

L'INNO X 95 DEL *RIGVEDA* E UN MITO INDO-GRECO

Summary — An attempt to interpret the hymn RV X 95 as a work of poetry inspired by the myth of Purūravas' love to the divine nymph Urvaçī, which is supposed to recur in the analogous Greek myth of Peleus and Thetis, going back to a prehistoric community of the « Indo-European » tribes that have brought their languages and cultures in India and in Anatolia, hence in East Greece.

È opinione corrente che il *Rigveda* sia una specie di antifonario per usi liturgici. Ora, è vero che la più gran parte degli inni in esso contenuti sono diretti agli dèi o trattano argomenti mitologici o hanno comunque relazione con il sacrificio e così via; ma la raccolta è sorta per altri motivi e perciò comprende anche inni, o carmi, che potremmo definire « laici ». Si pensi all'Antico Testamento: siamo abituati a considerarlo un testo religioso; ma in esso troviamo libri storici, libri filosofici come ad esempio il *Kohelet* od *Ecclesiaste* e perfino il *Cantico dei Cantici*; ciò perché l'Antico Testamento è una sorta di *summa* della letteratura ebraica, che in buona parte aveva rapporti colla religione, ciò in forza degli interessi precipui di quel popolo e in particolare della classe a cui quella letteratura è dovuta, ma che è stato messo assieme come monumento della letteratura nazionale¹. Similmente il *Rigveda* riflette gli interessi letterari e culturali della classe brahmanica che l'ha compilato, e pertanto accoglie in buona parte inni di carattere religioso; ma il fine per cui esso è stato compilato è diverso. Se esaminiamo il suo titolo, che è in realtà *Ṛgvedasamhitā*, vediamo che esso è una *samhitā* o raccolta del *ṛgveda*; e *ṛgveda* significa il *veda* o « scien-

1. Su di esso cfr. quanto dice G. Garbini, recensendo il libro di J. ALBERTO SOGIN, *Introduzione all'Antico Testamento*², 1974, in « Annali dell'Istituto Orientale di Napoli », 35, 1975, p. 139: « l'Antico Testamento ci si presenta come una scelta, estremamente unilaterale, di testi e parti di testi, per di più spesso sostanzialmente alterati proprio per venire adattati a tale scelta ».

za », « dottrina », anche « arte » delle *ṛc*-ossia di versi lirici o strofe. Questa *saṃhitā* è pertanto fatta secondo principii soprattutto formali, non contenutistici; è un po' come la *Crestomazia poetica* di Leopardi, opponentesi alla *Crestomazia prosastica* colla quale potremmo raffrontare la *Yajurvedasaṃhitā* o raccolta dell'arte delle formule sacrificali in prosa.

S'intende così come nel *Rigveda* vengano a trovarsi quegli inni o carmi che ho definiti « laici » quali ad es. il canto delle rane al venire delle piogge (VII 103), quello sui desiderii degli uomini (IX 112), il bellissimo lamento del giocatore che compiangi la triste vita cui lo costringe la sua passione (X 34), gli inni cosiddetti filosofici ecc.; opere di poesia, spesso di alta poesia, che sono state accolte nella *saṃhitā* allo stesso titolo che altre opere di poesia aventi rapporti colla religione. Che poi questi inni laici abbiano potuto essere adoperati in parte per fini religiosi o siano stati sottoposti a interpretazioni speciali da parte di esegeti che volevano scorgervi motivi connessi col culto o colle teorie teologiche, non fa meraviglia, chi pensi a quanti distorcimenti siano stati sottoposti, p. es., il *Cantico dei Cantici* o il libro di Giobbe dai commentatori sia ebrei sia cristiani.

Una parte di tali inni laici — e come laici considero anche quelli i cui interlocutori possono essere personaggi divini del mito — hanno la forma di *saṃvāda* o colloquio, in cui i vari interlocutori vengono introdotti direttamente, senza didascalie o un racconto degli avvenimenti che li provocano, in un modo che rammenta molti inni dell'*Edda* norrena; tali p. es. l'inno in cui Saramā, la cagna degli dèi, litiga coi Paṇi perché le restituiscano il maltho (X 108), il dialogo fra Yamī che chiede amore carnale al fratello e questo che glielo rifiuta richiamandosi a una legge morale (X 10), quello comico di Indra colla moglie e colla semiscimmia Vṛṣākapi (X 86) ecc. A proposito di questi *saṃvāda* due teorie sono state formulate; la prima da H. Oldenberg², il quale riteneva che essi rappresentassero la parte in versi di racconti in prosa, nei quali dunque i discorsi dei personaggi erano poetici e solo questi avrebbero trovato accoglienza nella *saṃhitā*; l'altra dallo Schroeder³ che pensava questi *saṃvāda* recitati da attori costituendo una specie di mimi. Ma non v'è bisogno di ciò. Come lo stesso Schroeder riconosce (p. 235), gli uditori del dialogo non avevano bisogno di spiegazioni e completamenti in prosa, perché la saga a cui il *saṃvāda* si riferisce era loro ben nota; si avrà comunque da pensare, se non ad attori, a modulazioni della voce e magari a qualche gesto da parte di chi recitava il *saṃvāda*, poiché naturalmente si tratta di recitazione, non di lettura. Si potrebbe pensare alla lettura ad alta voce di qualche cosa come il carme III 9 di Orazio: *Donec gratus eram tibi nec quisquam potior brachia candidae cervici iuvenis dabat, Persarum*

2. P. es. in OLDENBERG, *Die Literatur des alten Indien*²⁻³, 1923, p. 44 ss.

3. L. V. SCHROEDER, *Mysterium und Mimus im Rigveda*, Leipzig 1908.

vigui rege beatior, cui segue senza didascalia la risposta di Lidia: *Donec non alia magis arsisisti, neque erat Lydia post Chloen, multi Lydia nominis Romana vigui clarior Iliā, ecc.*

Un esempio illustre di *saṃvāda* è l'inno X 95, i cui personaggi sono il re Purūravas e l'Apsaras, o ninfa delle acque, Urvaçī. Il primo, dopo un periodo di intenso amore, è stato abbandonato dalla ninfa e ora, riincontrandola, cerca di riannodare l'antica relazione; ma vien respinto da lei che però termina accennando a una futura riunione in cielo, forse dopo una notte che passeranno insieme sulla terra. Il mito, diciamo pure con termine indiano l'*Itihāsa*, che sta dietro a questo inno e ci aiuta a intenderne la costruzione e i singoli punti, è stato spesso raccontato nella letteratura sanscrita⁴; il più fedelmente nello *Çatapatha Brāhmaṇa*, uno cioè dei *Brāhmaṇa* o manuali del sacerdozio brahmanico, nei quali i vari riti vengono esposti, si richiamano i testi sacri ad essi pertinenti e se ne fornisce una interpretazione *ad hoc*, ecc. E così anche il nostro inno viene trattato per disteso, attribuendogli quindici invece delle diciotto strofe che lo compongono nella *saṃhitā* ma di cui nessuna è superflua o può venire soppressa, come giustamente opina il Geldner⁵, e gli si aggiunge, riattaccandosi alla promessa finale di Urvaçī, un racconto del modo con cui Purūravas, allo scopo di divenire un celeste Gandharva, compie un apposito sacrificio: evidente accaparramento del vecchio mito e del *saṃvāda* rigvedico al fine di spiegare l'origine del rito per la produzione del fuoco sacro a mezzo dello strofinio di un legno in un foro prodotto in un altro legno e considerato come analogia dell'atto sessuale. Ma questa non è se non una superfetazione sacerdotale rispetto all'opera d'arte del poeta di X 95; nella parte, diciamo così, autentica il *Brāhmaṇa* dice di Urvaçī, un'Apsaras, che si era innamorata di Purūravas Aiḍa, cioè figlio di Iḍā, che gli aveva concesso i suoi favori a patto che egli si congiungesse carnalmente con lei tre volte al giorno ma non le si accostasse se ella non voleva e non si facesse veder nudo da lei; che ella era divenuta gravida ma i Gandharva, trovando troppo lungo il suo soggiorno fra gli uomini, ricorsero a uno stratagemma per ricuperarla al proprio mondo e di notte, mentre ella giaceva allato a Purūravas, sottrassero i due agnelli che insieme colla loro madre stavano vicini al letto, sì che essi levarono dei belati udendo i quali Urvaçī si lamentò che le si rubassero questi piccoli come se ella fosse priva di aiuto da parte di un uomo; al che Purūravas saltò nudo giù dal letto senza indugiarsi a prendere una veste mentre i ladri fuggivano, e allora i Gandharva produssero

4. *Çatapatha-Brāhmaṇa* 11.5.1 ss.; *Kāthakam* 8.10; *Ṣaḍguruçīçya*, commentario alla *Sarvānukramaṇī* del RV; *Harivaṃça* 1363-1414 e *Vāyupurāṇa* II 29; *Viṣṇupurāṇa* 4.6.19 s.; *Bṛhaddevatā*; *Kathāsaritsāgara* III 3.4 ss. = XVII 4 ss.; *Mahābhārata* I 70.1621 P. Nel *Vikramorvaçya* di Kālidāsa il vecchio mito è del tutto trasformato. Cfr. la raccolta dei testi tradotti dal Geldner in *Purūravas und Urvaçī* (« Vedic Studies » von R. Pischel und K. F. Geldner I, 1889, p. 243 ss.).

5. *Purūravas und Urvaçī*, p. 293.

un lampo che lo mostrò nudo all'amante; la quale, conformemente al patto, scomparve. Pieno di dolore egli l'andò cercando per il Kurukṣetra finché giunse a un lago di loti nel quale delle Apsaras nuotavano sotto forma di uccelli acquatici, e fra queste Urvaçī che lo riconobbe e parlò di lui alle compagne; ed esse decisero di manifestarglisi. A questo punto si innesta il colloquio che forma il contenuto dell'inno rigvedico e di cui il *Brāhmaṇa* riporta alcune strofe, finendo col dire, dopo riportata la strofe 16, che il cuore di lei fu toccato. « Ed ella disse: "Nella notte di qui ad un anno vieni da me; giacerai accanto a me e ti nascerà un figlio". La notte di un anno dopo egli venne al palazzo aureo e gli dissero di entrare da solo e gli concessero lei. Ed ella disse: "I Gandharva all'alba ti concederanno una grazia; e tu scegli e dì: Che io divenga uno di voi". A lui all'alba i Gandharva offrirono una grazia, ed egli disse: "Che io divenga uno di voi" ». Come ho detto, qui abbiamo una escrescenza del mito originario dovuta ai compilatori del *Brāhmaṇa*; comunque, essa serve a confermare che un'apoteosi di Purūravas sotto qualche forma era parte integrante del mito, e ci aiuta a capire la fine dell'inno.

Il quale inno io traduco nel modo seguente, dopo aver ricordato che si tratta del colloquio fra Purūravas e Urvaçī, la quale si svela a lui abbandonando l'aspetto di uccello acquatico sulla sponda del laghetto di loti di nome Anyataḥplakṣā, nel quale ella si intratteneva con altre Apsaras 6:

1. P. Ehi, donna, con tutto l'animo — fèrmati, tremenda! — facciamo ora discorsi reciproci; se taciuti, questi colloqui non potranno recarci gioia nei giorni avvenire!

2. U. Perché dobbiamo ciò a voce fare? Io sono fuggita come la prima delle Aurore. Purūravas, torna indietro a casa tua: io sono irraggiungibile come il vento.

3. P. [Sei irraggiungibile] come una freccia scagliata dall'arco per il premio, come un destriero che con la sua velocità vince mucche a centinaia; non lampeggiò nell'opinione che non ci fosse un uomo: a guisa di un agnello produssero un belato i musici celesti, i Gandharva. [Ciò in contrapposizione al racconto del *Brāhmaṇa* secondo cui gli agnelli furono realmente sottratti dai Gandharva].

4. U. [Così secondo l'*anukramaṇī*; P. secondo Schroeder e Oldenberg; il Geldner pensa che sia un verso narrativo]. Ella recando cibo al suocero, secondo che l'amante lo desiderava, dalla casa di fronte si recava in quella di lui, nella quale godeva giorno e notte trapassata dalla verga. [Descrizione della vita di coniugi novelli nella casa del padre dell'uomo].

6. Fra parentesi quadre includo completamenti e chiarimenti. P. = Purūravas, U. = Urvaçī.

5. U. Tre volte al giorno invero mi trapassavi colla verga e mi riempivi anche se non volevo. Purūravas, al tuo desiderio accorrevo; re del mio corpo, o eroe, tu eri.

6. P. Quella schiera canora, favorevole, splendente nello stagno, raggruppata, errante — esse come tracce di rosso belletto si son dileguate a gara, gridando come mucche allattanti. [Accenno alle compagne di Urvaçī che si allontanano lasciando soli lei e il re].

7. U. Attorno a lui quando nacque sedevano le donne e lo crebbero, fiumi che cantano le proprie lodi; poiché te alla grande battaglia, all'uccisione dei dèmoni avevano cresciuto gli dèi. [Accenno al figlio nato dall'unione dei due e destinato a grandi imprese; il canto sembra sorto alla corte dei discendenti di Purūravas che così viene magnificato come particolarmente favorito dagli dèi].

8. P. Poiché fra loro, esseri non umani che avevano deposto il manto, io umano mi mescolai, via da me esse fuggirono come una gazzella veloce, come cavalli urtati dal carro. [Riprende il tema della strofe 6].

9. U. [Alle compagne] Poiché fra queste immortali il mortale lascivo si mescola, colle [mie] seguaci, secondo i suoi desideri, in forma di anatre ornate i vostri corpi, a guisa di cavalli che scherzosi si mordono.

10. P. Quella che come un fulmine cadente splendette recandomi rovesci amorosi di pioggia, e dall'acqua nacque un nobile, virile [figlio], conduca ella, Urvaçī, una lunga vita!

11. U. Tu nascesti qui per la protezione [dei sudditi], ma ponesti in me il tuo vigore; ti avvertii, conscia di ciò, quel giorno: tu non mi hai ascoltato. A che vuoi parlare senza frutto?

12. P. Quando il figlio, nato, cercherà il padre, verserà una lacrima come un bambino che grida, sapendo la cosa; chi separa i coniugi unanimi quando il fuoco splende nella casa dei suoceri [che ancor vivono]? [Cerca di commuovere Urvaçī accennando al figlio comune].

13. U. A lui risponderò quando verserà lacrime, come un bambino che grida griderà egli alla benevola cura [della madre]; a te manderò ciò che di tuo è presso di noi [cioè, il figlio]: vattene a casa tua, non mi avrai.

14. P. Il tuo amante oggi dovrà dileguarsi senza ritorno per recarsi nella più estrema lontananza e giacere nel seno della morte, e lui divoreranno i lupi rabbiosi.

15. U. Purūravas, non devi morire né dileguarti né te dovranno divorare i lupi infausti. Non sono da amico i rapporti con le donne: i cuori di queste sono cuori di iene.

16. U. [continua] Quando, cambiato aspetto, dimorai fra i mortali la notte per quattro anni, una goccia di burro una volta al giorno mangiavo, e di ciò io ancor sazia me ne vado. [Urvaçī si dilegua nell'aria sollevandosi].

17. P. Urvaçī che riempie di sé l'atmosfera e colma lo spazio celeste desidero io di ottenere, io il suo amante; ti sovvenga la gioia del beneficio [che puoi accordarmi]; torna indietro, il mio cuore arde!

18. U. Così a te gli dèi dicono, o figlio di Idā: poiché tu sei in potere della morte, la tua prole dovrà onorare gli dèi [col sacrificio; quindi, mentre la stirpe di Purūravas sarà mortale ed umana, egli troverà dimora nel cielo]: ma nel cielo anche tu godrai!

Così dunque il poemetto in cui, per dirla con parole dello Schroeder (*Mysterium und Minus*, p. 274), « il poeta... ha saputo conservare in tutto la misura, come un autentico artista, ed ha elaborato compiutamente i motivi umanamente commoventi, belli e toccanti della saga ». Di questa saga rileveremo ora alcuni tratti caratteristici.

Anzitutto l'assunto fondamentale, di un uomo, addirittura un re fondatore di una celebre dinastia, del quale una ninfa divina si innamora venendo a vivere nella casa paterna di lui, ma mettendo due patti: che egli non le si accosti quando ella non lo desidera, e non si faccia vedere nudo da lei. Trasgredito questo patto per un'astuzia dei Gandharva, semidei della categoria cui anche Urvaçī appartiene, ella scompare lasciandolo nel dolore. Riincontratisi i due quando la donna si manifesta a lui sulla sponda di un lago lasciando l'aspetto di uccello acquatico, dopo un drammatico colloquio Urvaçī infine commossa gli promette una riunione che avrà luogo grazie all'assunzione di lui nel mondo sovrumano cui ella appartiene. Inoltre vi è il motivo della gravidanza e della nascita di un figlio destinato a perpetuare la dinastia, il quale è stato allevato da Urvaçī stessa e dalle altre Apsaras lungi dal padre, ma verrà reso a lui quando ne sarà il tempo. E poi la natura « acquatica » di Urvaçī, che può assumere l'aspetto di giovane donna o di uccello; un motivo, quello delle fanciulle-cigno, ben diffuso in buona parte del mondo (cfr. N. M. Penzer, *The Ocean of Story*, VIII, 1927, pp. 213-234), ma ritornante specie nel mondo germanico, p. es. nella *Volundarkviða*, ove tre di esse passano sette anni con Volund e i suoi compagni Slagfið ed Egil ma all'improvviso spariscono abbandonandoli. In particolare per questi esseri dal mutevole aspetto vorrei ricordare quelle *merewip*, *wisiu wip* della *Nibelungen Not* (1533 ss.) che si bagnano nel Danubio lasciando sulle rive il vestito, il *wunderlich gewant*, in origine un « Schwanenhemd », che Hagen sequestra e restituisce solo quando esse gli promettono di dirgli come attraversare il fiume: il verso *sie swebeten sam die vogele vor im ûf der fluot* potrebbe adoperarsi assai propriamente per descrivere le Apsaras nelle quali si imbatte l'errante Purūravas.

Su altri punti verremo a parlare nel corso del confronto che mi accingo a istituire, credo per primo⁷, con la saga greca di Peleo e Teti. Non è certo molto risolutivo il fatto che questa conosca Peleo, l'*heros eponymos* del monte Pelio e della omonima città della Ftiotide, re dei Mirmidoni e figlio di Eaco, come sposo mortale di Tetide, una ninfa marina figlia del dio marino Nereo, che poi lo abbandona dopo avergli partorito Achille. Ma vi sono delle corrispondenze particolari fra la saga indiana e quella greca, le quali a mio parere dimostrano *ad abundantiam* la loro originaria interdipendenza.

Molto rilievo ha in tutto ciò la figura delle due eroine. Non solo esse sono di natura, diciamo così, acquatica, Urvaçī come Apsaras e come capace di tramutarsi in uccello acquatico, Tetide come figlia di Nereo, nel cui palazzo marino ella dimora dopo l'episodio della unione con Peleo⁸; ma la loro apparizione fra gli uomini per unirsi con un mortale viene ogni volta attribuita alla volontà di due dèi, in quanto di Urvaçī leggiamo nel *Viṣṇupurāṇa* (4.6.20) che doveva abitare nel mondo umano in séguito a una maledizione di Mitra e Varuṇa e pertanto si accorse di Purūravas come veritiero e bellissimo e se ne innamorò⁹; e Tetide è stata destinata a un matrimonio umano da Zeus e da Poseidone, sia perché sapevano che ella avrebbe partorito un figlio più forte del padre, sia anche, nel caso di Zeus, per aver ella respinto le profferte d'amore di lui che aveva perciò giurato un *πελώριον ὄρκος, μήποτε σ' ἀθανάτοιο θεοῦ καλέεσθαι ἔκκοιτιν.* (Apollonio Rodio IV 786; parla Era). Nel che va sottolineato il fatto che Varuṇa è dio delle acque come Poseidone.

Ma l'unione con Peleo non si è compiuta senza contrasti: già nell'Iliade (XVIII 432 ss.) ella narra che Zeus ἐκ μὲν μ' ἀλλάων ἑλιάων δάμασσεν Ἀϊακίδῃ Πηλῆϊ, καὶ ἔτλην ἀνέρος εὐνήν πολλαὰ μάλ' οὐκ ἐθελουσα cercando di sottrarsi ai suoi amplessi coll'assumere vari aspetti, *virūpā* quindi come Urvaçī dice di sé (« cambiato aspetto », strofe 16), p. es. l'aspetto di seppia¹⁰, ciò in corrispondenza all'umore dell'eroina indiana che nei suoi patti ha messo il non dovere Purūravas accostarsi a lei se ella non vuole.

Il passo più efficace per il confronto è quello di Apollonio Rodio, dove Tetide per ordine di Era si reca dagli Argonauti stazionanti presso Scilla e Cariddi, e in particolare da Peleo per indurlo alla partenza. Qui ella

7. Un cenno fuggevole già nel mio articolo *L'unità culturale indomediterranea*, ora in *Lingue e Culture*, p. 67.

8. Così in Euripide, *Andr.* 1220 s. ella dice a Peleo che piange la morte di Neotolemo: Πηλεῦ, χάριν τῶν σὸν πάρος νυμφευμάτων ἦκω Θέτις, λιποῦσα Νηρέως δόμους.

9. *Purūravas...* *yam satyavādinam atirūravantiṅ* « *mitravarunacāpān mānuṣe loke mayā vastavyam* » *iti kṛtamatir Urvaçī dadarça.*

10. Cfr. lo scolio ad Euripide, *Andr.* 1255: Σηπιάς τόπος περὶ τὸ σπήλαιον περὶ τὸ Πήλιον, ὅπου τὴν Θέτιν ἤρπασεν ὁ Πηλεὺς εἰς σηπίαν μεταβληθεῖσαν, τὸ νῦν καλούμενον Σηπίον.

IV 850 ἄσπον ὀρεξαμένη χερὸς Ἴακρης
 Αἰακίδεω Πηλῆος · ὃ γάρ ῥά οἱ ἦεν ἀκοίτης,
 οὐδέ τις εἰσιδέειν δύνατ' ἔμπεδον · ἀλλ' ἄρα τῶγε
 οἶψ' ἐν ὀφθαλμοῖσιν εἰσατο φώνησέν τε
 promettendo salvezza da parte delle Nereidi; ma, soggiunge,
 σὺ μὴ τῶν ἔμῶν ἰδέειξ δέμας, εὖτ' ἂν ἴδῃαι
 ἀντομένην σὺν τῆσι νόω δ' ἔχε, μὴ με χολώσῃς
 πλεῖον ἔτ' ἢ τὸ πάροιθεν ἀπηλεγέως ἐχόλωσας.

Dunque, vi è stato per lei, come per Urvaçī, un motivo che ha suscitato la sua ira e l'ha indotta ad abbandonare l'amante. E questo motivo viene narrato per esteso da Apollonio, dopo aver detto del dolore profondo (ἄχος αἰνόν) che aveva colpito Peleo il quale non l'aveva più vista da quando essa abbandonò il suo letto:

865 ἐξότε πρώτῃ ἔλιπεν θάλαμόν τε καὶ εὐνήν
 χωσαμένη Ἀχιλῆος ἀγαυοῦ νηπιάρχοντος.

Egli narra dunque come Tetide bruciasse sul fuoco le carni del bambino per poi di giorno ungere d'ambrosia il tenero corpo in modo che divenisse immortale, sì da tener lungi da lui la triste vecchiaia:

873 αὐτὰρ ὃ γ' [Peleo] ἐξ εὐνῆς ἀναπάλμενος εἰσενόησεν
 παῖδα φίλον σπαιρόντα διὰ φλογός, ἦκε δ' αὐτῆν

875 σμερδαλέην ἐσιδών, μέγα νήπιος · ἦ δ' αἰούσα
 τὸν μὲν ἄρ' ἀρπάγδην χαμάδις βάλε κεκληγῶτα,
 αὐτῆ δὲ πνοιῇ ἱκέλη δέμας, ἦνύτ' ὄνειρος,
 βῆ ῥ' ἔμην ἐκ μεγάροιο θοῶς, καὶ ἐσήλατο πόντον
 χωσαμένη μετὰ δ' οὔτι παλίσσυτος ἕκετ' ὀπίσσω.

Si confronti la notte in cui Urvaçī abbandona Purūravas: anche questi salta giù dal letto, il grido del bambino sembra riecheggiare il belato degli agnelli rapiti, e il modo con cui Tetide scompare è analogo a quello tenuto da Urvaçī (nella strofe 17) allontanandosi da Purūravas alla fine del colloquio. Infine, la promessa che Urvaçī accenna al termine del *saṃvāda*, e che trova svolgimento nello *Çatapatha Brāhmaṇa*, che cioè Purūravas divenuto Gandharva salirà al cielo e ivi si riunirà con lei, lo ritroviamo alla fine dell'*Andromaca* di Euripide, ove Tetide si rivolge *ex machina* a Peleo afflitto per la morte di Neoptolemo:

1254 Σὲ δ' ὡς ἀνρείδης τῆς ἔμῃς εὐνῆς χάριν,
 θεὰ γεγῶσα, καὶ θεοῦ πατρὸς τέκος,
 κακῶν ἀπαλλάξασα τῶν βροτησίων
 ἀθάνατον, ἀφθιτόν τε ποιήσω θεόν,
 κάπειτα Νηρέως ἐν δόμοις [gli *hiranyavimitāni* di Ç. B.,
 XI.5,11] ἐμοῦ μέτα
 τὸ λλοῖπὸν ἤδη θεὸς ξυνοικήσεις θεᾶ
 ἐνθεν κομίζων ξηρόν ἐκ πόντου πόδα

1260 τὸν φίλτατόν σοι παῖδ' ἔμοί τ' Ἀχιλλέα
 ὕψει δόμους ναίοντα νησιωτικούς
 Λευκὴν ἱκατ' ἀκτὴν ἐντὸς Εὐξείνου πόρου,
 accenno questo all'apoteosi di Achille nell'Isola Leuke¹¹.

Un'ultima analogia fra la saga indiana e quella greca credo di poter segnare, e cioè il fatto che il figlio di Purūravas viene circondato dalle donne (strofe 7) — evidentemente le Apsaras — che lo crescono, mentre Achille, sia pure in età più matura, a nove anni, viene accolto tra le figlie di Licomede in Sciro, ove dimora in veste muliebre, a quanto dice Apollodoro (*Byblioth.* III 174) per tenerlo lontano dagli usi guerreschi, il che può essere una scusa inventata dai mitografi.

Mi pare che si possa concludere per l'esistenza di una saga o mito, che ha assunto, anche nell'interno delle singole tradizioni, aspetti diversi ma si fonda su una sostanziale unità e i cui particolari riaffiorano, a volte in modo impressionante, nelle due diverse rielaborazioni cui è stata sottoposta. E forse la connessione trova definitiva conferma nel confronto del nome dei due eroi, *Purūravas* e Πηλεός. Non provo alcun gusto nel costruire formule fonetiche « indeuropee » come se rappresentassero una realtà; le nostre formule sono una specie di riduzione a denominatore comune di una serie di fatti che riteniamo connessi fra loro, e se p. es. io scrivo *k'*, non intendo con ciò darmi l'aria di conoscere un suono o fonema « indeuropeo », ma soltanto usare un comodo simbolo indicante la corresponsione di *ç* sanscrito, *κ* greco, *c* latino e così via in parole risalenti a una base comune. E perciò se dico che *Purūravas* (tema in *-as-*) e Πηλεός possono riunirsi sotto una formula **P̥l̥leu-os-* intendo solo accennare al fatto che un *ūr*, in qualche modo ampliato in *ūru*, un po' come il Wackernagel (*Kleine Schriften*, p. 1311) vedeva in *pūruša-* « vir » lo sviluppo di un cosiddetto *ʀ* sonante lungo, può corrispondere a un greco *λᾱ*, ionico *λη*, costituendosi un Πληλεός dissimilato in Πηλεός forse anche per l'influsso del Πήλιον di cui Peleo è stato fatto eroe eponimo; l'η ionico è ascrivibile al fatto che l'eroe è stato dapprima reso noto dai poemi omerici. Naturalmente, come di solito, i nomi propri sono andati soggetti a paretimologie e trasformazioni più di quanto possa accadere con nomi comuni¹²; a ogni modo, una relazione fra un **P̥l̥leu-* (tema in *-eús!*) e **P̥l̥leuos-* mi pare superiore ad ogni ragionevole dubbio. Lascio a chi vuole di vedere se qualche rapporto possa esistere fra il nome *Idā* della madre di Purūravas e Ἐνδής di quella di Peleo.

In questo modo ci troviamo ad aver identificato un mito presente presso i Greci e presso gli Indiani, analogamente a quello di Elena-

11. Su cui cfr. il mio *Von fabelhaften Glücksländern*, in « *Studia Indologica* », Festschr. Kirfel, p. 243 ss., riprodotto in *Lingue e Culture*, p. 143 ss., specialim. 146 ss.

12. Cfr. *L'Etimologia*², 1967, p. 108 s.

Saranyū, la sposa che scompare lasciando al suo posto un fantasma presso il marito o il rapitore, il tema dunque dell'*Elena* di Euripide. Su di esso ho trattato ampiamente in un articolo: *Elena e l'εἴδωλον*¹³, in cui terminavo collocando il mito stesso « in periodo indeuropeo o almeno — diciamo così — indoellenico ». Ora, buttando a mare l'indeuropeo, direi che i due miti — come del resto alcune delle *Indisch-griechische Beziehungen aus dem Mahābhārata* da me altra volta studiate¹⁴ — risalgano a un tempo in cui strette relazioni avevano luogo fra le tribù protagoniste di invasioni che dal Caucaso hanno, certo in più riprese, recato nella Mesopotamia e di qui verso Occidente, nell'Asia Minore e infine nelle isole dell'Egeo e nella Grecia continentale, gli elementi etnici e linguistici « indeuropei » i quali si sono sovrapposti politicamente alle popolazioni locali venendone in più modi « contaminati » per dare origine alle diverse nazioni indeuropeide che troviamo in quelle regioni: quindi « Arii » mesopotamici, Ittiti, Luvii, e altri popoli cosiddetti anatolici, Achei (Ahhiyawa) e Ioni: ciò non senza apporti di altri Indoeuropei sorti da analoghe sovrapposizioni di invasori alle popolazioni dell'Europa centromeridionale, i quali da Nord-Ovest sono penetrati nella penisola balcanica e, attraverso gli Stretti, nell'Asia Minore lasciando traccia di sé in quelle lingue, p. es. nell'ittito¹⁵ e soprattutto nel greco, in cui tali tracce si manifestano nei dialetti cosiddetti eolici e soprattutto in quelli dorici, risultati dall'adozione del greco orientale di tipo acheo-ionico da parte di invasori settentrionali e specialmente illirici, caso paragonabile a quello dei Goti e Longobardi penetrati nell'impero romano dove hanno adottato i volgari locali introducendovi loro innovazioni d'ogni genere e contribuendo così al sorgere dei dialetti romanzi¹⁶. E naturalmente non è detto che tutti gli elementi, magari anche i principali, della saga siano indeuropei, cioè anteriori all'arrivo delle tribù invaditrici nelle regioni in cui esse si sono sovrapposte alle popolazioni precedenti: come ogni lingua e ogni cultura è in un determinato luogo e momento il risultato dell'assommarsi ed integrarsi tradizioni provenute da ogni dove, così anche la nostra saga può affondare le sue radici in quella che chiamai la cultura indomediterranea: un tratto di questa può essere il motivo

13. In « Rivista di filologia e d'istruzione classica » LVI, 1928, p. 476 ss., ristampato in *Lingue e Culture*, p. 323 ss.

14. « Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft » 103, 1953, pp. 126-139, ristampato in *Indogermanische Dichtersprache* herausg. von Rüd. Schmitt, Darmstadt 1968, p. 154 ss. Mi è gradito confrontare la posizione assunta da F. Crevatin nel suo studio *Il tesoro del cielo. Problemi di antichità indeuropee: II* (« Atti Ist. Ven. CXXXV, 1976-77, pp. 173-185), che confrontando miti greci e miti vedici relativi agli armenti del Sole ecc. conclude parlando di « irradiazione culturale "proto-indiana" ».

15. Cfr. p. es. R. GUSMANI, *Il lessico ittito*, Napoli 1968.

16. Su questi problemi v. il mio opuscolo *Indogermanisch und Europa*, München, W. Fink Verlag, 1974.

del patto a cui Urvaçī astringe Purūravas e che è causa della sua scomparsa: *mo smā tvā nagnaṃ darçam, eṣa vai na strīṇām upacāra iti* (*Çatapata-Brāhmaṇa* 3.3.1) « che io non ti vegga nudo, perché questo non è costume delle donne »: è nota la storia che Erodoto narra di Candaule, che per aver egli fatto vedere di nascosto a Gige la moglie nuda, questa lo fece uccidere da Gige stesso, al che il padre della storia soggiunge (I 10): *παρὰ γὰρ τοῖσι Λυδοῖσι σχεδὸν δὲ παρὰ τοῖσι ἄλλοισι βαρβάροισι καὶ ἄνδρα ὀφθῆναι γυμνὸν ἐς αἰσχύνην μεγάλην φέρει* e se Tucidide (I 7) informa che *τὸ πάλαι καὶ ἐν τῷ Ὀλυμπιακῷ ἀγῶνι διαζώματα ἔχοντες περὶ τὰ αἰδοῖα οἱ ἀθληταὶ ἡγωνίζοντο, καὶ οὐ πολλὰ ἔτη ἐπειδὴ πέπανται*, credo di poter vedere in questa notizia un uso greco orientale di origine indomediterranea eliminato in seguito grazie al sopraggiungere dei Dori, di origine settentrionale, i quali recavano usi che si ritrovano presso Celti e Germani, dove « *galt es für ehrenvoll, beim Spiel und vor allem im Krieg sich aller Kleidungsstücke zu erledigen* » (Schrader-Nehring II, p. 99 a). Con il che diamo un'ultima pennellata al quadro delle origini composite del mondo greco.