzio. Similmente in Kali. 139.15 e 17, dove la cavalcatura è detta addirittura un'imbarcazione salvifica: *mā mēlēn enru maṭal puñaiyā nīntuvēn* / [...] *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 uñarmin 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 nōyḱku 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 mañra kāma aru nōy nīlal mañra* / [...] *im mā* 'questo cavallo [...] certo è di molto refrigerio per la grave malattia dell'amore tanto infocata' Kali. 139.30-31; *pātukō* / *en uḷ itumpai tañikkum 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 tuñaiyāya 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: *mañi aṇi perum tār mārpīṇ puṭṭi* 'avendo legato al petto una grossa ghirlanda ornata di campanelli' KT 182.2, e qui *mārpīṇ* (che può riferirsi al petto del cavallo o dell'uomo) ha la *varia lectio* rara e interessante *marapīṇ*, 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 la *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:¹ *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 nūloṭu 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 alaṅku 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; *pon 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'*ulīnai*: *marru ivai / pū alla pūlai ulīnayōṭu yāttu / puna varai itta vayaniku tāṅ 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 *ulīnai* [...], 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 *Koṟṟavai*, 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'*uliñai* (*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 *uliñai* si ornavano ampiamente i soldati in battaglia: il *pūlai* non era indicato per specifiche azioni belliche, ma era indossato comunque in combattimento, l'*uliñai* 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 eṇa 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 ārruvēn ennai maṭal mā mēl / manṛam 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 kuviyīṇar / pullilai erukkam āyinum uṭaiyavai / kaṭavuḷ 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 301.4,11-12, 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 / ātūu cenni takaiṇṇa / [...] 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’*ulīṇai*, 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: *marukiṇ 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 eṇil pāṭavum vallēṇ ciritu āṅkē / āṭu eṇil 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: *terrena tūrralum paliyē* ‘proclamare [l’amore] chiaramente è ignominia’ KT 32.5; *pīrar eḷḷa* ‘riprovato dagli altri’ KT 182.3; *pallār nakku eḷḷappaṭu* ‘subire riprovazione fra le risate di molti’ Kali. 61.22; *pīrar eṇnai nakupavum* ‘e gli altri ridevano di me’ Kali. 138.4; *kāṇunar eḷḷa* ‘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.²

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.³ Erano preda di grande confusione o gioia (*i pār 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 ucāvuṁ tuṅai* 'sollecitudine per questo mio tormento è giunta dagli estranei e dai giovani' Kali. 138.35-36.

Per i molti elementi descritti,⁴ 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 purità 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 *gana* 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 *Tiruvālanikāṭṭumūttatiruppatikam* 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 pazzo⁵ per le vie della città di Kāvīrippūmpaṭṭiṇam, durante la grande festa che vi si teneva annualmente in onore di Indra:

*kaṇaviri mālai kaṭṭiya tirāṇaiyan / kuvi mukil erukkin kōtta mālaiyan / citaval
tunīyoṭu cēṇ ṅṅku neṭuñcinai / tatar vīlpu oṭittu kaṭṭiya uṭaiyanan / ven pali cānta
meymmulu turū / paṇpil kilavi palarōṭum uraittu āṅku / alūum vilūum ararrum
kūum / tolūum elūum culalalum culalum / oṭalum oṭum oru cirai otuṅki / nīṭalum
nīṭum nilaloṭu maralum / maiyal urra makan piṇ varunti / kaiyaru tunṇam kaṇṭu
nirkunarum*

Un individuo con una tonda ghirlanda intrecciata di ciuffi di *kaṇaviri* e con un serotto 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.⁶ 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.⁷

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.⁸ 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*,⁹ 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 *Tirukkuraḷ* 1137.

Riferimenti bibliografici

Fonti primarie

- AN = Vē. Civacuppīramāṇiyan (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 Kāraikkālammaiṇār*, 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. = Cāttaṇār, *Maṇimēkakai*, ed. by Pō. Vē. Cōmacuntaraṇār, The South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society, Ceṇṇai 1975.
- NT = E. Wilden (ed. and transl.), *Narriṇai*, 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, Tañcavūr 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 1984².

- 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*, Arielle, 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*, Arielle, Milano 2009.
- Pandyan 1989 = P. Pandyan (transl.), *Cattānar's Maṇimekalai*, 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 fōu 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, *Māṅikkavācakar'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 Māṅikkavācakar Tiruvācakam*, Heritage, New Delhi 1982.
- Yocum 1983 = G. E. Yocum, "Madness" and Devotion in *Māṅikkavācakar'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”¹ 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,² 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.³

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 (*jīvanmuktī*). 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»,⁴ 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».⁵ «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”».⁶

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’),⁷ 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 Hāritāyana, the alleged author of the work. Their conversation frames the dialogue between the great *yogin* Dattātreya 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»⁸ – 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.⁹ *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».¹⁰

Paraśurāma is represented as a man experiencing an existential turning-point: after having perpetrated the massacre of the *ksatriya-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 // ādyo 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.¹¹ 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.¹² 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*);¹³ it is the recognition of the omnipresent principle of consciousness (*cittattva*), in which the whole world is contained like a reflection contained in a mirror.¹⁴ 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.¹⁵

The puzzlement evoked in Paraśurāma by the statement that the world is nothing but consciousness (*citīmātrasvarūpaka*) 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 svātmānam abhilakṣyata // 14 //*

14. See *ibid.*, 7, 92: *ādarśanagaraprakhyam jagad etac carācaram / tadrūpaikatvatas tatra nottamādhama bhāvanā // 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.¹⁶ These ideas, marked by a realistic idealism and indebted to the doctrine of reflection (*ābhāsavāda*) of Abhinavagupta,¹⁷ are further elaborated by the main characters of the tales through which Dattātreyā illustrates his teachings.

Accordingly, urged by Paraśurāma’s questions about the reality of the world, Dattātreyā 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.¹⁸

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.¹⁹

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 Dattātreyā illustrates his teachings by means of a tale: Aṣṭāvakra, the son of the god Varuṇa and proud of

16. See *ibid.*, 11.

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.²⁰

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.²¹ On the other hand, bondage is simply belief, held by the finite mind, in the reality of bondage.²² 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.²³

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 / caityam eva vijñānaṃ tat sadā svaprakāśakam // 9 //*.

22. See *ibid.*, 18, 124ab: *eṣa eva mahābandho bandhasatyatvaniścayaḥ / 124ab*.

23. See *ibid.*, 21, 105c: *tatkriyā nīskriyasyoktā*.

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 beauty 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 [...]».²⁴

Accordingly, to quote just few examples – i.e. a few stanzas taken from some of the hymns specifically dedicated to Tripurā²⁵ – 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]’.²⁶ 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]’.²⁷ 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: *naipuṇyam etad darpaṇasadṛśaṃ bāhyanirodhe ’py aticitraṃ te / vijayaty etat tava durghaṭanāghaṭanāśaktir mahatīśattā // 77 //*

27. *Ibid.*, 30, 20: *śivādikṣitiprāntatattvāvalir yā vicitrā yadye śarīre vibhāti / paṭe citrakalpā jale sendutārānabhovat parā sā tvam evā ’si sarvā // 20 //*

your own self [and,] contemplating this work of yours, rejoice incessantly. O Goddess, homage to you! [80].²⁸

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].’²⁹ 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].’³⁰ 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].’³¹ 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].’³²

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 bhāvayasittham svātantryāt tvam / dṛṣṭvā kalpitam etat svīyaṃ mandasy anīśaṃ devi namaste // 80 //*

29. *Ibid.*, 1, 68: *atas tvadrūpān no pṛthag iha bhavet kiñcid api vā sadā sarvātmatvād vilasi mahākāśavapuṣā / tathābhūtāyās te parimitakarāṅghryādivapuṣā vilāso bhakteṣu prabhavati kṛpāyantraṇavaśāt // 68 //*

30. *Ibid.*, 9, 57: *nāmākṛtikriyābhīnā samvinmātraikarūpiṇī / anugrahāya lokānām rūpaṃ nāma kriyā ’pi te // 57 //*

31. *Ibid.*, 10, 120: *nimeṣonmesābhyām aganītavidhātraṇḍavilayodbhavau syātām yasyaḥ parataramahāśaktivapuṣaḥ / mahāmāyāsakteḥ śrītajanasamihāphalavidbau kiyaaccitraṃ nānāvīdhatanu dhṛtis te paraśive // 120 //*

32. *Ibid.*, 51, 83: *kuṅkumaśoṇaṃ gurukucanamraṃ candrakalāḍhyaṃ sulalitarūpaṃ / śṛṅśāracāpān pāśaṃ bibhrad vāyam iha bhūyaḥ praṇamāmas tat // 83 //*

losophy and poetry,³³ or what Heidegger called «das dichtende Denken, die denkende Dichtung» (‘thought as poetry, poetry as thought’).³⁴

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)³⁵ and of her victory over the demon Bhaṇḍa.³⁶ 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 replica³⁷ 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 (*cintāmaṇigr̥ha*); 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 *śakticakra*,³⁸ which is an image of the universe;³⁹ there, the abodes of the *śakti*-s are allotted according to the pattern of the Śrīcakra.⁴⁰ 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 transl.), *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.¹ 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.²

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.³

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*».⁴

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.»;⁵ but also, more specifically, they might share the vision of a «fundamental polar aspect of Hindu thought» – as it was outlined by Betty Heimann⁶ 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»⁷ to «cosmological concepts»:⁸ «[e]pistemologically, too, India adheres to her at least double aspect of everything».⁹

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)».¹⁰

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 tribes¹¹ 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.¹² Even more importantly, the local inhabitants (and their divine counterparts, the Asuras) are represented as particularly despicable since they «live in *fortified habitations*»,¹³ 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*, *purbhid*) – which also points to the fact that cities are not occupied by the conquerors, but destroyed and returned to open space;¹⁴ the name for ‘place’, ‘region’ (*deśa*) is a derivative of the word for ‘direction’ (*dis*). Thus the picture seems quite clear: mainstream values are those related to movement and nomadism;¹⁵ 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.¹⁶

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. *Ṛgveda 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.¹⁷ 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».¹⁸

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,¹⁹ whose oldest parts date back to 500 BCE or slightly earlier.²⁰ 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,²¹ 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 title²² 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».²³ The long journey takes a dramatic turn when the “devilish” Rāvaṇa abducts Rāma’s spouse Sītā;²⁴ 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».²⁵

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 –²⁶ 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»²⁷ 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.²⁸ 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)».²⁹ 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 *Rāmāyana* – 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)³⁰ 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»,³¹ 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*,³² 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 *Rāmāyana* 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;³³ 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) Jainism³⁴ to the *Upaniṣads*.³⁵ 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 –³⁶ 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*³⁷ 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.³⁸

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.³⁹

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*).⁴⁰ 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*,⁴¹ attributed to the grammari-

39. See e.g. Johansson 1979.

40. Thich Nhat Hahn 1999.

41. *yama-nīyamāsana-prāṇāyāma-pratyāhāra-dhāraṇā-dhyāna-samādhayo 'ṣṭāv aṅgāni*

an Patañjali –⁴² 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 12th century and is credited with the authorship of many major Haṭha-Yoga texts.⁴³ He and his *guru* Matsyendranāth are traditionally considered the founders of the Nāth Yogī or Kān'phaṭa ('split ears') Yogī order,⁴⁴ 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 (*nāṛī*) 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.⁴⁵ 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*)⁴⁶ 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»,⁴⁷ and its emphasis on cities as centres of monarchical power,⁴⁸ 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».⁴⁹ 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».⁵⁰

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 14th century⁵¹ and based on the traditional love story of Lorik and Candā,⁵² which was especially popular in the eastern part of northern India and in Chhattisgarh; and Jāyasī's *Padmāvat*,⁵³ perhaps the greatest of all Sūfī *premākhyāns*, composed between 1520 and 1540⁵⁴ 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.⁵⁵

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.⁵⁶ 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».⁵⁷ 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 agriculture⁵⁸ 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,⁵⁹ 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.⁶⁰

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 Kalinga (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.⁶¹ The next day, Candā once more succumbs to a snake-bite.⁶² In utter despair, blaming himself for the fatal accident, Lorik resolves to die on his lover's pyre, until

a Gunī [another sorcerer-healer] comes along and Lorik implores him to revive Cāndā [*sic*]. In return, he pledges all his belongings and promises to serve the Gunī for as long as he lives and also for the next life. Once again Cāndā is brought back to life, and they continue on their journey.⁶³

These dramatic events completely change the direction of the story, which thenceforward «embarks upon the spiritual journey within Lorik's physical journey».⁶⁴ 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 (*fāqr*) 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,⁶⁵ 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.⁶⁶

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.⁶⁷ Many versions of the story have been recorded and translated, from Panjab⁶⁸ and Rajasthan⁶⁹ to Bihar⁷⁰ and Bengal.⁷¹ 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. Gopi 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. Gopi Chand's sorrowful partings are reminiscent of the ones that come to every human being.⁷²

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.⁷³

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,⁷⁴ 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».⁷⁵ 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”».⁷⁶

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 *āpubi karu nāṃsā* as *to ap’ne ko (ahambhāv) 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,⁷⁷ 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».⁷⁸ 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.

Gorakṣaśataka

Briggs 1989 = George W. Briggs, *Gorakhnāth and the Kānpaṭha 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'gāṃv (Jhansi) 1955.

Gupta 1963 = Malik Muhammad Jāyasī, *Padmāvat*, ed. by Mātā Prasād Gupta, Bhārī Bhaṇḍār, 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_sanskrt/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-Vacana-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 Vālmīki. 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=ft3g500573&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 ṣūfī (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 Hindi Oral Epic Canāini*, 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 *īshq* 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.¹ 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.² 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,³ Shaikh Muḥammad Khūb Chishtī (1539-1614) in Gujarat, Sayyid Bandanawāz 'Gisū Darāz' (1321-1422) a Gulbarga, nel Deccan,⁴ e Khwāja Mīr 'Dard' (1721-1785) a Delhi,⁵ rimasero perennemente impegnati nel tentativo di raggiungere con il loro messaggio sia il popolo comune (*al-ʿawāmm*) che l'élite (*al-khawāṣṣ*), utilizzando a questo fine proprio il linguaggio dell'amore e degli amanti.⁶ Nesso illustre fra la cultura letteraria di corte e gli ambienti esoterici sufi è costituito da Amīr Khusrāu (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).⁷ 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 Jāyāsī, autore del celebre *Padmāvat*, e Manjhan, autore del non meno riuscito *Madhumālātī*. 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.⁸

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 Khusrāu 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.⁹ 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.¹⁰

Per i poeti di lingua urdū, il tema dell'amore (*ishq*) ha per molti versi costituito l'amalgama¹¹ 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*),¹² l'urdū (che in epoca pre-moderna era conosciuto più semplicemente come *hindī* o *hinda-vī*), 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,¹³ 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.¹⁴ 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 (*jadhba*) 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 haqīqī*), che non può che appartenere ed essere rivolto alla Realtà ultima, *al-Haqq*.¹⁵ 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 Lumbard 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):¹⁶

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, *quṭb*) 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 'Ghālīb' (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 bai,
'ishq men yād bai aghāz hī aghāz mujhe.*

Nell'amore mai si potrà raggiungere la destinazione,
nell'amore è conservata la memoria dei tempi dei primordi.

Ziya Jālandharī (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 *bhañj*, che serba in sé il significato di 'spezzare', 'separare', 'dividere', 'suddividere'.¹⁷ 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.¹⁸ 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 Padmāvāt 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*):¹⁹

*'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 Dukhtar-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 awwalīn hai ‘ishq,
‘ishq na ho to sharḥ o dīn but-kadab-yi taṣawwūrāt.*

Somma guida d’intelletto, cuore e introspezione spirituale è l’amore,
senza l’amore le giunzioni 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 kahte 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 zindaḡī kā dūsrā 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 'Ghālīb' (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 ḥaq*) a riconoscere il Suo

volto nell'intimo del proprio stato interiore, questo sembra chiedersi Mīr quando sospira:

*Be-khudī le ga'ī kahān 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 ulfāt ko ham dekhṭe hain.*

Requisito per l'amore è l'estinzione nell'estinzione,
dinnanzi a noi scorgiamo chiara l'esigenza d'amore.
Ṣāhir Dihlawī (1863-1942)²⁰

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,
hamārī 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)²¹

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 lākh, dil se dil judā hotā nahīn.*

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,²² 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 (*pir* o *murshid*). Questa tecnica, conosciuta come *ṭasawwur 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 (*sūrati*) 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 *ḷṣatriya*, 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 *kṣatriya* 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'indeterminatezza 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 (*isbārat*) sono una caratteristica che in Sud Asia accomuna maestri poeti (*ustād*) e autorità delle tradizioni esoteriche (*pīr o shaiḳh*). Essa si esplicita, fra le altre cose, anche nella differenza elaborata fra l'apparente tema trattato (*maẓmūn*) 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 sufica 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-ikhtyār 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.*

*Dhikr merā hi vah kartā thā ṣarīḥān lekin,
main jo pūnchā to kabān khair, yah madhkūr na thā.*

*Bāwujūd-i ki pār o bāl na the Ādam ke,
vahān pahunchā ke firishte kā bhī maqdūr na thā.*

*Parawarish-i gham ki tare yān taʿīn to kī dekhā,
koʻī bhī dāgh thā sīne men ki nāsūr na thā.*

*Muḥtasib āj to mai-khāne men tere hāthon,
dil na thā koʻī 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' (*wahdat al-wujūd*), rinominandola 'unicità della diretta testimonianza' (*wahdat*

al-shubūd). 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.²³ 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).²⁴ 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 agam kah denā re mose nainā milāike,
prem bhaṭī kā madhvā pilāike;
matvāli kar līnhī re mose nainā milāike,
gorī gorī bayyā, harī harī chūṛiyān,
bayyā pakar 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 subāgan 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.*²⁵

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-Tabarī = ‘Allāma Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Tabarī, *Tārīkh-i Tabarī* (*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.¹ 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 *dharma*; 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 (*saṃskāra*) 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' (*saṃskāra*) 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 (*saṃskāra*) possono, invece, conferire una piena purezza.

2. Le spiegazioni

Lo scopo e il senso del rito dell'immolazione della *satī* sulla pira del marito² 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*³ –, 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.⁴ Inoltre, la MS non menziona affatto il rito (cf. Dehejia 1994, 52); di nuovo, esso non è contemplato neppure nella quasi altrettanto autorevole *Yājñyavalkyasmṛti*. 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 Kuntī 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 *samsāra*. 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 *samsāra*, apparentemente incompatibili, sono simultaneamente presenti in India almeno dall'epoca della composizione delle *Upaniṣad*.⁵ Il sacrificio della *satī* presuppone, dunque, il netto prevalere della credenza in un aldilà stabile su quella nel *samsāra*? 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.⁶ 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 *saṃsāra*, è la stessa che la segue. Proprio nell’ottica hindu tale dimensione è radicalmente impura, poiché l’*indistinzione* vi regna sovrana. Il meccanismo del *saṃsāra* 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 sommamente 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 *saṃskāra* 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 *satī*, immolandosi, ha il merito di fermare l'eruzione di materia brutta 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 *satī* 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, ininfluente.

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 *satī* 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 *satī*. 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'Attharvaveda. 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 1877².

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. Stridharmapaddhati*, 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-Haddād, 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 Samskāras. 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,¹ una personalità di fama diffusa a Varanasi. Membro di una famiglia di brahmani locali² che detiene diritto ereditario sui rituali di *saṅkalpa*³ 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 città⁴ 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.⁵ 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,⁶ 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.⁷ 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,⁸ 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,⁹ 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,¹⁰ 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 –¹¹ si giunge a raccoglierne fino a 56 nelle moderne glorificazioni del secolo scorso.¹² 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.¹³ 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 *Vārāṇasimāhātmya*,¹⁴ sono infine stati fissati in collocazioni geografiche specifiche e in indirizzi veri e propri dai primi anni del XX secolo,¹⁵ 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 *Tristhalisetu* 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 Vyas 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.¹⁶ 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,¹⁷ 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.¹⁸ 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 tradizione¹⁹ 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,²⁰ cui la ricerca in corso contribuisce.

Nārāyaṇapati Tripāṭhī 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 Dvadāśajyotirlingayātrā 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 Karapātrī Svāmī 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,²¹ 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 –²² 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 *kuāṃ*, 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.²³

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.²⁴ 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,²⁵ e che in seguito fu assimilata dalla nuova gerarchia divina instaurata dal KKh e incentrata su Viśvanātha.²⁶ 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.²⁷ 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.²⁸ 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.²⁹ Secondo una diffusa narrazione, infatti, una versione precedente di Viśvanātha occupava lo spazio della moschea, prima della sua distruzione a opera di Aurangzeb.³⁰ Le rivendi-

25. Il *Tīrthavivecanakāṇḍa* di Lakṣmīdara, compendio che raccoglie materiale puranico precedente, cita un *Līngapurāṇa* 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. Moticantra 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 Maraṭha 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.³¹ 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;³² 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 *muftī-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.³³

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, fondarne 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*.³⁴ 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.
- Tripaṭhi 1991 = Śrī Nārāyaṇapati Tripāṭhī (ed.), *Kāśīyātrā* (1908), Sampūrṇānand Sanskrit University, Varanasi 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 Gaenzle, 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.
- Gaenzsle–Gengnagel 2008 = Martin Gaenzsle, 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-Purānas*, PhD dissertation, Columbia University 2007.
- Smith 2007b = Travis L. Smith, *Re-newing the Ancient: The Kāśīkhaṇḍa and Śaiva Vārāṇasī*, «Acta Orientalia Vilmensia» 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 essenze, 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.¹ 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 yoga² 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.,³ 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*).⁴

Secondo la visione dello Haṭha-yoga, un’elaborazione dello yoga sviluppatasi a partire dal X/XI sec.,⁵ l’energia vitale scorre in una miriade di canali energetici,⁶ *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 *citriṇī* 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 *triveṇī*, 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 destra⁷ 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 *Gheraṇḍasaṃhitā* 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 *Gheraṇḍasaṃhitā*, 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’impostazione più filosofica ed è esposta nella tradizionale forma dialogica tantrica tra Śiva e la sua consorte Pārvatī.

6. Circuiti dei flussi energetici: Silburn 1997, 1, 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 *susumṇā* 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 *susumṇā* 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 *bījamāntra*, "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.⁸

La trama dell'Essere si manifesta nel simbolismo dei *cakra* come *nāmarūpa*, essenza e forma: se le lettere e i *bījamāntra* 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 *bījamāntra* e l'elemento corrispondente sono quindi raffigurati da una divinità. Non solo: il *bījamāntra* è nasalizzato e nel *candrābindu*, 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.⁹ 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 Īśvarakṛṣṇa, 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 vermiglio¹⁰ 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 *lingayoni*, cifra dell’unione del maschile e del femminile, di Śiva e della Śakti: il *linga* 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 *lingayoni* 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)”.¹¹

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 diaframma¹² rimandano ai molteplici aspetti dell'Ombra junghiana e rappresentano le parti scisse e ostili della psiche che devono essere reintegrate, trasformandole in alleate.¹³

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. Dākinī, 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.¹⁴ 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 etero 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 *svayaṃbhūliṅga* 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.¹⁵ 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*, *ahimsā*, 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 spirava 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 Icchā, 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*,¹⁶ partendo dal famoso secondo versetto del *Samādhipāda*, il I libro, vera e propria dichiarazione d'intenti: *yogas' cittavṛtī- nirodhaḥ*, 'lo yoga è il metodo che realizza l'inibizione dei turbini del mentale'¹⁷ 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.¹⁸ 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,¹⁹ 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.²⁰

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 ebra, 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.²¹

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 (Upaniṣads 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 *Ghaṭākharparatīkā* Attributed to Tārācandra¹

Francesco Sferra

1. *Introductory Remarks*

1. The *Ghaṭākharparakāvya* (also *Ghaṭakarparakāvya*) – a short *dūtakāvya* that Abhinavagupta (ca. 975-1025), following oral tradition, ascribes to Kālidāsa² (although the author's style seems hardly the same as that of the celebrated poet)³ – 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*/*Ghaṭakarparikāvivṛti* (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 *Ghaṭākharparatīppanīkā*, 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;⁴ the *vivṛti* by Abhinavagupta, edited by Madhusudan Kaul Shastri in 1945; and the *Gūḍhārthadīpikā* by Kuśalamīśra (second half of the seventeenth cent.), edited by Walter Slaje in 1993.⁵ 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 ṭīkā*, 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 *Ghaṭakharparaṭīkā*, a yet unpublished commentary revised and perhaps composed by a certain Tārācandra.⁶ 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):

tārācandrābhīdheyena bālavayutpattihetave ||
ghaṭakharparaṭīkeyaṃ saṃśodhya [6r₄] prakāṭikṛtā ||

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 śrītārācandraviracitā ghaṭakharparaṭīkā 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^m’. This manuscript consists of three leaves, each containing eight lines; the colophon, here transcribed verbatim, runs as follows: *iti śrīkālādāsakṛtāṃ ghaṭakharparakā[3v.]vyaṃ sampūrṇaṃ ||* (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 (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 1650.⁷ 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 Śivārājadhānī (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:⁸

Vidvanmanoharā – beginning:

*śrīgokuleśapadapadmamadhuvratena
tārābhīdhena kavīnā śivarājadhānyām |
vidvatkulopakṛtaye kriyate sphuṭārthā
ṭikā vidagdhamukhamamḍanasamjñakasya ||*

(MS₁ = NAK 4/167, NGMCP A 373–9, fol. 1v₁₋₂; MS₂ = NAK 1/1090, NGMCP A 373–11, fol. 1v₁₋₂; MS₃ = NAK 5/6888, NGMCP B 308–10, fol. 1v₁₋₂) **pādas ab** *śrīgokuleśapadapadmamadhuvratena tārābhī°* MS₁ MS₃] broken in MS₂ **pāda b** *°dhānyām* MS₂ MS₃] *°dhānyam* MS₁ **pāda c** *vidvat°* MS₂ MS₃] *vidvad°* MS₁ **pāda d** *vidagdhamukhamamḍanasamjñakasya* MS₁ MS₃] broken in MS₂

Vidvanmanoharā – end:

*koṣān anekān avalokya ṭikā
kāyasthacūḍāmaṇinā kṛtaiśā |
tārābhīdhānena satām kavīnām
ācandrasūryam ramatām manāṃsi° ||*

(MS₁, fol. 35v₂₋₃; MS₂, fol. 59r₉₋₁₀; MS₃, fol. 65r₈₋₉) **pādas ac** *°kā kāyasthacūḍāmaṇinā kṛtaiśā | tārābhīdhānena satām kavīnām* MS₁ MS₃] broken in MS₂ **pāda b** *kāyastha°* MS₃] *kāyascha°* MS₁ **pāda c** *tārā°* MS₁] *tāṃrā°* MS₃ **pāda d** *ācandrasūryam* MS₂ MS₃] *ācamdratārā* MS₁ ◊ *manāṃsi* MS₂ MS₃] *manas tu* MS₁

Bālavivekinī – end:

*śrīgoviṃdaguṇākhyānam chaṃdobhir vividhair iha ||
yat kṛtam tena me kṛṣṇaḥ paramātmā prasīdatām ||¹⁰*

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 MS₁ (*manas tu*) is likely a secondary attempt to produce smoother Sanskrit; *manāṃsi* (MS₂ MS₃) 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. 17v₉₋₁₀. 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>śubhasevitāram</i>
4b	<i>svanaḍ</i>	<i>svanaḍ</i>	<i>nadaḍ</i>
5d	<i>samudvahaṭi</i>	<i>samudbhavati</i>	<i>vivardhati ca</i>
6d	<i>ucyate</i>	<i>udiyate</i>	<i>udyate</i>
7a	<i>avalambya</i>	<i>avalanḡhya</i>	<i>ativāhya</i>
7c	<i>nirḡhṛṇena</i>	<i>nirḡhṛṇena</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>atibhāṭi</i>	<i>abhibhāṭi</i>	<i>abhibhāṭi</i>
10d	<i>priya mayā</i>	<i>dayitayā</i>	<i>priya mayā</i>
11c	<i>°kṛṣāvasādyate</i>	<i>°kṛṣāpi sādyaṭe</i>	<i>°kṛṣā ca sādya te</i>
12a	<i>kṛpāpi</i>	<i>kṛpāpi</i>	<i>kṣamāpi</i>
12c	<i>'dya</i>	<i>'dya</i>	<i>ca</i>
13c	<i>vahaṭi</i>	<i>vahaṭi</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>virājītanāṃ</i>	<i>vane jītanāṃ</i>	<i>vane jītanāṃ</i>
15b	<i>°vāṭa°</i>	<i>°vāyu°</i>	<i>°vāṭa°</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>sutarāṃ</i>	<i>sutarāṃ</i>
17b	<i>te</i>	<i>yan</i>	<i>vo</i>
17c	<i>avahasyate</i>	<i>apahasyate</i>	<i>avahasyate</i>
17d	<i>nīpatītāsmi ati°</i>	<i>nīpatītāsmi su°</i>	<i>praṇīpatāmi ca</i>
18c	<i>kusumanīriḡṣaṇe 'pade</i>	<i>kusumanīriḡṣaṇe 'pade</i>	<i>puṣpanīriḡṣītāpade</i>
19b	<i>°prakāṣītaiḡ</i>	<i>°prahāsitaiḡ</i>	<i>°prahāsitaiḡ</i>

20d	<i>meghāgame</i> <i>priyasakbīś ca</i>	<i>meghāgame</i> <i>priyasakbīś ca</i>	<i>meghāgamaṃ</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:¹¹

Tārācandra <i>editio princeps</i> ¹³	Abhinavagupta	Kuśalamiśra	metre ¹²
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>rathoddhātā</i>
7	2	7	<i>rathoddhātā</i>
8	3	8	<i>rathoddhātā</i>
9	4	9	<i>rathoddhātā</i>
10	5	10	<i>rathoddhātā</i>
11	6	11	<i>rathoddhātā</i>
12	7	12	<i>rathoddhātā</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: stt. 1-14 (= *editio princeps* stt. 6-19), stt. 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 *ṭīkā* (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^m and P.

–	–	15	<i>rathoddbhatā</i>
15	10	16	<i>vasantamālikā / aupacchandāsaka / mālabhāriṇī</i>
16	11	17	<i>upajāti</i>
17	12	18	<i>drutavilambita</i>
18	13	19	<i>aupacchandāsaka</i>
19	14	20	<i>vaitāliya / 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 recension¹⁴ and st. 21 in the edition of Sharma and Sharma):

kokilabhramarakokakūjite
*manmathena sakale jane jite*¹⁵ |
nirgato 'si śaṭha māsi mādhave
*nopayāsi śayite 'pi*¹⁶ *mādhave* ||¹⁷

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|S instead of S|S|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 ||^a
 tvaṃ **mādhave māsi** | vaiśākhe mādhave rādha ity amarāḥ^b | **nirgato 'si** | akarmakatvāt karmā-
 bhāvaḥ | kva sati ? **manmathena** kāmēna **sakale** sampūrṇe **'pi** janair iti śeṣaḥ | **kū** iti pādapūraṇe
 'vadhāraṇe vā | **jite** sati |

kūhakāracakārādyāḥ pādapūrṇe prakīrtitāḥ ||
 iti dharāṇiḥ^c | evaṃ kūś ca tathā nūnaṃ hi syād avadhāraṇe khalu iti vaijayantī^d | **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 – **kokilā**bhir hetubhiḥ **su** (*su* em. Slaje] *deest* in
 MS) sutarām **anavamaṃ** ślāghyaṃ **kokakūjitaṃ** (*anavamaṃ ślāghyaṃ kokakūjitaṃ* em. Isaacson
] *anavamaślāghyakokakūjite* ed.) yatreti | kokilāśv anavameti (*kokilāśv anavameti* em. Slaje] *kokilā-*
ścanavaveti MS) pāṭhe **kokilā**bhir **āsu** śiḡhram **anavamaṃ** (*anavamaṃ* em. Isaacson] *anavama*^e

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.¹⁸ 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:

*samvat 1864 śakabḥ 1729 āśvina[6r]vadi • 3 śanivāsare lipikṛtā aṣṭavaṃśasārasvataśaṃ-
dajñātīyena brāhmaṇena motirāmeṇa putrasya pathanārtham*

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.¹⁹ The text can be tentatively translated as follows:

ed.) **kokakūjitaṃ** yatreti tasmin | **adya** meghāgame | **mādhave** kṛṣṇe **śayite** satī | tvam **nopayāsi**
nāgacchasi | māyā lakṣmīyā dhavaḥ patīḥ **mādhavas** tasmin | indirā lokamātā mā ity amaraḥ^e | ṣoḍaśa-
pado ’yam | atrāpi rathodhdhatā cchandaḥ ||

^a Cf. Rudrabhaṭṭa’s *Śṛṅgāratilaka* 1.27, where *pādas* cd run as follows: *jñātāparādhaceṣṭas ca kuṭi-
lo ’sau śatko yathā* ^b = *Amarakośa* 1.4.16a ^c Cf. *Dharaṇikośa* 157 ^d Untraced in Yādavaprakāśa’s
Vaijayantī ^e = *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.²⁰

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:²¹

[1v₁₂ after comm. on st. 2] *karakṣatam* (sic) *aparādham kṣantum arhanti santah* |
 [2v_{bm}] *karakṣtam aparādham kṣantum arhamti samtah* =
 [3r_{lm}] *karakatam* (sic) *aparādham kṣantum arhamti samtah* ||

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 adhunā niśāmukhāni candravanti śaśiyuktāni tat*, which occur in the commentary on st. 2. I have emended this phrase to *adya adhunā niśāmukhāni na candravanti śaśiyuktāni na*, based both on the reading of the *mūlapāṭha* (st. 2b: *niśāmukhāny 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 Keśavaḍaivajña, 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. 1v₂ and 1v₁₀; || 4 || *cha* ||, fol. 1v₁₁ and fol. 2r₃). 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. 5v₄). 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 *ṭīkā*, followed in turn by two *daṇḍas*, the only exception being the commentary on st. 16 (fol. 4r₁₃), 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 *nabhōṃtarikṣaṃ* (sic for *nabho 'ntarikṣaṃ*, 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), *ādāte* for *ādāte* (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), *°mivāsa°* for *°nivāsa°* (st. 16b), *vanāṃ* for *vanānāṃ* (st. 16c), *bhaṃvataṃ* for *bhavaṃtāṃ* (ad st. 16), *śirovanāṃtāsmi* 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), *sādhvīrir* for *sādhvībhīr* (st. 21c) and *mena* for *yena* (st. 22c).

B) Metatheses (these are usually corrected later): for instance, *cinitaṃ* for *nīcītaṃ* (fol. 1r₃, ad st. 1), *saran* for *rasan* (fol. 1v₂, ad st. 3), *svanābhodaṃdhara°* for *svanādamābhodhara°* (fol. 2r₃, ad st. 4), *yadito* for *dayito* (fol. 2v₃, ad st. 7), *thaṃka* for *kathaṃ* (fol. 2v₄, ad st. 7), *ghanacasi* for *na gachasi* (sic for *na gachasi*, fol. 2v₁₂,

ad st. 8), *kapālāni* for *kalāpāni* (fol. 3r₁₃, *ad st. 11*), *hasa* for *saha* (fol. 3v₅, *ad st. 12*), *laja* for *jala* (fol. 4r₈, *ad st. 15*) and *anuktāra* for *anuraktā* (fol. 5v₇, *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*);²² 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 *avataṛaṇikā* 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 || śrīrāmacandraya namaḥ || śrībīṇḍuvamādhavāya namaḥ || 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.²³ 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 *vādaṃ kurvaṃti* in C and with *śabdanti* in Ph; 2) sometimes the interrogative *katham* in C appears as *kiṃ* in Ph (e.g., *ad* st. 3 [*katham̐bhūta* 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 ’parimāṇaḥ*; 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 *dr̥ṣṭvā* 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 rāvicandrāv api nopalakṣitau sūryamṛgāṅkau meghair ācchāditavān na dr̥ṣṭau*, ‘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*) *hṛṣṭāḥ*, ‘“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*

l) *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 malarahitam nirmalam iti yavat | vāri jalam vindati prāpnoti |*, in Ph runs as follows: *na kevalam nīlaśaṣpam bhāty api ca* (em.] *api cātako pi vāri udakam vindati apeṣyate |*; 5) in the commentary on st. 12, the words *alakāntāḥ kuṭilakeśāntā yasyāḥ sā* in C, in P are *alakāntā* (em.] *alakāntā amṭāḥ) sā pāṇḍugadapatītalakāntā tayā | kuṭilakeśāntayety 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 kuṭajapuṣpaviśeṣāni yeṣu tāni kusumitakuṭajāni teṣu* in C (*ad st. 13*) correspond to *kusumavamṭaḥ 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 *vallabhavirahajātam duḥkham* in Ph; 9) the commentary on st. 14a, which in C is *keṣu satsu mārgeṣu pathiṣu | katham̐bhūteṣu vināśiteṣu 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 viśeṣadīptim 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 (*vīgatās tārās tārakā yatra tat*) and as an ablative *bahuvrīhi* in Ph (*vīgatās tārā yasmāt*). Other instances can be seen in the commentary on st. 12d: *anyac ca tvadguṇasmarāṇam eva pāti tām tajjīvanopāyam ity arthaḥ* (C), *tām eva tu tvadguṇasmarāṇam 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) katham̐bhūtasya atiduprasahasya virahiniḥbir nirikṣitum aśakyasya | 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 abam | 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 nīśithinī rātrir ity amaraḥ*, and provides the etymol-

ogy of *pannaga* in the commentary on st. 4: *padbhyāṃ na gacchatīte paṃnnagāḥ*, which should likely be corrected to *padbhyāṃ 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 amarahaḥ* instead of *ity arthahaḥ* (ad st. 2) after the quote of *Amarakośa* 2.5.23cd, or 2) the reading *ha iti kaṣṭam* instead of *iti yāvat* (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 *mayūragaṇaḥ* 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); *mārayiṣyatha* instead of *mārayiṣyata* (st. 7d); *adya* instead of *atha* (ad st. 8); *vadhūḥ* instead of *vadhū* (ad st. 8); *san* instead of *sa ca* (ad st. 9); *duḥsabenety* instead of *duḥsabatety* (ad st. 11); *pratibhānty adya* instead of *pratibhāntiḥa* (st. 15d), which while metrically plausible is not supported by the commentary in either C or Ph; *visṛjeyam* instead of *visṛjeham* (ad st. 18); *upaśobhitām* instead of *avaśobhitām* (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 *taḍitam* (ad st. 4), *kīdrśāni* instead of *yāni* (ad st. 5), *avalambya* instead of *avalambhya* (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), *śīlam* instead of *śālam* (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 || netrotsavam 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 *semḍrāyudho aṃbudharaḥ tadgarjitena* 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*], *bānā* for *vānā* [*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 *pratīkas* 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
bm	
C	Cambridge (UK), CUL Add. 2418
C ^m	Cambridge (UK), CUL Add. 2454
conj.	conjecture
deest	absent
E	<i>editio princeps</i> (see Dursch 1828)
em.	emendation
	left margin
lm	
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>Ghaṭakharparakāvya</i> and of a <i>Ghaṭakarparaṭippaṇikā</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]
pc	<i>post correctionem</i>
Ph	Philadelphia, UPenn MS Coll. 390, Item 1503
ppc	<i>post post correctionem</i>
r	<i>recto</i>
	right margin
rm	
	upper margin
um	
v	<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

[1_v] (1_r) || śrīgaṇeśāya namaḥ || oṃ

oṃ C] *deest* in Ph

[1_v₇] **nicitaṃ kham upetya nīradaiḥ**
priyahīnāhṛdayāvanīradaiḥ |
salilair nihitaṃ rajaḥ kṣitau
ravicandrāv api nopalakṣitau || 1 ||

1b *priyahīnā*^o C Ph E C^m] *priyahīnā*^o vivṛti (*contra metrum*) ◊ °*radaiḥ* C Ph^{pc} E C^m vivṛti] °*daiḥ* Ph^{ac} **1c** *salilair* C^{pc} Ph E C^m vivṛti] *salilair* C^{ac} ◊ *nihitaṃ* C Ph E C^m] *vibhataṃ* O vivṛti **1d** *nopalakṣitau* C Ph E vivṛti] *lakṣitau* C^m

[1_v] **proṣitapramadayedam ucyata**^a iti¹ ṣaṣṭhaslokenānvayaḥ² | **proṣita-**
pramadayā videśagatabhartṛkayā sa[1_v₂]khyā agrata **idaṃ** nicitaṃ³ ityādi va-
kṣyamāṇaṃ **cocyate** | he **sakhi**^b | kīdrśī⁴ ? **kundasamānadanti**^c, kundapuṣpasa-
mānā⁵ dantā yasyāḥ⁶ [1_v₃] sā | tasyāḥ⁷ sambodhanam^d ||

nicitaṃ⁸ vyāptam ācchannaṃ⁹ **kham** ākāśam | kaiḥ ? **nīradaiḥ** | kiṃbhūtaiḥ¹⁰ ?
priyahīnāhṛdayāvanīradaiḥ, pri[1_v₄]yeṇa vallabhena hīnā rahitā¹¹ tasyā hṛ-
dayaṃ cittaṃ tad eva avanī¹² bhūmis tāṃ radanti ye taiḥ | tasyā¹³ manovidārakair¹⁴
ity arthaḥ | rada vi[1_v₅]lekhane¹⁵ e | kiṃ kṛtvā nicitaṃ ? **upetyā**gatyā | tathā **salilair**
jalair **nihitam** sthāpitam | kiṃ tat ? **rajo** dhūliḥ | kasyām ? **kṣitau** bhūmau |
ta[1_v₆]thā **ravicandrāv api nopalakṣitau**¹⁶ meghair ācchāditatvān¹⁷ na drṣṭau ||
1 ||

^aCf. below st. 6d ^bCf. below st. 14d ^cCf. below st. 2d ^dCf. *Gūḍhārthadīpikā ad*
st. 2: *he kundasamānadanti | kundānāṃ mukuleneti śeṣaḥ | samānā dantā yasyāḥ*
sā | tasyāḥ sambodhanaṃ (ed. p. 69) ^e*Dhātupāṭha* 1.55; cit. also in *Gūḍhārthadīpi-*
kā ad st. 1 and in the anonymous commentary published by Dursch

¹iti C^{pc} Ph] in C the reading *ante correctionem* is not easily readable ²*ṣaṣṭha*^o
em.] *ṣaṣṭā*^o C Ph ³*nicitaṃ* C^{pc} Ph] *nicitaṃ* C^{ac} ⁴*kīdrśī* em. Isaacson] *kīdrśī* C
Ph ⁵*puṣpa*^o Ph] °*puṣpavat* C ⁶*yasyāḥ* C] *yasyā* Ph ⁷*tasyāḥ* Ph] *tasyā* C ⁸*nicita-*
ṭam C Ph^{pc}] *cinitaṃ* Ph^{ac} ⁹*ācchannaṃ* em.] *āchannaṃ* C Ph ¹⁰*kiṃbhūtaiḥ* Ph]
kiṃbhūtaiḥ nīradaiḥ C ¹¹*rahitā* em.] *priyahīnā* C; *rahitās* Ph ¹²*avanī* em.] *ava-*
nīr C; *avanīr* Ph ¹³*ye taiḥ | tasyā* conj.] *tāsa* C; *virayaṃtī* (sic for *vidārayanti* ?) *te*
tāsām Ph ¹⁴*vidārakair* C] °*bārakair* Ph ¹⁵*rada vilekhane* C] *deest* in Ph ¹⁶*nopa-*
lakṣitau C] *nopalakṣitau suryamṛgāṃkau* Ph ¹⁷*ācchāditatvān* C] *ācchāditatvān* Ph

[_{1v}₈] **haṃsā nadanmeghabhayād dravanti**
niśāmukhāny adya na candravanti |
navāmbumattāḥ śikhino nadanti
meghāgame kundasamānadanti || 2 ||

2a °bhayād C E C^m vivṛti] °bhayā Ph **2b** candravanti C Ph E vivṛti] *candravanti* C^m **2c** nadanti C E O vivṛti] *gadanti* Ph; *daṃnati* C^m

[_{1v}₆] he **kundasamānadanti** | tathā **haṃsās** cakrāṅgā **dravanti** gacchan[_{1v}₉] ti¹ | dru gatau² ity asya dhātoḥ |² kasmāt³ ? **nadanmeghabhayād**⁴ garjana-sādhdvasāt⁵ | **adya** adhunā **niśāmukhāni na**⁶ **candravanti** śaśiyu[_{1v}₁₀]ktāni⁷ na |⁸ tathā **śikhino** mayūrā⁹ **nadanti** vādaṃ kurvanti¹⁰ | katham̐bhūtāḥ ? **navāmbumattā** nūtanajalena hr̥ṣṭāḥ¹¹ | etat¹² sarvaṃ kasmin kāle ? [_{1v}₁₁] **meghāgame** 'rthād¹³ varṣākāle | **kundasamānadanti** | vyākhyātam¹⁴ etat | haṃsās tu śvetagarutaś¹⁵ cakrāṅgā mānasaukasa ity amaraḥ¹⁶ [_{1v}₁₂] || 2 ||

^a*Dhātupāṭha* 1.1095; cit. also in *Gūḍhārtbadīpikā* ad st. 2 ^b*Amarakośa* 2.5.23cd

'gacchanti em.] *gacchanti* C Ph ²*dru gatau ity asya dhātoḥ* | C] *deest* in Ph ³*kasmān* C^p Ph] *kasmān me*° C^{ac} ⁴*nadanmegha*° C] *megha*° Ph ⁵*garjana*° C] *garta-ddhana*° Ph ⁶*na* conj.] *deest* in C Ph ⁷*śaśiyuktāni* C] *deest* in Ph ⁸*na* | conj. (see above pp. 351-352)] *tat* C; *deest* in Ph ⁹*mayūrāḥ* C] *deest* in Ph ¹⁰*vādaṃ kurvaṃti* C] *śabdanti* Ph ¹¹*hr̥ṣṭāḥ* em.] *hr̥ṣṭa* C; *matāḥ hr̥ṣṭāḥ* Ph ¹²*etat* Ph] *tat* C ¹³*rthāt* | C] *meghānām āgame tasmin* Ph ¹⁴*vyākhyātam* em. Isaacson] *vyākhyānam* C Ph ¹⁵*haṃsās tu śvetagarutaś* C] *deest* in Ph ¹⁶*amaraḥ* C] *arthaḥ* Ph

[_{2r}₆] (_{1v}) **meghāvṛtaṃ niśi na bhāti nabho vitāraṃ**
nidrābhyupaiti ca hariṃ sukhasevitāram |
sendrāyudhaś ca jalado 'dya rasann i[_{2r}₇]bhānām
saṃrambham āvahati bhūddharasannibhānām || 3 ||

3b *hariṃ* C Ph E vivṛti] *hari* C^m ◇ *sukha*° C Ph E C^m P] *śubha*° O vivṛti **3c** *'dya* C E C^m O P vivṛti] *dha* E Ph (for *'dho*) ◇ *rasann* C Ph C^m O P vivṛti] *rabhann* E

[_{1v}₁₂] he sakhi^a | tathā **niśi** rātrau **na bhāti** na śobhate |^b kiṃ tat ? **nabha** ākāśam | kīdṛśam² ? **vi[_{2r}₁]****tāraṃ** vīgatās tārās tārakā yatra tat³ | **nidrā ca** pāścād **abhyupaiti** prāpnoti | kam ? **hariṃ** viṣṇum | kīdṛśam ? **sukhasevitāram**, sukhaṃ seva[_{2r}₂]te 'nubhavatīti yaḥ⁴ sukhasevitā taṃ **sukhasevitāram**⁵ | atha-
vā⁶ **nidrā** katham̐bhūtā⁷ ? **sukhasevitā** sukhena kalyāṇena sevītā⁸ [_{2r}₃] **araṃ**

śīghram **abhyupaiti** | tathā **jalado** meghaḥ⁹ **saṃrambham**¹⁰ āṭopam¹¹ **āvahati**
 dadhātī¹² | saṃrambho bhayakopayor ity amaraḥ^{13 c} | kva ? **adya** adhunā¹⁴ | [2r₄]
 jalaṃ dadātī¹⁵ **jaladaḥ**¹⁶ | kathaṃbhūtāḥ ? **sendrāyudhaḥ** saha indracāpena
 vartata¹⁷ indracāpasahitaḥ | kiṃ kurvan ? **rasan**¹⁸ garjayan¹⁹ | keśāṃ²⁰ ? **ibhā**[2r₅]**nāṃ**
 gajānām | kathaṃbhūtānām²¹ ? **bhūdharasannibhānām** giritulyānām | nabho
 'ntarikṣaṃ²² gaganam ity amaraḥ^d | viṣṇur²³ nārāyaṇo harir ity²⁴ amaraḥ²⁵ |^e [2r₉]
 laghu kṣipram araṃ drutam ity amaraḥ^f | indrāyudhaṃ śakradhanur ity amaraḥ^g |
 etat sarvaṃ proṣitapramadayocyate^{26h} || 3 ||

^aCf. below st. 14d ^bPh 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 ^d*Amarakośa* I.2.1C; cit. also in *Gūḍhārthadīpikā* ad st. 3 ^eCf. *Amarakośa* I.1.18a ^f*Amarakośa* I.2.68b ^g*Amarakośa* I.3.10C; cit. also in *Gūḍhārthadīpikā* ad st. 3 ^hSee below st. 6d

¹*śobhate* | C] *śobhate* | *niśā niśūthinī rātrir ity amaraḥ* | Ph ²*kīdr̥saṃ* C] *deest*
 in Ph ³*tārās tārakā yatra tat* C] *tārā yasmāt* Ph ⁴*yaḥ* C] *ta* Ph ⁵*sukhasevitāraṃ*
 C] *deest* in Ph ⁶*athavā* C] *athāvā* Ph ⁷*kathaṃbhūtā* em.] *kathaṃbhūtāḥ* C;
kiṃbhūtā Ph ⁸*sevitā* C] *sevitāśritā* Ph ⁹*meghaḥ* Ph] *megha* C ¹⁰*saṃrambham*
 Ph] *rambham* C ¹¹*āṭopam* C] *āṭopam* Ph ¹²*dadhātī* C] *deest* in Ph ¹³*saṃrambho*
bhayakopayor ity amaraḥ C] *deest* in Ph ¹⁴*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 ¹⁵*dadātī* Ph] *dadātī* C ¹⁶*ja-*
ladaḥ C] *jalamdaḥ* Ph ¹⁷*saha indracāpena varttate* C] *deest* in Ph ¹⁸*rasan* em.]
san C; *saran* Ph ¹⁹*garjayan* C] *garjan* Ph ²⁰*keśāṃ* Ph] *deest* in C ²¹*kathaṃ*° C
] *kiṃ*° Ph ²²*nabhāntarikṣaṃ* C] *nabhāntarikṣaṃ* Ph ²³*ity amaraḥ viṣṇur* C^{pc}
 Ph] the reading *ante correctionem* in C is uncertain ²⁴*nārāyaṇo harir ity* em.]
nārāyaṇo hari iti Ph; *nārāyaṇaḥ kṣṇety* C^{pc} (the reading *ante correctionem* is uncer-
 tain) ²⁵*amaraḥ* conj.] *a* C; *dhanamjayo nāmamālā* Ph ²⁶*proṣitapramadayocyate*
 Ph] *proṣitapramadayedam ucyate* C

[2r₇] **satadījjaladārpitaṃ nageṣu**
svanadambhodharabhītapanageṣu |

[2r₈] **paridhīraravaṃ jalaṃ darīṣu**
prapataty adbhutarūpasundarīṣu || 4 ||

4b *svanad*° C Ph E C^m O P] *nadad*° vivṛti **4c** °*ravaṃ* C Ph E vivṛti] °*khaṃ*
 C^m ◇ *jalaṃ* C Ph C^m vivṛti] *jala* E **4d** *prapataty* C^{pc} Ph C^m vivṛti] the *aḥsara*
ta is corrected in C but the reading *ante correctionem* is not clear; *patati* E (*contra*
metrum)

[2*r*₉] **nīpatati** [2*r*₁₀] | kim ? **jalam**² | keṣu ? **nageṣu** parvateṣu³ | kīdṛśam⁴ jalam ? **sataḍijjaladārpitam**⁵, saha taḍitā⁶ vartata iti sataḍit sa cāsau jaladas^a tenā [2*r*₁₁] **rpi-tam** kṣiptam⁷ | kīdṛśeṣu⁸ nageṣu⁹ ? **sva**(2*r*)**nadambhodharabhītapannageṣu**¹⁰, svanantaś^{4u} ca te¹² mbhodharā meghās¹³ tebhyo bhītāḥ pannagāḥ¹⁴ sarpā [2*r*₁₂] yeṣu te svanadambhodharabhītapannagās teṣu¹⁵ | kīdṛśam jalam¹⁶ ? **paridhīraravam**¹⁷, paritaḥ¹⁸ samantād dhīro gambhīro ravo yasya tat¹⁹ | kāsū ? [2*r*₁₃] **darīṣu** guhāsu²⁰ | kīdṛśāsu ? **adbhutarūpasundarīṣu**²¹, atyadbhutarūpāḥ²² sundaryo yāsu tās tāsu²³ || 4 ||

^aNote 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*

¹*nīpatati* C] *nīpatita* Ph ²*jalam* C Ph^{pc}] *jaleṣu* Ph^{ac} ³*nageṣu parvateṣu* conj.] *parvateṣu* C; *deest* in Ph ⁴*kīdṛśam* C] *kīdṛk* Ph ⁵*sataḍij* C^{pc} Ph] *sāḍij* C^{ac} ⁶*taḍitā* C] *taḍitam* Ph ⁷*kṣiptam* C] *deest* in Ph ⁸*kīdṛśeṣu* C] *kiṃbhūtām teṣu* Ph ⁹*nageṣu* C Ph^{pc}] *nageṣugeṣu* Ph^{ac} ¹⁰*svanadambhodhara* C Ph^{pc}] *svanabho-damdhara* Ph^{ac} ◇ ¹¹*pannageṣu* C^{pc}] ¹²*parvateṣu* C^{ac}; ¹³*pannnageṣu* Ph ¹⁴*svanantaś* C] *svanantaś* Ph ¹⁵*ca te* Ph] *ca* C ¹⁶*meghās* em.] *meghāḥ* C; *deest* in Ph ¹⁷*pannagāḥ* em.] *pannagā* C; *padbhyaṃ na ghaḥchatīte paṃnagāḥ* Ph ¹⁸*te svanadambhodha-rabhītapannagās teṣu* C] *deest* in Ph ¹⁹*kīdṛśam jalam* em.] *kīdṛśam* C; *kīdṛg jalam* Ph ²⁰*parī* C] *parī* Ph ²¹*paritaḥ* C] *deest* in Ph ²²*tat* C] *deest* in Ph ²³*guhāsu* C] *deest* in Ph ²⁴*kīdṛśāsu adbhutarūpasundarīṣu* em.] *kīdṛśeṣu adbhutarūpasunda-rīṣu* C; *kiṃbhūtāsu* || *atyadbhutarūpasundarīṣu* || Ph (this suggests that Ph reads *prapat atyadbhuta*^a and not *prapataty adbhuta*^b in the *mūlapāṭha*) ²⁵*atyadbhuta*^a Ph] *atyadbhuta*^a C^{pc}; *atyadbhutaś ca* C^{ac} ²⁶*tāsu* C] *atyadbhutarūpasundaryāḥ tāsu* Ph

[2*v*₆] **kṣīpraṃ prasādayati samprati ko'pi tāni**
kāntāmukhāni rativgrahakopitāni |

utkaṅṭhayanti pathikān jaladāḥ svanantaḥ

[2*v*₇] **śokaḥ samudvahati tadvanitāsv anantaḥ** || 5 ||

5a *kṣīpraṃ* C Ph E vivṛti] *kṣīpra* C^m **5c** *pathikān* C Ph E vivṛti] *pathikañ* C^m ◇ *jaladāḥ* C E C^m vivṛti] *jaladā* Ph **5d** *samudvahati* C Ph C^m] *samudbhavati* E P; *vyavardhatarā* O; *vivardhati ca* vivṛti

[2*r*₁₃] **ko'piśabdaḥ** [2*v*₁] sambhāvane | **ko'pi** puruṣas **tāni kāntāmukhāni** bhāryāvadanāni **sampraty** adhunā **prasādayati** toṣayaty āvarjayati[2*v*₂]ti yāvat |

kīdr̥ṣāni¹ ? **rativigrahakopitāni**, rater² maithunasya vigrāhe praṇayakalahe kopitāni kopasya bhāvaṃ prāptā[2v₃]ni | atha ca³ **jaladāḥ svanantaḥ**⁴ śabdāyamānāḥ⁵ **pathikān utkaṅṭhayanti** utkaṅṭhitān kurvanti⁶ svadeśagamanam prati iti śeṣaḥ |⁷ **tadva**[2v₄]**nitāsu** pathikavadhūṣv **ananto**⁸ 'parimāṇaḥ'⁹ **śoko** viyogaduḥkhaṃ **samudvahati** vivardhate¹⁰ | proṣitapramadayedam¹¹ ucyate^a || [2v₅] 5 ||

^aCf. below st. 6d

¹kīdr̥ṣāni C] yāni Ph ²rater em.] ratair C; ra Ph ³maithunasya vigrāhe praṇayakalahe kopitāni kopasya bhāvaṃ prāptāni | atha ca C] deest in Ph ⁴svanantaḥ C^{pc} Ph] svanantāḥ C^{ac} ⁵śabdāyamānāḥ C] deest in Ph ⁶utkaṅṭhayanti utkaṅṭhitān kurvanti conj.] utkaṅṭhitān kurvanti C; utkaṅṭhayanti Ph ⁷svadeśagamanam prati iti śeṣaḥ | C] deest in Ph ⁸ananto C] anato Ph ⁹aparimāṇaḥ C] aparimitaḥ Ph ¹⁰vivardhate Ph] vardhayati C ¹¹pramadayedam C^{pc} Ph] pramadayety C^{ac}

[2v₇] **chādite dinakarasya bhāvane**
khāj jale patati śokabhāvane |
manmathe ca [2v₈] **hr̥di hantum udyate**
proṣitapramadayedam ucyate || 6 ||

6a chādite Ph E C^m vivṛti] chadite C (contra metrum) ◇ bhāvane C Ph E vivṛti] bhāvane C^m **6b** śoka^o C Ph E vivṛti] the reading *ante correctionem* in C is unreadable; loka^o C^m **6d** ucyate C^{pc} Ph] udyate E C^m O P vivṛti (this reading would be better for the *yamaka*); the *ante correctionem* reading in C is unreadable

[2v₉] **proṣitapramadayā**¹ videsāgatabhartṛkayā² **idam** prāg uktaṃ sarvam **ucyate** | **dinakarasya** sūryasya **bhāvane** raśmisamūhe³ **chādite** pihi[2v₁₀]te sati⁴ | na kevalam bhāvane chādite sati kiṃ tu **khād** ākāsāj **jale patati** sati⁵ | kiṃviśiṣṭe jale⁶ ? **śokabhāvane**, śoko vi[2v₁₁]rahaduḥkhaṃ⁷ tad u[2v_{11m}]dbhāvayatīti⁸ śokabhāvanam tasmin | na⁹ kevalam jale pa[2v_{11m2}]tati **manmathe ca hr̥dy** ādhāre¹⁰ **hantum**¹¹ mārā[2v₁₁]yitum¹² **udyate** vyavasi(2v)te¹³ sati || 6 ||

¹proṣitapramadayā C] svaproṣitapramadayā Ph (the reading of *sva* is uncertain) ²videśā^o C] deest in Ph ³sūryasya bhāvane raśmisamūhe C] rasmisamūhe Ph ⁴sati Ph] ti C ⁵sati Ph] sati kiṃ tu C ⁶kiṃviśiṣṭe jale C] kiṃbhūte Ph ⁷virahaduḥkhaṃ C] virahaḥtaduḥkhaṃ Ph; after the word °duḥkhaṃ a *kākapāda* is cancelled in C ⁸tad udbhāvayatīti C] bhāvayati pratipādayatīti Ph ⁹na C] deest in Ph ¹⁰ādhāre C] ādhare Ph ¹¹hantum Ph] hetum C ¹²mārayitum C^{pc} Ph] māraṣitum C^{ac} ¹³udyate vyavasite conj.] vyavasite C; vyavasīyate Ph

[2*v*₈] **sarvakālam avalambya toyadā**
āgatāḥ stha dayito gato yadā |
nirghṛṇena para[2*v*_{rm1}]**deśasevinā**
mārayiṣyatha ha te[2*v*_{rm2}]**na māṃ vinā || 7 ||**

7a *sarvakālam* C Ph^{pc} E C^{mpc} vivṛti] *asarvakālam* Ph^{ac}; *sarvakālam* C^{mac} ◇
avalambya C C^m (*avalambya*) P] *avalambdhya* Ph; *avalambghya* E; *ativāhya* O vi-
vṛti **7b** *āgatāḥ* O P vivṛti] *āgatā* C E C^m; *āgatā* Ph **7c** *nirghṛṇena* C Ph E C^m P]
nirdayena O vivṛti **7d** *mārayiṣyatha* Ph E C^m vivṛti] *mārayiṣyata* C ◇ *ha* C Ph
E C^m O] *hi* P vivṛti

[2*v*₁₁] aho **toyadā**¹ he meghā yūyam **āgatāḥ**² **stha yadā** yasmin kāle **dayi-**
to³ vallabho **gato** [2*v*₁₂] videśasthaḥ | kiṃ kṛtvā⁴ ? **sarvakālam**⁵ **avalambya**⁶
atikramya ativāhya | **ha** iti kaṣṭam⁷ **māṃ mārayiṣyatha** | katham⁸ ? **vinā tena**
priyatame[2*v*₁₃]na | kiṃbhūtena ? **nirghṛṇena**, nirgatā ghṛṇā kārūnyam⁹ yasya saḥ
nirghṛṇas¹⁰ tena | punar api¹¹ kīdrśena ? **paradeśasevinā**¹², param¹³ deśam sevituṃ
śī[2*v*₁₄]laṃ svabhāvo yasya saḥ paradeśasevī¹⁴ tena || 7 ||

¹*toyadāḥ* C Ph^{pc}] *toyatīti śokabhāvanam tasmin kevalam dā* Ph^{ac} ²*āgatāḥ* C]
āgatā Ph ³*dayito* C] *yadito* Ph ⁴*kṛtvā* C] *kṛtvā āgatāḥ stha* Ph ⁵*sarvakālam* C
Ph^{pc}] *sa(?)rvakālam* Ph^{ac} (the reading *ante correctionem* in Ph is not clear: there is
one extra syllable after *sa* that resembles *ṣa*) ⁶*avalambya* C] *avalambdhya* Ph ⁷*ha*
iti kaṣṭam C] *iti yavat* Ph ⁸*katham* C] *thamka* Ph ⁹*nirgatā ghṛṇā kārūnyam* Ph
] *nirgatakārūnyam* C ¹⁰*nirghṛṇaḥ* C] *deest* in Ph ¹¹*punar api* C] *punaḥ* Ph ¹²*pa-*
radeśā C Ph^{pc}] *paraśade* Ph^{ac} ¹³*param* C] *para* Ph ¹⁴*saḥ paradeśasevī* C] *deest*
in Ph

[3*r*_{bm}] **brūta taṃ pathikapāmsulam ghanā**
yūyam eva pathiśighralaṅghanāḥ |
anyadeśaratir adya mucyatām
sāthavā tava vadhūḥ kim ucyatām || 8 ||

8b *pathi* C^{pc} Ph E C^m vivṛti] *pathika* C^{ac} ◇ [°]*śighra* C Ph E vivṛti] [°]*śī* C^m **8d**
vadhūḥ C Ph vivṛti] *vadhū* C^m; *būdhāḥ* E

[2*v*₁₄] he¹ toyadā yadā dayito² vallabho gatas tadā yūyam āgatāḥ³ stheti pūrva-
śloke uktam⁴ | [3*r*] idāniṃ vadati – viśvopakārakā meghā bhavanta iti hetoḥ⁴
sandeśaharatvena⁵ mamopakāraṃ kurvantu | kaḥ sandeśaḥ ? tam āha – he [3*r*₂]
ghanā he⁶ meghā **taṃ** pathikaṃ⁷ **yūyam eva**⁸ svamukhenaiva⁹ [3*r*_{um}] **brūta**
vadata | kiṃviśiṣṭaṃ pathikaṃ¹⁰ ? **pathikapāmsulam**, pāṃsur dhūlis taṃ lāty¹¹

ādatta¹² iti pāṃsulaḥ puṃścalaḥ¹³ [3r₂] | pathikaś cāsau pāṃsulas tam¹⁴ | kiṃviśiṣṭā ghanāḥ¹⁵ ? **pathiśighralaṅghanāḥ**¹⁶, pathi mā[3r₃]rge śighragāmina ity arthaḥ^{17 b} | kiṃ¹⁸ vadata ? yathā he pathika **anyadeśaratir adya**¹⁹ **mucyatām** | **anyadeśaratir**²⁰ anyadeśanivāsaḥ²¹ | kva ? **adya**²² asmin [3r₄] varṣāsamaye prāvṛṣi | **mucyatām** tyajyatām | **athavā** na gacchasi²³ cet tadā **sā tava**²⁴ **vadhūḥ**²⁵ | **kim ucyatām** kiṃ kathyatām²⁶ ity arthaḥ [3r₅] || 8 ||

^aCf. above st. 7a ^bSince 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 mārgē śighralaṅghanāḥ śighragāmina ity arthaḥ*

¹he toyadā → āha C] *deest* in Ph ²dayito C^{pc}] the reading *ante correctionem* is uncertain in C ³āgatāḥ em.] āgatā C ⁴betoh em.] *betoh bhavantaḥ* C ⁵sandesaḥara° em. Dezső/Isaacson] *sandesaṃ hara°* C^{pc}] *sandesaṃ haraṃ* C^{ac} ⁶he C] *deest* in Ph ⁷pathikaṃ C] *pathiḥkaṃ* (sic) Ph ⁸eva C] *evaṃ* Ph ⁹svamukhenaiva C] *deest* in Ph ¹⁰viśiṣṭaṃ pathikaṃ Ph] ¹¹viśiṣṭaṃ C ¹²pathikapāṃsulam pāṃsur dhūlis taṃ lāti em.] *pathikapāṃsur dhūlisvālāti* C; *pathikapāsulam pāṃsur dhūlis taṃ vyati* Ph ¹³ādatte C] *ādatte* Ph ¹⁴pāṃsulaḥ puṃścalaḥ C] *pāṃsulamḥ* Ph ¹⁵pāṃsulas tam em.] *pāṃsulaḥsvt* C; *pāṃsulapathikapāṃsulas taṃ* Ph ¹⁶ghanāḥ C] *ghanā* || Ph ¹⁷laṅghanāḥ C] ¹⁸laṅghanā || Ph ¹⁹pathi → *arthaḥ* C] *deest* in Ph ²⁰kiṃ C] *ki* Ph ²¹adya Ph] *atha* C ²²anyadeśaratih Ph] *deest* in C ²³anyadeśa° Ph] *anyadeśa°* C ²⁴adya C] *deest* in Ph ²⁵athavā na gacchasi em.] *atha na gacchasi* C; *adhunā na gacchasi* Ph^{pc}; *adhunā ganachasi* Ph^{ac} ²⁶tava C^{pc}] *ta* C^{ac}; *va* Ph ²⁷vadhūḥ Ph] *vadhū* C ²⁸kathyatām C] *thathyatām* Ph

[3r₆] (3r) **haṃsapaṅktir api nātha samprati**
prasthitā viyati mānasaṃ prati |
cātako 'pi tṛṣīto 'mbu yācate
duḥkhitā pathika sā pri[3r₇]yā ca te || 9 ||

9c cātako pi C Ph E C^m P] *cātakaś ca* O vivṛti ◊ *tṛṣīto* C E C^m vivṛti] *trīṣīto* Ph

[3r₅] he ghanāś taṃ pathikaṃ yūyam eva brūtetī pūrvaślokoktiḥ | kiṃ vaktavyam iti pṛṣṭe svoktiṃ viśiṣṭī² – he **nātha** he³ svā[3r₆]min **haṃsapaṅktir**⁴ **api mānasaṃ prati**⁵ mānasaṃ sarovaraṃ lakṣikṛtya **prasthitā**⁶ | kva ? **vīyaty** ākāśe | anyac ca **cātako 'pi tṛṣī**[3r₁₀]**to 'mbu yācate** | **cātakaḥ** sārāṅgaḥ | **ambu**⁷ salilam | kiṃbhūtaś cātakaḥ ? **tṛṣītaḥ** pipāsitaḥ san⁸ | **duḥkhitā pathika sā**⁹ **priyā ca**

[3r₁₁] **te** |¹⁰ he **pathika** pāntha | **priyā ca te** tava priyā **sā duḥkhitā** vartate janita-
virahety arthaḥ || 9 ||

¹he ghanāḥ Ph] he ghanāḥ he meghāḥ C ²brūtetī pūrvaślokoktiḥ | kiṃ vaktā-
vyam iti pṛṣṭe svoktiṃ viśinaṣṭi C] brūta he pathika āstām tāvad anyo buddhimān
janaḥ Ph ³he C] deest in Ph ⁴haṃsa° C Ph^{pc}] ruhaṃsa° Ph^{ac} (the syllable ru
however is uncertain) ⁵mānasaṃ prati C] samprati prasthitā || mānasaṃ prati
Ph ⁶prasthitā em.] prasthitāḥ C; deest in Ph ⁷cātaḥ sārāṅgaḥ | ambu em.]
cātaḥ sārāṅgo bu C; cātako ṃbuyācaḥyaḥkaḥ sārāṅgo jalakokilā yācate bhikṣate
|| kiṃ || ambu Ph ⁸san Ph] sa ca C^{ac}; deleted in C^{pc}; sa ca C^{ppc} ⁹sā C^{pc}] deest in
C^{ac} ¹⁰duḥkhitā pathika sā priyā ca [3r₁₁] te | C] deest in Ph

[3r₇] **nīlaśaṣpam atibhāti komalaṃ**
vāri vindati ca cātako ’malam |
ambudaiḥ śikhigaṇo vinādyate
kā ratih [3r₈] priya mayā vinādyate te || 10 ||

10a atibhāti C Ph C^m P] abhibhāti E O vivṛti ◊ °śaṣpam C Ph C^m vivṛti]
°śaṣyam E **10b** vāri C^{pc} Ph C^m vivṛti] vāra C^{ac}; vari E ◊ ca cātako C E C^m O P
vivṛti] tathā ca Ph **10d** priya mayā vinādyate O P vivṛti (see also the commentary
below)] priya vinā mayā ca te C^{pc}; priya vīmanāyādyate te C^{ac}; priya vinā yāmedyate
Ph^{ac} (the syllable yā is marked as to be corrected, but the *post correctionem* reading
is uncertain); dayitayā vinādyate te E; priya manā vīyādyate te C^m

[3r₁₁] **atibhāty** atīśayena śobhate¹ [3r₁₂] | kim ? **nīlaśaṣpam**² navatṛṇam³ |
kiṃviśiṣṭam ? **komalaṃ** peśalaṃ sukumāram | na kevalaṃ nīlaśaṣpam atibhāty⁴
api **ca**⁵ **cātakaḥ** [3r₁₃] pakṣivīśeṣaḥ | **amalaṃ** malarahitaṃ nirmalam iti yāvāt⁶ |
vāri jalaṃ⁷ **vindati** prāpnoti⁸ | kim ca⁹ **vinādyate** | ko ’sau ? **śikhiga**[3r₁₁] **ṇo**
mayūrasamūhaḥ¹⁰ | kaiḥ ? **ambudair** meghaiḥ | he **priya adya**¹¹ [3r₁₂] asmin¹²
kāle **mayā vinā te**¹³ tava **kā ratih** kā¹⁴ prītiḥ || 10 ||¹⁵

¹śobhate C] śobhete Ph ²nīlā° C] nīlā° Ph ³navā° C] navam Ph ⁴atibhāty
C] bhāti Ph ⁵ca C] deest in Ph ⁶cātaḥ pakṣivīśeṣaḥ | amalaṃ malarahitaṃ
nirmalam iti yāvāt C] cātako pi Ph ⁷jalaṃ C] udakaṃ Ph ⁸prāpnoti C] apeṣate
Ph ⁹kiṃ ca C] deest in Ph ¹⁰samūhaḥ C] °gaṇaḥ Ph ¹¹adya Ph] a(broken)
C ¹²asmin C] smin Ph ¹³te C] deest in Ph ¹⁴kā C] deest in Ph ¹⁵prītiḥ || 10 ||
conj.] prī(broken) C; priyā Ph

[3v₆] **meghaśabdamuditāḥ kalāpinaḥ**
proṣitāhṛdayaśokalāpinaḥ |

toyadāgamakṛśāvasādyate
durdhareṇa madanena sā_[3v₇]dya te || 11 ||

11a *kalāpinaḥ* C E vivṛti] *kalāpina* Ph C^m **11c** °*avasādyate* C^{pc} Ph C^m] °*āpi* *sādyate* E; °*ā ca sādya te* C^{ac} O P vivṛti **11d** *durdhareṇa* C E C^m vivṛti] *durdureṇa* Ph

[3v₇] **adya** asmin¹ kāle bhavanti² | ke ? **kalāpinaḥ**, kalām pānti³ candrakāntiṃ rakṣanti tāni kalāpāni⁴ vidyante yeṣāṃ te kalāpinaḥ⁵ [3v₂] | kīdṛśāḥ ? proṣitā proṣitabhartṛkā⁶ tasyā⁷ hṛdayam uras tacchokaṃ lāpituṃ grāhayituṃ śīlaṃ⁸ yeṣāṃ te **proṣitāhṛdayaśokalāpinaḥ**⁹ [3v₃] | punaḥ kīdṛśās te ? **meghaśabdāmuditāḥ**, meghakṛtaśabdās tair muditās¹⁰ tuṣṭāḥ | api ca **avasādyate** | kā ? **sā te** priyā | kī(3v) dṛśī ? [3v₄] **toyadāgamakṛśā**¹¹ varṣākālena kṛśā durbalā | **avasādyate** pīdyate | kena¹² ? **madanena** | kiṃviśiṣṭena ? **durdhareṇa**¹³ duḥsahene[3v₅]ty¹⁴ arthaḥ | tava virahena prāvṛṣi¹⁵ duḥkhitā roditīty¹⁶ arthaḥ || 11 ||

¹*adya asmin* C] *yasmin* Ph ²*bhavaṃti* C] *bhavaṃtiṃ* Ph ³*pānti* Ph] *yānti* C ⁴*kalāpāni* C Ph^{pc}] *kapālāni* Ph^{ac} ⁵*kalāpinaḥ* C] *kalāpinaḥ śikhinaḥ* Ph ⁶*proṣitā proṣitā*° em.] *proṣitā* C; *proṣitaḡata*° Ph ⁷*tasyāḥ* C Ph^{pc}] *tasyāḥ uraḥ bhṛḥ* Ph^{ac} ⁸*śīlaṃ* C] *śālaṃ* Ph ⁹*proṣitāhṛdayaśokalāpinaḥ* C] *kalāpinaḥ* Ph ¹⁰*kṛtaśabdās tair muditās* C] *ḡatirjita*° Ph (the *akṣara jji* is not completely clear) ¹¹*kṛśā* Ph] *ḡkṛśā* C ¹²*varṣākālena kṛśā durvalā avasādyate pīdyate kena* C] *varṣākālaṃ durbalā* || *kva* || *adya varṣākālenāvasādyate* Ph ¹³*durdhareṇa* C] *durdureṇa* Ph ¹⁴*duḥsahenety* Ph] *duḥsahatety* C ¹⁵*tava virahena prāvṛṣi* C] *yathā virahinī prāvṛṣi* Ph ¹⁶*duḥkhitā roditīty* C] *dukhitā rodātīty* Ph

[3v₇] **kiṃ kṛpāpi tava nāsti kāntayā**
pāṇḍugaṇḍapatitālakāntayā |
śokasāgarajale 'dya pātītāṃ
tvadguṇasmara_[3v₈]ṇam eva pāti tām || 12 ||

12a *kṛpāpi* C Ph E C^m O P] *kṣamāpi* vivṛti **12b** °*patitāla*° C E C^m vivṛti] °*patitāla*° Ph ◊ °*kāntayā* C Ph E vivṛti] °*kaṃtayā* C^m **12c** °*sāgarā*° C Ph E vivṛti] °*sāmara*° C^m ◊ *dya* C Ph E O P] *dya* C^m; *ca* vivṛti

[3v₅] he¹ meghās taṃ pathikaṃ yūyaṃ brūtetī² prāḡ uktam | idānīm ucyate [3v₉] – dayālavō meghāḥ pathikaṃ taṃ kāntāviraḥaduḥkhoktiṃ nivedayanītyā āha – **kim** iti]³ **kiṃ kṛpāpi**° **nāsti** na vidyate | kayā⁵ ? [3v₁₀] **kāntayā** proṣitayā saha⁶ | kiṃviśiṣṭayā ? **pāṇḍugaṇḍapatitālakāntayā**⁷, pāṇḍū⁸ ca tau gaṇḍau kapolau ca⁹ tayoh¹⁰ patitā [3v₁₁] alakāntāḥ¹¹ kuṭilakeśāntā¹² yasyāḥ sā¹³ | anyac ca¹⁴

tvadguṇasmarāṇam eva pāti tām | tajjīvanopāya¹⁵ ity arthaḥ | kīdr̥śīm̐ [3v₁₂] tām ? śokasāgarajale 'dya varṣāsu¹⁶ **pātītām** | śokasya bahulatvāt sāgarajalenopamā¹⁷ || 12 ||

¹he C] *yathā he* Ph ²brūṭeti C] *brūtām* | Ph ³prāg uktam → *kim iti* | C] *deest* in Ph ⁴kṛpāpi C] *kṛpāpi dayāpi* Ph ⁵kayā C Ph^{pc}] *kayā saha* Ph^{pc}; (?) *kayā hasa* Ph^{ac} (the *aḥsara* before *ka* is not readable) ⁶proṣitayā saha C] *deest* in Ph ⁷gamḍā° C] ⁸gam(?)ḍā° Ph ⁸pāṁdū C] *pāṁdau* Ph ⁹gaṇḍau kapolau ca C] *gamṭhadau ca kapo(?)lau* Ph ¹⁰tayoh Ph] *tayoh tayoh* C ¹¹alakāntāḥ em.] *alakāntā* C; *alakāntā aṁtāḥ* Ph ¹²kuṭilakeśāntā C] *deest* in Ph ¹³sā C] *sā pāṁdugadapatitālakāntā tayā* || *kuṭilakeśāntayety arthaḥ* Ph ¹⁴anyac ca C] *tām eva tu* Ph ¹⁵eva pāti tām | *tajjīvanopāya* em.] *eva pāti tām tajjīvanopāyam* C; *pāti nānyo jīvanopāya* Ph ¹⁶varṣāsu C] *varṣākāle* Ph ¹⁷sāgarajaleno° C] *sāgarāṇo°* Ph

[4r₅] **kusumitakuṭajeṣu kānaneṣu**
priyarahiteṣu samutsukānaneṣu |
vahati ca kaluṣe jale nadīnām
kim iti ca māṁ samavekṣa[4r₆] **se na dīnām** || 13 ||

13a *kānaneṣu* C Ph E vivṛti] *deest* in C^m **13b** *priyarahiteṣu* C E C^m vivṛti] *virabajaneṣu* Ph ◊ *samutsu°* C Ph E vivṛti] *samutsa°* C^m **13c** *vahati* C Ph E C^m] *dravati* O P vivṛti ◊ *kaluṣe jale* C Ph E O P] *kaluṣe jale* C^m (one unreadable syllable is erased before *jale*); *kaluṣaṁ jalaṁ* vivṛti **13d** *samavekṣase* C E C^m vivṛti] *samavekṣyase* Ph

[3v₁₂] *he ghanās taṁ pathikaṁ yūyaṁ*¹ *brūta* [3v₁₃] – *asmin kāle*² **kim iti māṁ**³ **na samavekṣase**⁴ *nāgatya*⁵ *sambhāvayasi* | *kīdr̥śīm̐*⁶ *mām ? dīnām* *kṛpaṇām* | *keṣu ? kānaneṣu* | *kīdr̥śeṣu ? ku*[4r₁] **sumitakuṭajeṣu**, *kusumitāni kuṭajapuspaviśeṣāṇi yeṣu tāni kusumitakuṭajāni teṣu*⁷ | *ko 'rthaḥ ? prāvṛṣi virahānalaḥ* [4r₂] *pravardhata*⁸ *ity arthaḥ* | *punaḥ priyarahiteṣu*, *priyayā dayitayā rahiteṣu* |⁹ **samutsukānaneṣu**, *samutsukāny utkaṅṭhitāny*¹⁰ *ānanāni mukhāni* [4r₃] *yeṣāṁ teṣu samutsukānaneṣu*¹¹ | *na kevalaṁ tathāvidheṣv api ca*¹² **nadīnām**¹³ **jale**¹⁴ **vahati** | *kiṁviśiṣṭe ? kaluṣe* 'prasanna īdr̥śe¹⁵ *kā*[4r₄] *le* || 13 ||

¹yūyaṁ C] *deest* in Ph ²kāle C] *varṣākāle* Ph ³kim iti māṁ Ph] *māṁ kim iti* C ⁴samavekṣase em.] *samavekṣyase* C Ph ⁵nāgatya C] *āgatya na* Ph ⁶kīdr̥śīm̐ C Ph^{pc}] *kīdr̥(?)śīm̐* Ph^{ac} ⁷kusumitāni kuṭajapuspaviśeṣāṇi yeṣu tāni kusumitakuṭajāni teṣu C] *kusumavaṁtaḥ kuṭajāḥ yeṣu tāni teṣu* Ph ⁸ko 'rthaḥ prāvṛṣi virahānalaḥ pravardhata conj.] *ko 'rthaḥ prāvṛṣi virahānalapravartana* C; *ko rtha prāvṛṣi pravartata* Ph ⁹priyarahiteṣu priyayā dayitayā rahiteṣu C] *kīdr̥śeṣu* Ph ¹⁰samu-

tsukāni utkaṃṭhitāni Ph] *utkaṃṭhitāni* C ¹¹*mukhāni yeṣāṃ teṣu samutsukānaneṣu* C] *mukhāyaīṣu tāni* || *teṣu* Ph ¹²*tathāvidbeṣu api ca* C] *tathā kiṃ tu* Ph ¹³*na-dīnām* C^{pc} Ph] *dīnām* C^{ac} ¹⁴*jale* Ph] *jale ca* C ¹⁵*īdrśe* C] *īdrk°* Ph

[4r₆] **mārgeṣu meghasalilena vināśiteṣu**
kāmo dhanuḥ spr̥ṣati tena vinā śiteṣu |
gambhīramegharasitavya[4r₇]**thitā kadāhaṃ**
jahyāṃ sakhi priyaviyogajaśo(4r)kadāhaṃ || 14 ||

14a °*salilena* C Ph E vivṛti] °*salileṣu* C^m ◇ *vināśiteṣu* Ph E C^m vivṛti] *vināśineṣu* C^{pc}; *vināśitehyā* C^{ac} **14b** *kāmo* C Ph C^m vivṛti] *kāme* E ◇ *dhanuḥ* C Ph^{pc} E vivṛti] *dhunuḥ* Ph^{ac}; *dhanu* C^m **14c** °*vyathitā* C^{pc} E C^m vivṛti] °*vyathitām* C^{ac}; °*vyathitā* Ph ◇ *kadāhaṃ* E vivṛti] *kadāha* C; *kadāha(?)* Ph **14d** *jahyāṃ sakhi* C Ph E vivṛti] *jahyā sākhi* C^m

[4r₄] *yathā*^a ²*he* **sakhi kadāhaṃ**³ **jahyāṃ**⁴ *tyajeyaṃ priyaviyogajaśoka-dāhaṃ*, *priyo*⁵ *vallabhas*⁶ *tasya viyogo virahas* [4r₅] *tena jātaḥ*⁷ *śokas tasya dāhaṃ*⁸ | *kiṃviśiṣṭāhaṃ* ? **gambhīramegharasitavyathitā**⁹, *gambhīras cāsau meghas ca gambhīrameghas tasya* [4r₁₀] *rasitena śabdena vyathitā pīḍitā*¹⁰ | *keṣu satsu* ? **mārgeṣu** *pathiṣu* | *kathaṃbhūteṣu* ? **vināśiteṣu** *vināśaṃ prāpīteṣu* | *kena* ? [4r₁₁] **meghasalilena** *meghānām salilaṃ tena*¹¹ | *anyac ca kāmaḥ kandarpo dhanuḥ cāpaṃ spr̥ṣati*¹² | *katham*¹³ ? **vinā tena** *vallabhena*¹⁴ [4r₁₂] | *kiṃviśiṣṭaṃ dhanuḥ* ? **śiteṣu**, *śitās tīkṣṇā iṣavo bāṇā yasya tat śiteṣu*¹⁵ | *etena kim uktaṃ bhavati*¹⁶ ? *varṣākāle* [4r₁₃] *balavān kāmaḥ*¹⁷ || 14 ||

^aThe 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)

¹*yathā* C] *deest* in Ph ²*he* C^{pc} Ph] *he pathika* C^{ac} ³*kadāhaṃ* C] *vādāhaṃ* Ph ⁴*jahyāṃ* C] *jahyā* Ph ⁵*priyo* C] *deest* in Ph ⁶*vallabhas* C] *vallabhā*° Ph ⁷*jātaḥ* em.] *jāvaḥ* C ⁸*tasya viyogo virahas tena jātaḥ śokas tasya dāhaṃ* C (cf. note 7)] °*virahajātaṃ duḥkhaṃ* Ph ⁹*gambhīramegharasita*° C] *gambhīramegharasita(?)ta*° Ph ◇ °*vyathitā* C^{pc} Ph] °*vyathitām* C^{ac} ¹⁰*gambhīras cāsau meghas ca*

gambhīrameghas tasya rasitena śabdena vyathitā pīditā C] deest in Ph ¹¹pathīṣu kathambhūteṣu vināśiteṣu vināśaṃ prāpīteṣu | kena meghasalilena meghānāṃ salilāṃ tena C] saraṇīṣu meghasalilena vināśaṃ prāpīteṣu satsu Ph ¹²cāpaṃ sprīṣati conj.] ca saṃsprīṣati C Ph ¹³kathāṃ C] kiṃ Ph ¹⁴vallabhena C] vallabhena vinā Ph ¹⁵iṣavo vāṇā yasya tat śīteṣu C] iṣavo yasya tat || keṣāṃ || Ph ¹⁶bhavati C] deest in Ph ¹⁷kāmaḥ C] kāma ity uktāṃ Ph

[4^r₇] **navavārikaṇair virājītānāṃ**
svanadambhodharavātavi[4^r₈]**jītānāṃ |**
madanasya kṛte nīketanānāṃ
pratibhānty adya vanāni ketakānāṃ || 15 ||

15a *navavārikaṇair virājītānāṃ C C^m* (see also the commentary below)] *susugamdhātayā virājītānāṃ Ph; susugandhitayā vane jītānāṃ E O vivṛti; sugamdhātayā jale jītānāṃ P* **15b** *°vātā C Ph C^m O P vivṛti] °vāyu° E* **15c** *kṛte C Ph E vivṛti] kṛter C^m ∅ nīketanānāṃ C Ph C^m 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^m*; the reading of P is unclear ∅ *ketakānāṃ C^{pc} Ph E C^m O P] ketakanāṃ C^{ac}; ketanānāṃ vivṛti*

[4^v₁] *yathā¹ adyāsmīn varṣākāle vanāni pratibhānti² | keṣāṃ ? ketakānāṃ | kiṃviśiṣṭānāṃ³ ? virājītānāṃ viśeṣadīptiprāpitānāṃ⁴ [4^v₂] | kaiḥ⁵ ? navavārikaṇaiḥ⁶, navāṃ ca tad vāri navavāri tasya kaṇās tair navavārikaṇair⁷ abhinavajalaśīkaraiḥ⁸ | punar api⁹ kīḍṣ[4^v₃]śānāṃ ? svanadambhodharavātavijītānāṃ, ambho jalaṃ tad dhārayantīty ambhodharāḥ¹⁰ svanantaś ca te 'mbhodharās ca svanadambhodha[4^v₄]rās teṣāṃ vātās tair vijītāni calitāni teṣāṃ¹¹ | punar api kiṃviśiṣṭānāṃ¹² ketakānāṃ¹³ viṭapānāṃ ? nīketanānāṃ grhā[4^v₅]nāṃ¹⁴ | kasya kṛte¹⁵ ? madanasya¹⁶ | varṣākāle ketakīkusumāni sugandhīni¹⁷ bhavanti | tataḥ kāraṇāt¹⁸ tatra kāmo¹⁹ nivasatīty arthaḥ || [4^v₆] 15 ||*

¹*yathā C] yā Ph* ²*pratibhānti em.] pratibhāti C Ph* ³*°viśiṣṭānāṃ C] °bhūtānāṃ Ph* ⁴*°viśeṣadīpti° C] viśeṣadīptiṃ Ph* ⁵*kair C] kayā || sasugamdhātayā || kaiḥ Ph* ⁶*navavārikaṇaiḥ C^{pc} Ph^{pc}] navavārikaṇair C^{ac}; navavārikaṇai Ph^{ac}* ⁷*navāṃ ca tad vāri navavāri tasya kaṇāḥ tair navavārikaṇaiḥ C] deest in Ph* ⁸*abhinavajalaśīkaraiḥ C] atinavajalaśīkaraiḥ Ph^{pc}; atinavalajaśīkaraiḥ Ph^{ac}* ⁹*api C] deest in Ph* ¹⁰*ambho jalaṃ tad dhārayanti iti ambhodharāḥ C] deest in Ph* ¹¹*svanantaś ca te ambhodharās ca svanadambhodharās teṣāṃ vātās tair vijītāni calitāni teṣāṃ C] svanantaḥ ye 'mbhodharāḥ tatsaṃbadhīyavātāḥ tena vājītāni calitānīti Ph* ¹²*punar api kiṃviśiṣṭānāṃ C] punaḥ kīḍṣśānāṃ Ph* ¹³*ketakānāṃ em.] nīketanānāṃ C* ¹⁴*grhānāṃ em.] grhānā C* ¹⁵*kasya kṛte em. (Dezső)] kṛte kasya*

C ¹⁶*ketakānām viṭapānām nīketanānām grhānām kasya kṛte madanasya* C (cf. notes 13-15)] *madanasya kṛtanīketanānām* || *madanagrhānām ity arthaḥ* || *ko rthaḥ* Ph ¹⁷*sugamdhini* Ph] *sugamdhātāni* C ¹⁸*kāraṇāt* C] *deest* in Ph ¹⁹*kāmo* Ph] *kāmā* C

[_{4v}₇] **tat sādhu yat tvām sutarām sasarja**
prajāpatih kamanivāsasarja |
tvam mañjarībhiḥ pravaro vanānām
netrotsavaś cāsi sayauvanānām [_{4v}₈] || 16 ||

16a *yat* C E vivṛti] *ya* Ph C^m ◇ *sutarām* C Ph C^m] *sutarum* E O vivṛti; *kṛta-vāntu* P ◇ *sasarja* C Ph E vivṛti] *sasarjā* C^m **16b** *kāmanivāsa*° C C^m E vivṛti (*kāmanivāsa*)] *kāmamivāsa*° Ph **16c** *vanānām* C^{pc} C^m E vivṛti] *vanām* C^{ac} Ph **16d** *sayauvanānām* C Ph E vivṛti] *sayovanānām* C^m

[_{4v}₁₁] *he kamanivāsasarja*¹ | *tvām* bhavantam² *yat sasarja* sṛṣṭavān | *kaḥ*³ ? **prajāpatih** sraṣṭā⁴ | **sutarām** *tat sādhu* śobhanam | *nivāsa āśrayaḥ* [_{4v}₁₂] | *kasya*⁵ ? *kāmasya* | *nivāsaḥ sa cāsau sarjaś ca* | *sarjo*⁶ vṛkṣaviśeṣaḥ | *he kamanivāsasarja*⁷ |⁸ *kīdṛśaḥ tvam* ? (*4v*) **pravaraḥ** *pradhānam* | *ke*[_{4v}₁₃] *ṣām madhye* ? **vanānām** | *kaiḥ kṛtvā*⁹ *pravaraḥ*¹⁰ ? **mañjarībhiḥ** *kusumitalatābhiḥ* | *na kevalam mañjarībhiḥ pravaro netrotsavaś cāsi*, *netrā*[_{4v}₁₄] *ṇām utsavo netrotsava ānandas tato bhavasi* | *keṣām* ? **sayauvanānām**, *saha yauvanena vartante sayauvanāś teṣām*¹¹ *sayauvanānām* | [_{5r}₁] *taruṇānām*¹² *netrotsavakāraṇāni sarjapuspāni bhavantīty arthaḥ*¹³ || 16 ||

¹*kāmanivāsa*° C^{pc} Ph] *kāman* C^{ac} ²*bhavamtam* C] *bhamvatam* Ph ³*kaḥ* C] *deest* in Ph ⁴*sraṣṭā* C] *deest* in Ph ⁵*nivāsaḥ āśrayaḥ kasya* C] *deest* in Ph ⁶*nivāsaḥ sa cāsau sarjaś ca sarjo* C] *nivāsabhūtasarjo nāma kaścid* Ph ⁷*kāmā*° em.] *kāmī*° C ⁸*he kamanivāsasarja* C (see the previous note)] *deest* in Ph ⁹*pravaraḥ pradhānam keṣām madhye vanānām kaiḥ kṛtvā* C] *vanānām madhye* Ph ¹⁰*pravaro* em.] *pravaram* C; *deest* in Ph ¹¹*na kevalam mañjarībhiḥ pravaro netrotsavaś cāsi netrāṇām utsavo netrotsavaḥ ānandas tato bhavasi keṣām sayauvanānām saha yauvanena vartante sayauvanāś teṣām* C] *kṛtvā pravaro pradhānam* || *punaḥ kīdṛśaḥ* || Ph ¹²*taruṇānām* Ph] *sa*[_{5r}₁] *rjakusumitataruṇānām* C ¹³*netrotsavakāraṇāni sarjapuspāni bhavantīty arthaḥ* conj.] *netrotsavakāraṇāni bhavantīty arthaḥ* C; *netrotsavaś cāsi yūnām* || *netrotsavam karoṣīty arthaḥ* || *ko rthaḥ* || *varṣākāle sarjapuspāni bhavamtīti bhavaḥ* Ph

[_{4v}₈] **navakadamba śiro'vanatāsmi te**
vasati te madanaḥ kusumasmite |

**kuṭaja kiṃ kusumair avahasyate
nipatitāsmi atiduhpra^[4v₉]sahasya te || 17 ||**

17a *śirovanatāsmi* C E C^m vivṛti] *śirovanāṃtāsmi* Ph **17b** *te* C Ph C^m O P] *yan* E; *vo* vivṛti **17c** *avahasyate* C C^m O P vivṛti] *apahasyate* Ph E **17d** *nīpatitāsmi* atī° C^{pc} Ph C^m] *nīpatitāsmati*° C^{ac}; *nīpatitāsmi* su° E; *praṇīpatāmi* ca O vivṛti; *virabhiṇām* avi° P

[5r₁] he **navakadamba** | ahaṃ¹ **te** tava² śirasā **avanatā**[5r₂]**smi** praṇatāsmī-
ty arthaḥ³ | yataḥ kāraṇāt **te** tava⁴ **kusumasmite madanaḥ** kandarpo **vasati** |
kathambhūtasya **te** ? **atiduhprasaha**[5r₃]**sya**, atīśayena duḥkhena prasahyate
soḍhuṃ śakyate yaḥ sa tasyātiduhprasahasya⁵ | he **kuṭaja** taro⁶ | kusumam eva smi-
taṃ hasitaṃ⁷ [5r₄] kusumasmitam | anyac ca he⁸ **kuṭaja kim avahasyate**⁹ | kaiḥ ?
kusumaiḥ |¹⁰ atas tais tava taror mūle¹¹ **nīpatitāsmi** | ko 'bhiprāyaḥ ? prāvṛ[5r₅]ṣi
viraho duḥsaho bhavati¹² || 17 ||^a

^aAnother 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 smitaṃ hāsyaṃ kusumasmitam | anyac ca | kuṭaja kiṃ kusumair apahasyate ? yatas te nīpatitāsmi | kathambhūtasya ? atiduhprasahasya virabhiṇibhir nirīkṣitum aśakyasya | ko 'rthaḥ ? kuṭajajḥ prāvṛṣi duḥsaho bhavatīti |*

¹ahaṃ C] *deest* in Ph ²tava C] *vtava* Ph ³avanatāsmi praṇatāsmīty arthaḥ C] *praṇatāsmi* Ph ⁴yataḥ kāraṇāt te tava C] *tava* Ph ⁵atiduh° C^{pc}] °ābhitiduh° C^{ac} (the reading *ante correctionem* is not fully certain) ⁶kathambhūtasya te atiduhprasahasya atīśayena duḥkhena prasahyate soḍhuṃ śakyate yaḥ sa tasyātiduhprasahasya | he kuṭaja taro C] *deest* in Ph ⁷hasitaṃ C] *hasyaṃ* Ph ⁸he C] *deest* in Ph ⁹avahasyate C] *kusumai apasyate* Ph ¹⁰kusumaiḥ | *em.*] *kusumaur* C ¹¹mūle *em.*] *mūlai* C ¹²kaiḥ kusumaiḥ atas taiḥ tava taror mūle nīpatitāsmi ko bhiprāyaḥ prāvṛṣi viraho duḥsaho bhavati C (cf. notes 10 and 11)] *yatas te nīpatitāsmi kathambhūtasya atiduhprasahasya virabhiṇibhir nirīkṣitum aśakyasya || ko rthaḥ || kuṭajajḥ prāvṛṣi duḥsaho bhavatīti* Ph

[4v₉] **taruvara vinatāsmi te sadāhaṃ
hṛdayaṃ me prakaroṣi kiṃ sadāham |
tava kusumanirīkṣaṇe 'pade 'haṃ
visṛjeyaṃ** [4v₁₀] **sahasaiiva nīpa deham || 18 ||**

18a *taru*° C Ph E vivṛti] *taka*° C^m ◇ *vinatāsmi* C^{pc} E vivṛti] *vanitāsmi* C^{ac}; *vi-*

tāsmi Ph; *vinatasmi* C^m **18b** *me* C Ph E vivṛti] *deest* in C^m **18c** *kusumanirīkṣaṇe pade* C E] *kusumanirīkṣaṇe pado* Ph; *puṣpanirīkṣitāpade* vivṛti; *kusumanirekṣaṇe pade* C^m **18d** *sahasaiḥ* C Ph E vivṛti] *sahasai* C^m

[5r₅] yathā he **taruvara nīpa** kadamba **te**¹ tava **sadā**² sarvadā **vinatāsmi** praṇatāsmi **aham**³ | evaṃ⁴ [5r₆] vijñāyate tvayā⁵ ^a | mama **hṛdayaṃ kiṃ sa-dāhaṃ prakaroṣi** | yatas⁶ **tava kusumanirīkṣaṇe**⁷ ⁸ **pade** ⁹ **prastāve** | **dehaṃ**⁹ vapur **ahaṃ vi**[5r₇] **srjeyaṃ**¹⁰ parityajeyam | katham ? **sahasā** sāhasāt¹¹ | etena kim uktaṃ bhavati¹² – na kevalaṃ kuṭajakadambau¹³ duḥprasaḥau¹⁴ matau¹⁵ [5r₈] nīpo ¹⁶ **pi priyarahitānāṃ duḥprasaho bhavati**^{16b} || 18 ||

^a The reading *mayaiḥ na vijñāyate* (i.e. Ph as emended by Dezső, personal communication) is an introduction to the following question ^bIn other sources *nīpa* and *kadamba* are held to be synonyms (cf. Syed 1990, 152-153)

¹te C] *deest* in Ph ²sadā C] *deest* in Ph ³praṇatāsmi *ahaṃ* C] *deest* in Ph ⁴evaṃ C] *mayaiḥ* Ph ⁵tvayā C] *deest* in Ph ⁶yatas C] *yas* Ph ⁷kusumā⁸ C] *kusumita*⁹ Ph ⁸aprastāve C] *akāle* Ph ⁹dehaṃ em.] *bede* C; *deest* in Ph ¹⁰vi-srjeyaṃ Ph] *visrjehaṃ* C ¹¹sahasā sāhasāt C] *sahasai jhaṭati* Ph ¹²etena kim uktaṃ bhavati C] *deest* in Ph ¹³kadambau C] ¹⁴duḥprasaḥau C] *dussahaḥ* Ph ¹⁵matau C] *aparo* Ph ¹⁶duḥprasaho bhavati C] *duḥsaho bhaveti* Ph^c; *duḥsaho vabheti* Ph^{ac}

[5r₉] **kusumair upaśobhitāṃ sitair**
ghanamuktāmbulavaprakāśitaiḥ |
madhunaḥ samavekṣya kālātāṃ
bhramaraś cumbati yūthikālatām || 19 ||

19a *upaśobhitāṃ* Ph E vivṛti] *avaśobhitāṃ* C C^m; *upaśobhitais* O; *apaśobhitāṃ* P **19b** ¹*prakāśitaiḥ* C Ph C^m] ²*prahāsitaiḥ* E O vivṛti; ³*prabhāsitaiḥ* P

[5r₈] **bhramaro** bhṛṅgaś **cumbati** | kim ? **yūthikālatām** vṛkṣaviśeṣalatām¹ | kīdr̥[5r₁₀]śīm ? **upaśobhitām** | kaiḥ ? **kusumaiḥ** puṣpaiḥ | kīdr̥śaiḥ ? śubhraiḥ **sitaiḥ**² | kīdr̥śaiḥ ? **ghanamuktāmbulavaprakāśitaiḥ**, ghanena meghena³ [5r₁₁] muktāṃ paritya(5r)ktaṃ yad ambu tasya lavāḥ kaṇās taiḥ prakāśitāni tair ghanamuktāmbulavaprakāśitaiḥ | kiṃ kṛtvā ? **samave**[5r₁₂] **kṣya** dr̥ṣṭvā **kālātām** avasaram | kasya ? vasantasya **madhunaḥ**⁴ || 19 ||

¹*bhṛṅgaś cumvati kiṃ yūthikālatām vṛkṣaviśeṣalatām* C] *yūthikālatām cumvati* || *ākhādayati yūthikā vṛkṣaviśeṣaḥ* Ph ²*kīdr̥śīm upaśobhitāṃ kaiḥ kusumaiḥ puṣpaiḥ kīdr̥śaiḥ śubhraiḥ sitaiḥ* C] *kīdr̥śīm* | *sitaiḥ śubhraiḥ kusumair upaśobhi-*

tām Ph ³*meghena* C] *deest* in Ph ⁴*yat ambu tasya lavāḥ kaṇāḥ taiḥ prakāśītāni taiḥ ghanamuktāmbulavaprakāśitaiḥ kiṃ kṛtvā samavekṣya dṛṣtvā kālatām avasaram kasya vasamtasya madhunah* C] *ambu tatkaṇaiḥ prakāśītāni vikāśītāni taiḥ* | *madhunakālatām vasamtasamaya samavekṣya avalokya tarhi he pām̐tha vasamtakāle svastrīyaṃ pratigamgavyam ity arthaḥ* Ph

[5_v₆] **tāsām ṛtuḥ saphala eva hi yā dineṣu**
sendrāyudhāmbudharagarjitadurdineṣu |
ratyutsavaṃ priyatamaiḥ saha mānayan[5_v₇]**ti**
meghāgame priyasakhīś ca samānayanti || 20 ||

20a *ṛtuḥ* C Ph E vivṛti] *ṛtu* C^m ◊ *hi* C C^m E O P vivṛti] *ca* Ph **20b** [°]*āmbudhara* C^{pc} Ph E C^m vivṛti] [°]*āmbuṃdharā* C^{ac} **20c** *ratyutsavaṃ* C^{pc} Ph E vivṛti] *ratyutsaveḥ* C^{ac}; *ratyutsatsa* C^m **20d** *meghāgame priyasakhīś ca* C E P] *meghāgame tipasakhīś ca* Ph; *meghāgamam priyasakhi śva* O vivṛti; *meghāgame priyasakhīm̐ś ca* C^m

[5_r₁₂] *yathā* he ghanās taṃ pathikaṃ yūyam¹ eva brūta² – **yāḥ** striyo **ra**[5_v₁]**tyutsavaṃ³ priyatamaiḥ saha mānayanti⁴** bhuñjanti | kasmin kāle ? **meghāgame** | keṣu ? **dineṣu** | kīdr̥śeṣu⁵ ? **sendrāyudhāmbudharagarji**[5_v₂]**tadurdineṣu**, saśakracāpajaladās tadgarjitāni yeṣu tāni⁶ teṣu⁷ durdineṣu | **hi** sphuṭam⁸ | na kevalaṃ ratyutsavaṃ mānayanti⁹ **priyasakhīś¹⁰ ca samāna**[5_v₃]**yanti** pūjayanty alaṅkurvanti¹¹ a | **tāsām ṛtuḥ¹² saphalaḥ** || 20 ||

^aIn C the commentary on the verb *samānayanti* with *pūjayanti* ‘honour’ and *alaṅkurvanti* ‘adorn’ is slightly odd. One might expect the word *samānayanti* 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: *samānayanti 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 Kuśālamīśra: *priyatamaiḥ saha ratyutsavaṃ mānayanti kurvanti* | *tāsām strīṇām ṛtur varṣākālāḥ saphala eveti* | *cakārān meghāgame ye puṃsah priyasakhīḥ samānayanaty anubhavanti* | *teṣām api ṛtuḥ saphala eva iti śeṣaḥ* | (cf. Slaje 1993, 101)

¹*yūyam* Ph] *pūrvam* C ²*brūta* em.] *brūtaḥ* C; *brūt* Ph ³*ratyutsavaṃ* C] *meghāgame varṣākāle* Ph ⁴*mānayan̐ti* C] *dineṣu ratyutsavaṃ nayanti* Ph ⁵*ka-smin kāle meghāgame keṣu dineṣu kīdr̥śeṣu* C] *kiṃbhūteṣu dineṣu* Ph ⁶*sendrāyu-*

dhāmbudharagarjitadurdineṣu saśakracāpajaladās tadgarjitāni yeṣu tāni conj.] sendrāyudhāmbudharagarjitadurdineṣu saśakracāpajaladas tani (sic) C; semdrāyudho ambudharah tadgarjitena Ph 7^{tesu} C] deest in Ph 8^{hi sphuṭam} C] deest in Ph 9^{mānayaṃti} C] samānayaṃti || kiṃ tu Ph 10^{o sakhiś} C] °lakṣmīś Ph 11^{alanikurvanti em.] alaṃkurvati} C; tulyāḥ kurvaṃti Ph 12^{tāsām ṛtuḥ} Ph] tāsām ṛtu C^{pc}; sām ṛtu C^{ac}

[5_v7] **etan niśamya virahānalapīḍitāyās**
tasyā vacaḥ khalu dayālu[5_v8]**r apīḍitāyāḥ |**
sādhvībhīr evam uditam jaladair amoghaiḥ
pratyāyayau sadanam ūnadinair amoghaiḥ || 21 ||

21c *sādhvībhīr evam uditam C] sādhwīrīr evam uditam Ph; svamṣvāraveṇa kathitam E ◇ amoghaiḥ C Ph E] ameghaiḥ C^m 21d sadanam C Ph C^m] sagrham E ◇ ūnadinair C E C^m] ūnadivair Ph ◇ amoghaiḥ C Ph E] amoghai C^m*

[5_v3] 'granthārtham upasaṃharati – **etad** iti | **dayāluḥ** pathikaḥ **sadanam** [5_v4] grham **pratyāyayāv** āgatavān² | kaiḥ ? **ūnadinair** avadhidinebhyāḥ katicidūnadinair **amoghaiḥ** saphalaiḥ | kiṃ kṛ[5_v5]tvā ? **etat** pūrvoktam yathā syāt tathā **tasyāḥ** proṣitapramadayā³ **vaco** vacanam **niśamya** śrutvā | kīdrśaṃ vacaḥ ? **jaladair** me[5_v6]ghair **evam** pūrvoktam – kiṃ kṛpāpi tava nāsti⁴ kāntayetyādīrūpam⁵ | kīdrśair jaladair ? **amoghaiḥ** satyapratijñaiḥ | kīdrśyās tasyāḥ ? [5_v6m] **virahānalapīḍitāyā** virahāgninā vyathitāyāḥ | punaḥ kīdrśyā[5_v10]s tasyāḥ ? **sādhvībhīḥ** pativratābhīr **īḍitāyāḥ** stutāyā⁷ apigīrñāyā⁶ ity arthaḥ | **khalu** niścitam⁷ || 21 ||

^aCf. above st. 12a

¹The commentary on stanza 21 is completely absent in Ph ²āgatavān em.] āgatavān C ³pramadayā C^{pc}] °pramardayā C^{ac} ⁴kiṃ kṛpāpi tava nāsti em.] kiṃ kṛpi tava vāsti C ⁵stutāyā em. (Isaacson)] stutyāyā C ⁶apigīrñāyā em. (cf. *Amara-kośa* 3.1.110ab)] apragrñāyā C ⁷niścitam em. (*niścaye* is also possible) Isaacson] niścayam C

[6_r6] **bhāvānuraktavanitāsuralaiḥ śapeyam**
ālabhya cāmbu tṛṣitāḥ karakośapeyam |
jīyeya yena kavinā yamakaiḥ [6_r7] **pareṇa**
tasmai vaheyam udakam ghaṭakharpareṇa || 22 ||

22a °vanitā° Ph E O Kuśalamiśra's reading] °mahimā° C; °lalanā° E P vivṛti;

°salilā° C^m **22b** ālabhya C Ph C^m vivṛti] ālambya E ◇ cāmbu C Ph E C^{mpc} vivṛti]
 combu C^{mac} ◇ °śapeyam C Ph E vivṛti] °śayaṃ C^m **22c** yena C E C^m vivṛti] mena
 Ph ◇ yamakaiḥ C Ph E vivṛti] mamakaiḥ C^m **22d** °kharpareṇa C C^m Ph] °ka-
 rpareṇa E vivṛti

iti ghaṭakharparamūlaṃ samāptam || ||

Colophon: °mūlaṃ em.] °mūla° C

[5_v₁₀] yena [5_v₁₁] pareṇa¹ kavināhaṃ yamakair jīyeya² tasmai ghaṭa-
 kharpareṇāham udakaṃ³ vaheyam | tasya kiṃkaro bhaveyam ity arthaḥ |
 ya[5_v₁₂]dy ahaṃ jīyeya⁴ tadā mayaiḥ vāhyaṃ peyaṃ⁵ | etatpratijñāḍḍhikaraṇā-
 rthaṃ⁶ śapathadvayaṃ prāha kaviḥ⁷ | bhāvānuraktavanitāsu[6_r₁]rataiḥ
 śapeyam, bhāvena svabhāvena⁸ cittena paramārthenā(5_v)nuraktā⁹ rāgayuktā¹⁰
 sā cāsau vanitā¹¹ tasyāḥ suratāni taiḥ¹² | tā[6_r₂]ni na prāpnuyām ity¹³ arthaḥ | yadi
 pratijñāpālanāya¹⁴ tṛṣṭaiḥ pipāsitaḥ karakośapeyaṃ hastapuṭapātavyam ambu
 ja[6_r₃]laṃ cālabhya¹⁵ prāpya śapeyaṃ śapathaṃ kariṣyāmi¹⁶ || 22 ||

¹⁷tārācandrābhidheyena bālavyuṭpattihetave |
 ghaṭakharparaṭīkeyaṃ saṃśodhya [6_r₄] prakatīkṛtā ||

iti śrītārācandraviracitā ghaṭakharparaṭīkā samāptā ||

¹yena pareṇa C] deest in Ph ²jīyeya C^{pc}] jīyeyaṃ C^{ac}; javeyaḥ Ph ³udakaṃ
 C Ph^{pc}] ukaṃda Ph^{ac} ⁴yady ahaṃ jīyeya C] yat saha jīvaya Ph ⁵tadā mayai-
 va vāhyaṃ peyaṃ conj.] tadā mayaiḥ vāhaṃ jīyeya C; tadā mayaiḥ vāhaṃ jīyeyā
 Ph ⁶etatpratijñā° Ph] enāṃ pratijñāṃ C ◇ °ārthaṃ Ph] °ārthe C ⁷In 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): kaviḥ pratijñāṃ āha bhāveti || bhāvānuravatam iti yena pareṇa kavinā yama-
 kair jīyeya tasmai kavaye ghaṭakharpareṇāham udakaṃ vaheyam | tasya kiṃkaro
 bhavāmīty arthaḥ | iti pratijñāḍḍhikaraṇārthaṃ śapathaṃ prāha
 kālidāsaḥ (reproduced verbatim from Katre 1948, 189) ⁸svabhāvena C] svābhāve-
 na Ph ⁹nuraktā C Ph^{pc}] °nuktāra Ph^{ac} ¹⁰rāgayuktā C] deest in Ph ¹¹vanitā C
] vanitā ca Ph ¹²taiḥ C] deest in Ph ¹³ity Ph] °īty C ¹⁴pratijñāpālanāya Ph]
 pratijñātaṃ pālayati C ¹⁵cālabhya C] vālabhya Ph ¹⁶śapathaṃ kariṣyāmi Ph]
 śapathaṃ C ¹⁷tārācandrābhidheyena → 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 *hamsas*
 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 *kalāpins*, 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 *kuṭaja*,
 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. Rāmacaritraḥṛtaya madhurākhyayā saṃskṛtavayā-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 Ghaṭakarpara 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 1969².

Bālavivekinī by Tārācandra

NAK 4/734, NGMCP B 279–19.

Vidagdhamukhamaṇḍanaṭikā Vidvanmanoharā by Tārācandra

MS1 = NAK 4/167, NGMCP A 373–9.

MS2 = NAK 1/1090, NGMCP A 373–11.

MS3 = 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, Prahasanas, Chhandas, Alamkaras etc.*, Kāvyaṃālā 3, Calcutta 1899², 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-saṅgraha 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 Śākāri, 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.), *Amytadhārā. 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 (Ġāyatrikavaca – Cabāgītā)*, 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 (Ṭa – Da)*, Madras University Sanskrit Series 33, University of Madras, Rathnam Press, Madras 1974.
- Parlier 1975 = Bernard Parlier, *La Ghaṭakarparavivṛti 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 Kuśalas Ghaṭakarpara-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)

