

AGATA PELLEGRINI

LA VICENDA DI RĀMA IN AMBITO BUDDHISTA.
IL *DASARATHAJĀTAKA*

Il *Dasarathajātaka*¹ si presenta come una sinossi del *Rāmāyaṇa*, e in particolare del Libro II dell'*epos*, di cui riproduce il contenuto in una forma semplificata e sintetizzata, ma anche mutata in taluni punti.

La vicenda, concisa e disadorna, addirittura – direi – piatta, è questa:

Dasaratha, re di Benares, ha tre figli, Rāmapaṇḍita, Lakkhaṇa e Sītā, dalla prima consorte e un quarto figlio Bharata dalla seconda regina alla quale, quando il figlio viene alla luce, il re concede un dono. La regina, che si è riservata di prendere il dono in altro momento, richiede successivamente il regno per suo figlio. Il re, adirato, rifiuta; poi però, temendo eventuali ritorsioni della malvagia sposa, consiglia ai due figli di recarsi nella foresta e di ritornare alla sua morte, dopo dodici anni, per prendere possesso del regno. Sītā va con loro, spontaneamente. Dopo nove anni, però, il sovrano, tormentato

1. In seguito, brevemente, *DJ*. Il *Jātaka* in questione compare come n. 461 nell'edizione di V. FAUSBÖLL, *The Jātaka together with its Commentary, Being Tales of the anterior Births of Gotama Buddha*, vol. IV, London, Luzac and Company, 1963; cfr., per la traduzione, la bella e nitida traduzione di M. D'ONZA CHIODO, *Vite anteriori del Buddha (Jātaka)*, Torino, Utet, 1992, pp. 402-406. Un particolare ringraziamento va a C. Della Casa che ha messo a mia disposizione molto materiale da lui raccolto, utile a questo studio, e a V. Agostini e al Cesmeo che mi hanno fornito taluni studi di difficile reperibilità.

dal dolore, muore e Bharata, nonostante la madre voglia eleggerlo re, va nella foresta per indurre Rāmapaṇḍita al ritorno. Appresa la notizia della morte del padre, che comunica anche ai fratelli, Rāmapaṇḍita rifiuta di tornare fino al compimento del dodicesimo anno, lasciando però che ritornino Sītā e Lakkhaṇa, e dà a Bharata i suoi sandali perché regnino per i tre anni restanti. Trascorsi i tre anni, Rāmapaṇḍita torna a Benares dove è consacrato al trono con Sītā e dove regna per sedicimila anni.

Nel racconto non interviene alcunché di mitico, nessun racconto edificante, non una digressione naturalistica o paesaggistica, di quelle che si è soliti incontrare nel *Rāmāyaṇa*: unica eccezione una digressione moraleggiante, un po' sconnessa, inserita in modo tutt'altro che fluido, sulla caducità delle cose terrene, soggette tutte al potere della morte. Nel *Jātaka*, inoltre, non compare alcun accenno alle vicende collegate con la storia di Rāma, ossia al rapimento di Sītā, all'alleanza con le Scimmie, al combattimento con Rāvaṇa, né alcuna allusione al carattere divino di Rāma. Inoltre, raffrontando le due versioni, non mancano altre minori differenze². Mi limiterò a quelle più notevoli³:

- Nel *Dasarathajātaka*, Dasaratha è re di Benares (o Vārāṇasī); ha sedicimila mogli, ma una sola regina consorte alla volta. Morta la prima moglie, la più anziana, che gli ha dato tre figli, Rāmapaṇḍita, Lakkhaṇa e Sītā, solo dopo tempo ne ha un'altra da cui nasce

2. La mia ricostruzione si basa, per il *Rāmāyaṇa*, sulla edizione del testo di G. GORRESIO (*Ramayana, Poema indiano di Valmici*, voll. I e II, Parigi, Stamperia Reale, 1843-1844; in particolare, il vol. I include i *sarga* I-X; il II i *sarga* XI-CXXXVII dell'*Ayodhyākāṇḍa*) alla quale si riferiscono passi e luoghi citati; saranno evidenziati i casi in cui si fa riferimento all'*ed. cr.* di P.L. VAIDYA (*The Ayodhyākāṇḍa, The second Book of the Vālmiki Rāmāyaṇa*, Critically edited by P.L. Vaidya, Baroda, Oriental Institute, 1962) o ad altre edizioni del testo.

3. Altre, meno importanti differenze, sono ricordate più avanti nelle note e, comunque, per l'intera questione, cfr. soprattutto A. GURUGE, *The Society of the Rāmāyaṇa*, New Delhi, Abhinav Publications, 1991, pp. 9-10; G.S. ALTEKAR, *Studies in Vālmiki's Rāmāyaṇa*, Poona, Bhandarkar Oriental Researches Institute, 1987, pp. 97-156, e, più in generale, P.V. KANE, *History of Dharmasāstra*, vol. I, pt. I, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1968, p. 391; J.L. BROCKINGTON, *Righteous Rāma. The Evolution of an epic*, Delhi, Oxford University Press, 1984, p. 260.

Bharata. Rāmapaṇḍita e Sītā, sono qui, dunque, fratello e sorella, e Rāmapaṇḍita è, inoltre, fratello di Lakkhaṇa, laddove nel *Rāmāyaṇa* Rāma e Lakṣmaṇa sono fratellastri, figli di madre diversa.

- Quando viene richiesto il dono ⁴, il sovrano rifiuta; solo dopo giorni, per salvare i figli da eventuali ritorsioni della loro matrigna ⁵, perché delle donne ingrato e traditrici non c'è da fidarsi ⁶, dà loro il consiglio di andare via e di ritornare dopo dodici anni, quando, secondo quanto gli hanno predetto gli astrologi, avverrà la sua morte, sicché essi possano prendere possesso del regno. Nel *Rāmāyaṇa*, il sovrano, sebbene supplichi e rimproveri Kaikeyī e spera addirittura che Rāma rifiuti di andare in esilio, non viene meno, pur non volendolo, alla promessa fatta.
- Nel *Dasarathajātaka*, il luogo dell'esilio di Rāmapaṇḍita è l'Hi-mālaya, non la foresta Daṇḍaka.
- Nel *Dasarathajātaka*, tormentato dal pensiero dei figli, Dasaratha muore nove anni dopo il loro esilio e la regina dà ordine di consacrare Bharata, ma i ministri si oppongono. Bharata allora va per far ritornare Rāmapaṇḍita. Nel *Rāmāyaṇa*, Daśaratha muore subito dopo la partenza di Rāma, e i ministri, dopo aver sostenuto la necessità di eleggere un sovrano, perché il regno senza un re va in rovina (IV, 69), richiamano Bharata per consacrarlo re.
- Nel *Dasarathajātaka*, quando Bharata fra le lacrime dà a Rāmapaṇḍita la notizia della morte del padre, questi rimane imperturbabile; tuttavia vedendo i fratelli e pensando al dolore che essi, privi della sua saggezza, potrebbero provare, li fa entrare nell'acqua

4. Nel *DJ.*, il dono è fatto dal re alla sposa per la nascita del figlio, diversamente dal *Rāmāyaṇa* dove il dono è espressione della riconoscenza del sovrano per le cure ricevute; inoltre, nel *DJ.*, la richiesta avviene quando il figlio ha sette anni e, diversamente dal *Rāmāyaṇa* (cfr. *Rām.* II, sarga 6-8), non vi è alcun intervento della gobba.

5. Nel *Rāmāyaṇa* (II,15) è Kaikeyī che istiga Rāma ad andare in esilio per render il sovrano veritiero, e ciò mostra che l'idea di *dharma* è fortemente sentita.

6. Il sovrano è egualmente acondiscendente e gentile, ma rifiuta recisamente la richiesta, nulla lo fa deviare né l'amore né il timore di venir meno alla promessa: il concetto di *dharma* è palesemente meno rigido.

dove essi infatti, appresa la notizia della morte del padre, sven-
gono più volte. Sostenuti dai ministri e portati in un luogo
asciutto, essi continuano a gemere, e a Bharata, che è rimasto stu-
pito del suo comportamento, Rāmapaṇḍita rammenta la transito-
rietà della vita e degli affetti, placando così tutti. Simili afferma-
zioni sulla vanità del dolore di fronte all'impermanenza degli
esseri, sono contenute nel *Rāmāyaṇa*, ma sono proferite dai mini-
stri per alleviare l'angoscia e la disperazione di Rāma alla notizia
della morte del padre e per sollecitarlo a cessare il pianto e a ren-
dere gli onori funebri a Daśaratha⁷.

- Nel *Dasarathajātaka*, Bharata prega Rāmapaṇḍita di salire al trono,
ma questi rifiuta per rispettare la volontà del padre che ha chiesto
loro di allontanarsi per dodici anni; manda tuttavia, con Bharata,
Sītā e Lakkhaṇa, e, per i tre anni che restano per concludere l'esilio,
regnano, insieme con i ministri, i sandali che egli stesso si sfilava e dà
a Bharata. Nel *Rāmāyaṇa*, Rāma non accetta il trono che, in ogni
caso, il padre ha dato a Bharata e rifiuta di tornare nonostante le
suppliche dei ministri, delle madri e di Bharata stesso che si
dichiara incapace di tenere quel regno che spetta a Rāma per diritto
e che si offre di sostituirlo nell'esilio. Alla fine, Rāma riesce a con-
vincere Bharata a ritornare ad Ayodhyā dopo avergli dato i sandali,
a lui donati dal saggio Śarabhaṅga, come simbolo della regalità, e
avergli chiesto di tenere il regno in deposito fino al suo ritorno.
Pertanto, mentre Rāma rimane in esilio con Lakṣmaṇa e Sītā,
Bharata si reca a Nandigrāma e regna con i sandali⁸.

Nonostante la diversità di molti dettagli, i due racconti differi-
scono in realtà solo apparentemente, perché molte delle divergenze

7. Cfr. *Rām*. II, *sarga* 80-81.

8. Diversamente dal *Rāmāyaṇa*, dove Sītā e Lakṣmaṇa restano con Rāma, qui
Lakkhaṇa e Sītā tornano indietro con Bharata. Sui pericoli ai quali li espone questo
ritorno, peraltro inspiegabile, se non altro per Lakkhaṇa, poiché il consiglio del padre
era rivolto a lui quanto a Rāma, cfr. ALTEKAR, *op. cit.*, p. 101. Inoltre, nel *Rāmāyaṇa*,
Rāma rifiuta di accettare il trono dato a Bharata e chiede a lui di regnare, cosicché
entrambi possano rispettare l'ordine paterno. Dopo lungo tergiversare, Bharata, alla
fine, acconsente dichiarando però di tenere l'amministrazione per Rāma.

sono spiegabili se si tiene conto che siamo di fronte, da un lato, a un *Jātaka*, ossia a uno scritto buddhista, nonostante per Kane «*there is nothing peculiarly Buddhist in it*»⁹, dall'altro al *Rāmāyaṇa*, un compendio del pensiero brāhmaṇico: non è impensabile, cioè, che molte delle differenze siano imputabili al fatto che i due testi rispondono a differenti ideologie.

Certamente si ricollegano, ad esempio, alla tradizione buddhista dettagli come la menzione di Benares in luogo di Ayodhyā, città, tra l'altro, ricorrente in molti *Jātaka*, o dell'Himālaya in luogo della foresta Daṇḍaka, zone ben note per l'attività buddhista. Anche il matrimonio fra fratelli sembra in accordo con temi convenzionali delle leggende buddhistiche: nel *Dīgha Nikāya* 3,1,15, ad esempio, si ricorda di un re, Okkāka (probabilmente=Ikṣvaku), che mandò in esilio il proprio figlio maggiore e questi, per non perdere la purezza della razza, «ebbe rapporti con le sue sorelle» dando origine al clan degli Śākya¹⁰.

Un altro tratto decisamente buddhista va individuato, a mio avviso, nella dura critica alle donne: nulla di simile vi è nel *Rāmāyaṇa* dove la critica di Daśaratha è soltanto nei confronti di Kaikeyī, rovina della stirpe¹¹.

Né stupisce, se si tiene conto di ciò, che, mentre nel *Rāmāyaṇa* i doni vengono effettivamente concessi, nel *Dasarathajātaka* i doni sono rifiutati e i due figli vanno in esilio solo per il desiderio di Dasaratha di proteggerli dalla perfidia della madre di Bharata: alla base delle differenze vi è il concetto brahmanico di *dharma*, forte e

9. P.V.KANE, *op. cit.*, p. 392; di contro, per A. GURUGE «*the Buddhist character of the Jātaka story is undeniable*» (*op. cit.*, p. 10).

10. Cfr. J.L. BROCKINGTON, *Righteous Rāma. The Evolution of an epic*, Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 260-261, che conclude: «*There are other Buddhist parallels for brother-sisters marriages*». Inoltre, sull'origine del clan degli Śākya e sulla versione che compare nel Mahāvastu, cfr. già prima anche E. J. THOMAS, *The life of Buddha, as Legend and History*, 1a ed. London, Routledge & Kegan Paul, 1927, rist. 1969, pp. 5-13. Di contro, v. G.S. ALTEKAR, *op. cit.*, pp. 98-104.

11. Cfr., ad esempio, *Rām*, II, *sarga* 10-12. In quest'ottica, inoltre, si spiegherebbe per A.D. PUSALKER («*The Rāmāyaṇa: its history and characters*», in *The Cultural Heritage of India*, vol. II, Calcutta, The Ramakrishna Mission, 1937, 2a ed. in 5 vols. 1962, repr. 1982, pp.14-32, in part. p. 20) l'assenza di ogni accenno all'uccisione di Rāvaṇa, certamente in contrasto con il principio, fortemente sentito in ambito buddhista, della non-uccisione.

sentito nel *Rāmāyaṇa*; nel *Dasarathajātaka*, ovviamente, non c'è nulla di analogo. In quest'ottica, può similmente spiegarsi come a un Rāma che è nel *Rāmāyaṇa* l'eroe dotato di tutte le virtù, guerriero invincibile, principe ideale, votato solo al bene del popolo, ma anche rispettoso del *dharmā*, tanto da andare in esilio abbandonando il regno per rendere il padre fedele alla parola data, si contrapponga nel *Dasarathajātaka* un *paṇḍita* sereno e imperturbabile di fronte alle vicende umane, preoccupato solo del benessere degli altri (in questo caso, i fratelli), secondo i tratti che sono propri del *bodhisattva*¹² e, quindi, dell' 'eroe' buddhista per eccellenza. Infine, pur non escludendo che la loro omissione possa dipendere da un intento di brevità, non desta stupore che nel *Dasarathajātaka* si trovino taciuti altri elementi chiaramente *brāhmaṇici*, come l'episodio dell'uccisione del figlio del brahmano o l'importanza del re per l'esistenza del regno.

Se, dunque, molte divergenze possono spiegarsi¹³, il raffronto delle due versioni del racconto rivela che esso, nei fatti salienti, mostra un'innegabile somiglianza. In entrambe le versioni, esso, infatti, si sviluppa secondo una sequenza di motivi che è la medesima, ossia:

- concessione del dono;
- richiesta da parte della regina di prenderlo in un altro momento;
- reazione del re nell'apprendere la richiesta;
- partenza di Sītā insieme con gli eroi esuli;
- desolato ritorno della folla allorché i tre vanno nella foresta;
- morte di Daśaratha;
- tentativo di consacrare Bharata;
- intenzione di Bharata di ricondurre Rāma;
- arrivo di Bharata dal fratello in compagnia di pochi ministri;
- digressione sulla caducità delle cose;
- episodio dei sandali.

12. Cfr. in proposito, anche G.S. ALTEKAR, *op. cit.*, p. 104.

13. Certo, sono innegabili talune incongruenze. Così, ad esempio, non si comprende come mai, Daśaratha, che nel *Rāmāyaṇa* muore per il dolore dopo sei giorni dalla partenza di Rāma, perché costretto, pur non volendolo, per mantenere la promessa, ad accordare i doni e a esiliare Rāma, nel *DJ.*, dove non concede affatto i doni, non ha mai mandato Rāmapaṇḍita in esilio, ma soltanto "consiglia" ai due figli di andare per timore di eventuali ritorsioni della loro matrigna, debba poi piangere e morire dopo nove anni.

La sostanziale identità del racconto ha indotto ben presto taluni studiosi a individuare nella versione contenuta nel *Dasarathajātaka* la forma più antica, il “nucleo” come lo definì Weber, che per primo avanzò quest’ipotesi, della leggenda di Rāma, suggerendo di conseguenza che l’episodio dell’esilio fosse inizialmente separato dall’episodio del rapimento¹⁴. La sua tesi, ma probabilmente ancor di più quella a questa collegata, che per il rapimento la fonte del *Rāmāyaṇa* fosse Omero, suscitò subito la reazione di numerosi studiosi¹⁵, dando avvio a una serie di ipotesi e di contrastanti opinioni che si sono protratte fino a tempi più recenti.

Se, sulla scia di Weber, D.Ch. Sen, convinto che nel *Rāmāyaṇa* confluissero materiali presi da tre fonti diverse, tentò di provare la priorità cronologica del *Dasarathajātaka*, in cui vide la fonte della leggenda di Rāma proprio per la crudezza della sua prosa¹⁶, già Jacobi, pur vedendo nel *Rāmāyaṇa* il risultato della fusione di fatti storici (l’intrigo di palazzo e l’esilio) e elementi mitici (il rapimento di Sītā e il combattimento con Rāvaṇa, appunto), più in particolare desunti dal

14. A. WEBER, *On the Ramayana*, transl. by D.C. Boyd, Bombay, Thaker, Vining & Co., 1873, p.10. Tuttavia, gli studi sul *Rāmāyaṇa* furono inaugurati da Lassen che nello sviluppo dell’*epos*, che, a suo avviso, costituiva una rappresentazione allegorica della conquista del Sud da parte degli Arī, individuò quattro stadi. A una versione originaria, nella quale la narrazione si limitava all’esilio di Rāma nell’Himālaya, accompagnato da Sītā e da Lakṣmaṇa, sarebbe seguita una revisione che mutava il luogo dell’esilio (la Godavari) e aggiungeva una descrizione della protezione offerta da Rāma agli eremiti dagli attacchi degli aborigeni. In una terza revisione sarebbe stato inserito il racconto del primo tentativo di sottomettere gli abitanti del Deccan e nell’ampliamento finale, in seguito alla conoscenza da parte degli Hindū dell’Isola di Ceylon, fu incorporata la spedizione di Rāma contro l’isola di Laṅkā. Cfr., in proposito, D. PUSALKER, *op. cit.*, pp. 17 sgg.

15. Per l’intera questione cfr., oltre al già ricordato lavoro di D. PUSALKER (*op. cit.*, pp. 16 sgg.), S.C. BANERJI, “The Great Epics” in *The Cultural Heritage of India*, vol. V, Calcutta, The Ramakrishna Mission, 1978, pp. 49-63, in partic. p. 50; B. KHAN, *The concept of Dharma in Valmiki Ramayana*, 2a ed. New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1983 (1^a 1965) p.14 e A. GURUGE, *op. cit.*, p. 9.

16. Sulle tre fonti (ossia il *DJ*., un ciclo di leggende dell’India del Sud intorno a Rāvaṇa e un gruppo di leggende, ampiamente diffuse in India, relative al culto delle Scimmie) individuate da D.C. Sen, cfr. S.C. BANERJI, *op. cit.*, p. 50 e B. KHAN, *op. cit.*, p. 14, e sulla sua convinzione dell’antichità del *DJ*. e in genere di quei *Jātaka* in cui Buddha compare come un maestro o un saggio, che descriverebbero la condizione di vita dell’India di un’epoca più antica del III o IV sec. a.C., cfr. A. GURUGE, *op. cit.*, p. 10.

*R̥gveda*¹⁷, sulla base di un verso, la *gāthā* 13, che conteneva un accenno ai diecimila anni di regno di Rāma, presente sia nel *Rāmāyaṇa* sia nel *Jātaka*, dove tuttavia a suo avviso, essendo posto all'interno della narrazione in prosa, «*er ist daher [...] als einer älteren Quelle entlehnt anzusehen*», rivide la teoria del Weber sostenendo che, poiché il verso compariva nel *Rāmāyaṇa*, «*ist dieses auch aller Wahrscheinlichkeit nach die Quelle, aus der der Erzähler des Jātaka den Stoff zu seiner frommen Legende geschöpft hat*»¹⁸. Più approfonditi studi del testo dei *Jātaka* da parte del Lüders¹⁹, e in particolare delle *gāthā* e delle parti di commento in prosa, portarono lo studioso, a concludere che la versione in prosa della storia di Rāma dei *Jātaka*, in realtà, presenta una forma della leggenda più recente e più confusa di quella del *Rāmāyaṇa*²⁰.

Di questa confusione era espressione, ad esempio, per il Lüders, il commento in prosa relativo alla *gāthā* 1, in cui Rāmapaṇḍita esorta i

17. H. JACOBI, *Das Rāmāyaṇa. Geschichte und Inhalt*, Bonn, Verlag von Friedrich Cohen, 1893, pp. 130 sgg. Sulla tesi di Jacobi, che individua in Sītā la personificazione della dea dell'agricoltura (*die personifizierte Agricultur*) del *R̥gveda* e in Indra, nei Marut e in Vṛtra i precedenti ṛgvedici, rispettivamente, di Rāma, di Hanūmat e di Rāvaṇa, e che fu condivisa da studiosi indiani quali Romesh C. Dutt (*A History of Civilization in Ancient India*, Calcutta, 1893, p. 211) e S.K. Belvalkar (*Uttararāmacarita*, H.O.S. vol. 21, p. 59), cfr. B. KHAN, *op. cit.*, p. 14 e D. PUSALKER, *op. cit.*, pp. 16 sgg. Ma, del resto, già prima (1872) lo stesso Weber, come sottolinea A. GURUGE (*op. cit.*, p. 9), faceva risalire alla mitologia vedica l'origine della storia di Rāma e di Sītā. Sull'ipotesi, accolta da altri studiosi (cfr. S.C. BANERJI, *op. cit.*, p. 50) e criticata come una "*fantastic exposition*" da M. WINTERNITZ (*A History of Indian Literature*, Ind. ed., vol. I, New Delhi, Motilal Banarsidass, 1981, p. 516), cfr. anche D. PUSALKER, *op. cit.*, pp. 17-18.

18. H. JACOBI, *op. cit.*, p. 88. Il verso, già notato dal Weber, che in *Rām.* VI, 128, 104 (nella versione meridionale) suona *daśa varṣasahasrāṇi daśa varṣasātāni ca / bhrātr̥bhiḥ sahitaḥ śrīmān Rāmo rājyam akārayat* // compare non dissimile in *DJ.*: *dasa vassasahassāni saṭṭhiṃ vassasātāni ca / kambuḡivo mahābāhū Rāmo rajjam akārayi*. Cfr., infine, anche D.C. SIRCAR ("The Rāmāyaṇa and the Daśaratha Jātaka", *JOIB*, 26, 1976-77, p. 52) per il quale «*the Jātaka must have borrowed the passage from the epic*».

19. H. LÜDERS, "Die Sage von R̥ṣyaśrīṅga", *NG* 1897, pp. 87-135 (= *Philologia Indica*, 1940, pp. 35-40).

20. Per quest'opinione, che era stata pure del Keith (*JRAS*, 1915, p. 323) che rifiutò l'idea che il *Rāmāyaṇa* costituisca una rielaborazione del *DJ.*, e che fu condivisa da N.B. Utkigār (1924) che ritiene che i *Jātaka* non possono essere più antichi del *Rāmāyaṇa*, cfr. A. GURUGE, *op. cit.*, p. 11.

fratelli a entrare nell'acqua²¹, che allude, nella versione del *Rāmāyaṇa* (Gorr. II,111-112=II,102-105), all'*udakakarman* (o *jalakriyā*), ossia all'offerta d'acqua ai defunti. Nel *Jātaka*, l'inverosimile immersione nell'acqua fatta fare da Rāmapaṇḍita a Lakkhaṇa e a Sītā, con i loro ripetuti svenimenti e gli spruzzi d'acqua sulle loro teste per portarli di nuovo allo stato di coscienza, mostrava che il rito *jalakriyā*, era stato misconosciuto e sostituito²².

Trascurando il fatto che tale sostituzione, a mio avviso, potrebbe essere tutt'altro che involontaria, ma ben mirata a contrapporre alle figure di Lakkhaṇa, di Sītā e di Bharata, comuni mortali e perciò afflitti intensamente, quella di Rāmapaṇḍita che rimane imperturbato alla terribile notizia della morte del padre²³, ossia, in altre parole, che il commentatore trovando il passo, anziché eliminarlo, lo sfruttò a suo uso e consumo, le considerazioni cui erano giunti il Lüders e gli altri studiosi furono alla base delle conclusioni, ad esempio, di C.V. Vaidya che pensò che la leggenda fosse stata adattata e distorta dai buddhisti²⁴, e, soprattutto, di N.B. Utkigar che, sottolineando la differenza tra le *gāthā* e le parti di commento in prosa, concluse che i *Jātaka* non potevano essere più antichi del *Rāmāyaṇa*, e, ribaltando decisamente la teoria weberiana, che le *gāthā* derivavano verosimilmente dal *Rāmāyaṇa*²⁵.

Di fatto, sebbene le *gāthā* siano più antiche (probabilmente del IV-III sec. a.C.) dei passi di commento in prosa, che talvolta rivelano un rapporto minimo o nullo con le *gāthā* che pretendono di commen-

21. Cfr. *DJ.*, *gāthā* 1a: *etha Lakkhaṇa Sītā ca ubho otarathodakam ti* «Lakkhaṇa e Sītā scendete tutti e due in quello stagno» e 1b: *evāyaṃ bharato aha rājā Dasaratha mato ti* «Così dice Bharata: il re Dasaratha è morto!»

22. Per il passo rinvio a V. FAUSBÖLL, *op. cit.*, p. 126; per la traduzione, cfr. M. D'ONZA CHIODO, *op. cit.*, p. 404. Si vedano anche J.L. BROCKINGTON, *op. cit.*, pp. 260 sgg. e, più in generale sulle *gāthā*, D.C. SIRCAR, *art. cit.*, pp. 50-55.

23. Vedi, in proposito, nota 12.

24. Secondo quanto riferisce A. GURUGE (*op. cit.*, pp. 10-11), per C.V. VAIDYA (*The Riddle of the Rāmāyaṇa*, Bombay 1906, p. 69) «*the Buddhistic legend has only adopted and in so adopting distorted a story which already existed among the orthodox Aryans of India*».

25. Per le conclusioni di N.B. UTGIGAR (in *JRAS*, *Centenary Supplement*, 1924, pp. 203-211 e in *JBBRAS*, *New Series*, vol. 4, pp.115-134) e sulla cronologia interna dei *Jātaka*, e la differenza tra *gāthā* e commentario in prosa, cfr. P.V. KANE, *op. cit.*, p. 391.

tare, fu chiaro che questi, e quindi il *DJ*, nella sua forma attuale, sono una traduzione *pāli* del V sec. d.C. di un originale sinhalese, ossia di un periodo posteriore all'epica²⁶. Ciò, di conseguenza, escludeva che il *Dasarathajātaka* potesse essere fonte del *Rāmāyaṇa*.

Così, mentre si è definitivamente affermata la convinzione che il *Dasarathajātaka* è una «*travesty of the Rāma story*»²⁷, un'«*illconceived and inapt imitation*» della storia del *Rāmāyaṇa*, lì «*genuine and natural*», riadattata «*to show that Buddha was Rāma in one of his former births*»²⁸, una «*garbled story*» – come l'ha definita recentemente (1985) il Gombrich – «*che non può seriamente essere considerata la prima versione della storia del Rāmāyaṇa*»²⁹, parallelamente si è cercato di capire, data l'antichità delle *gāthā* rispetto al vero e proprio *epos*, se il *Dasarathajātaka* derivasse effettivamente dal *Rāmāyaṇa*³⁰ o quale fosse invece la sua fonte³¹.

Già il Winternitz pensò che alla base del *Dasarathajātaka* vi fosse un'antica ballata di Rāma che «*could have continued to exist by the side of the new artistic forms of the epic that had been developed from it*»³². Ogni derivazione diretta escludeva anche E.J. Thomas per il quale «*The*

26. Cfr. E.J. THOMAS, *op. cit.*, p. 11; M. WINTERNITZ, *op. cit.*, I, p. 487 e nota 1; P.V. KANE, *op. cit.*, p. 392 e D.C. SIRCAR, *art.cit.*, p. 50. Tuttavia, su queste conclusioni esprime molte riserve A. GURUGE che avverte «*The antiquity of the Jātakas, as stories, orally handed down cannot be disputed*» (*op. cit.*, pp. 11).

27. P.V. KANE, *op. cit.*, p. 392.

28. G.S. ALTEKAR, *op. cit.*, pp. 101-102.

29. R. GOMBRICH, «*The Vessantara Jātaka, the Rāmāyaṇa and the Dasaratha Jātaka*», JAOS 105, 1985, pp. 427-437. Per Gombrich, il *DJ*, ha incorporato in modo maldestro motivi dal *Vessantara Jātaka* che, a sua volta, contiene alcuni elementi tratti dall'*Ayodhyākāṇḍa*, sebbene la relazione con questo non sia chiara. In proposito, cfr. J.L. BROCKINGTON, *The Sanskrit Epics*, Leiden, Brill, 1998, pp. 377-378.

30. Per A. GURUGE, d'altra parte, le numerose differenze impediscono di pensare che il *DJ*, abbia copiato dal *Rāmāyaṇa* e «*there is just no cogent reason why it should be so different from it, and also so crude both in theme and presentation*» (*op. cit.*, p. 11).

31. Ipotesi che implicava ripristinare l'unità interna originaria del *Rāmāyaṇa*, contro le teorie di Weber e di Jacobi, e vedere l'intera vicenda di Rāma come storica e unitaria. Su questa tesi, sostenuta da Bulcke con un'attenta analisi delle recensioni, cfr. D. PUSALKER, *op. cit.*, pp. 16 sgg. e, soprattutto, J.L. BROCKINGTON, *The Sanskrit* *cit.*, pp. 378-379.

32. M. WINTERNITZ, *op. cit.*, I, p. 487; e cfr. S.C. BANERJI, *op. cit.*, p. 50. La tesi del Winternitz, in ultima analisi, si ricollegava all'ipotesi del Lüders, (*art. cit.*, pp. 35-40) che potesse essere esistita una terza fonte, popolare, da cui avrebbero attinto sia i *Jātaka* sia il *Rāmāyaṇa*.

legend itself probably existed before the epic, and would still continue to exist in a popular form, independent of the additions or inventions introduced by Vālmīki»³³; non diversamente, per Bulcke, si trattava di «un'opera tarda, sorta secoli dopo il *Rāmāyaṇa* e basata su una tradizione orale di Ceylon»³⁴, e, più recentemente, per Brockington «il *Dasarathajātaka* dà una versione della storia di Rāma che appare più moderna di quella del *Rāmāyaṇa*, ma che può risalire a una fonte indipendente»³⁵.

Questo è attualmente lo stato dei fatti. Viene da chiedersi, a questo punto se può dirsi qualcosa di più su questa versione della leggenda che, verosimilmente, è alla base del *Dasarathajātaka*³⁶.

La convinzione di Winternitz che la fonte del *Dasarathajātaka* non fosse il vero e proprio *Rāmāyaṇa* si basava sul fatto che delle undici *gāthā*, in esso contenute, una sola trovava corrispondenza nel *Rāmāyaṇa*³⁷. In verità, riguardo a questo verso lo studioso non dà alcuna precisazione, ma, visto che egli ricorda, che Rāmapaṇḍita lo enuncia subito dopo l'episodio dell'offerta d'acqua, per sottolineare l'inutilità del pianto, perché la morte sovrasta tutti i mortali, io credo che egli voglia alludere alla *gā*. 5:

“Come per i frutti maturi c'è sempre la paura della caduta,
così per le creature mortali c'è sempre la paura della morte”³⁸,

33. E.J. THOMAS, *op. cit.*, p. 11; non c'è dubbio, per lo studioso, che l'epica è più antica del *DJ.*, «but there is no need to suppose direct derivation in either direction [...]».

34. Per l'opinione del Bulcke, cfr. D. PUSALKER, *op. cit.*, pp. 16 sgg. e J.L. BROCKINGTON, *The Sanskrit cit.*, pp. 378-379. Non diversamente, anche P.V. KANE (*op. cit.*, p. 392) «It is unreasonable to suppose that the germs of most of the *Jātaka* stories were derived from the folklore of India existing in those times».

35. Cfr. già J.L. BROCKINGTON, *Righteous cit.*, p. 260.

36. Sull'esistenza di una fonte comune da cui sarebbero derivati sia il *Jātaka* buddhista sia il *Rāmāyaṇa*, cfr. A. GURUGE, *op. cit.*, p. 11 che ricorda la tesi di J. Przyluski che individuava tale fonte nel *Mahāvastu*. Su quest'idea cfr. tuttavia E.J. THOMAS, per il quale «Both the Buddhist account of the origin of things and the genealogy and legends of the Sakyas show the influence of Hindu, especially puranic, tradition» (*op. cit.*, p.12).

37. M. WINTERNITZ, *op. cit.*, vol. I, p. 487.

38. Cfr. V. FAUSBÖLL, *op. cit.*, p. 127: *phalānam iva pakkānaṃ niccaṃ papatanā / bhayaṃ evaṃ jātānaṃ maccānaṃ niccaṃ maraṇato bhayaṃ //*. Il verso è citato anche da P.V. KANE (*op. cit.*, p. 393).

che, in verità, corrisponde puntualmente a *Rām.* II,114,4 (=II,98,17, *ed. cr.*, e II,105,17 *ed. Bombay*):

“Solo perché sono maturi, non per altro, i frutti temono la caduta, così gli uomini, perché sono nati non per altro, temono la morte”³⁹.

Uno soltanto dunque è il verso in comune. Tuttavia, Winternitz non negava l’esistenza di una notevole somiglianza tra *Rām.* II, 102-105 (*ed. Bombay*) in genere e l’episodio già ricordato dell’offerta d’acqua ai defunti (la *jalakriyā* o l’*udakakarman*)⁴⁰, dove tra l’altro la *gā.* 1 (in particolare la seconda parte) che recita: “Così dice Bharata: il re Dasaratha è morto”⁴¹, sembra riecheggiare *Rām.* II,111,19 “Bharata mi ha annunciato questa sventura: il sovrano è andato in cielo”⁴²; un passo che – noto solo di sfuggita –, data la menzione di un rito così importante come l’offerta d’acqua ai defunti, conferma che la versione alla quale l’autore del *Dasarathajātaka* si ispirava, era, per quanto popolare, una versione brāhmaṇica.

In verità, però, anche le *gā.* 7-8 appaiono come una rielaborazione di *Rām.* II, 85,18 (*ed. Gorresio*). Se la *gā.* 7,

«Se lo sciocco lamentandosi traesse qualche beneficio, l’intelligente si tormenterebbe allo stesso modo»

e la *gā.* 8:

«Col suo stesso tormentarsi uno diventa emaciato e pallido, ma non per questo, chi è andato all’altro mondo, torna in questa vita; non servono i lamenti»⁴³,

39. *Yathā phalānāṃ pakvānā nānyatra patanādbhayaṃ /Evaṃ narāṇāṃ jātānāṃ nānyatra maraṇād bhayaṃ //*

40. M. WINTERNITZ, *op. cit.*, I, p. 487 nota 2 (e nota 3, per altri passi rilevati dal Lüders); sul verso in questione, ritenuto già da Holtzmann *common possession of Indian poets*, cfr. anche p. 465, nota 1.

41. *Evāyaṃ bharato āha rājā Dasaratho mato ti* (cfr. V. FAUSBÖLL, *op. cit.*, p. 126).

42. *Bharato duḥkham ācaṣṭe svargataṃ pṛthivīpatiṃ*

43. Vedi, per il testo di *gā.* 7: *paridevayamāno ce kañcid attham udabbahe / sammūlho hiṃsam attanāṃ kayira c’ enaṃ vicakkhaṇo//* e di *gā.* 8: *kiso vivaṇṇo bhavati hiṃsam attānam attano / natena petā pāḷenti, niratthā paridevanā //*, V. FAUSBÖLL, *op. cit.*, p. 126 e cfr., per la traduzione, M. D’ONZA CHIODO, *op. cit.*, p. 405.

così suonano, in *Rām.* II, 85,18, si legge:

«I saggi, infatti, non si affliggono neppure per la rovina di tutti i loro parenti! E certo, se a uno, solo perché si affligge e piange, un parente morto tornasse di nuovo in vita, noi tutti ci affliggeremmo» //⁴⁴:

per quanto comune possa essere il concetto che i versi esprimono (ossia: vano è lamentarsi, perché il morto non torna indietro), è difficile negare la loro somiglianza; inoltre, incuriosisce la posizione che esso ha nel testo del *Rāmāyaṇa*: viene, infatti, detto ancora una volta in occasione della morte di Daśaratha, anche se a Bharata afflitto. La coincidenza rende plausibile pensare che l'autore del *DJ.* possa averlo trovato nella sua versione della leggenda di Rāma, e che, trovandolo, lo abbia utilizzato perché ben concorreva a esprimere il concetto dell'inutilità del pianto che stava, con altri versi, delucidando.

Se quest'ipotesi non è inverosimile, allora tutto ciò si rivela molto interessante, perché il verso 18 del *sarga* 85 del *Rāmāyaṇa*, prima ricordato, anzi l'intero *sarga* 85, compare solo nella versione del Gorresio e nella versione di Lahore (II, 89), mentre è assente nelle altre versioni: ciò non può che implicare che la versione della leggenda nota all'autore del *Dasarathajātaka* dovesse essere molto vicina a quella che compare nel testo del Gorresio.

Si è premesso, nel fare la ricostruzione del racconto contenuto nel *Dasarathajātaka*, che esso coincide perfettamente con le vicende del Libro II della versione del Gorresio (tenuta presente, come è detto, nel raffronto), che a dire il vero, alla lettura, dà l'impressione di un insieme molto compatto. Esso inizia con l'intenzione di Daśaratha di consacrare al trono Rāma e termina con Bharata che, a Nandigrāma, tiene con i sandali il regno di Rāma che tornerà alla fine dell'esilio. In verità, alla fine del Libro II non c'è nulla che lasci presagire una continuazione: il racconto potrebbe essere in sé concluso, diversamente

44. *śocato rudatas; caiva yadi nāma mṛtaḥ punaḥ / saṃjīvet svajānaḥ kaścid anuśocema sarvaśaḥ //*. Cfr. anche v.19: *yadā tv avaśyaṃ yātavyaṃ sarvair dehibhir āgataiḥ / mṛtyukāle tadā śoke nāsti sāmāthyam aṅv apī* «Ma dal momento che tutte le creature, viventi, venute all'esistenza, devono inevitabilmente andarsene, al momento della morte non è neppure minimamente giustificato il dolore //».

dagli altri libri della stessa edizione e diversamente dalle altre edizioni, con eccezione di quella di Lahore che coincide, almeno per la parte finale del Libro II, con l'edizione di Gorresio. Diversamente da queste, infatti, nelle altre due edizioni il racconto si amplia con gli episodi dell'incontro con gli asceti e con Anasūyā, che precludono, quasi preparando il lettore, all'ingresso nella selva Daṇḍaka. In altre parole, le altre due versioni concludono con quegli episodi che nelle edizioni di Gorresio e di Lahore costituiscono i primi *sarga* del Libro III (1-5 e 1-3 rispettivamente). P.L. Vaidya, nel ricostruire l'*ed. critica*, pur evidenziando l'incongruità tra le edizioni, accoglie i quattro *sarga* (116-119) in più, probabilmente, come sembra dedursi dai suoi, "*this might be due*", "*at my opinion*", senza un serio motivo, se non quello di riequilibrare il numero dei *sarga*, avendone spostati alcuni iniziali, inserendoli nel *Bālakāṇḍa*⁴⁵.

Tutto ciò, allora, induce a pensare che potesse esserci stata una versione della leggenda di Rāma, che recava il contenuto del Libro II come un racconto unitario, in sé concluso, quale emerge dalle versioni del Gorresio e del *Dasarathajātaka*. Una tale considerazione implica però una domanda: la versione che è alla base del *Dasarathajātaka* era effettivamente una versione completa della saga o una versione limitata al contenuto del Libro II⁴⁶? Che cosa conoscevano i *Jātaka* dell'intera vicenda del *Rāmāyaṇa*?

Il *Dasarathajātaka* non è in effetti l'unico *Jātaka* che mostra di conoscere il *Rāmāyaṇa*. I *Jātaka* che si ispirano a episodi del *Rāmāyaṇa* o che contengono *gāthā* che mostrano che l'autore dovesse essere al corrente della versione brahmanica della storia di Rāma sono infatti, diversi. Il *Jayaddisa Jātaka* (n. 513), ad esempio, nella *gāthā* 17 contiene un'allusione all'esilio di Rāma nella selva Daṇḍaka (*daṇḍakā-rañṇagatassa... Rāmassa*)⁴⁷ e nel *Vessantara Jātaka* (n. 547, 541) si fa

45. Cfr. P.L. VAIDYA, *op. cit.*, Introduction, p. xx. Per lo studioso, infatti, «*the departure of Bharata to the Kekaya country is found towards the end of Bālakāṇḍa [...] at a position which is awkward enough*», sicché «*The topics of Rāma's visit to Atri's hermitage is, in my opinion, a part of Ayodhyā, as it is a prelude to his entry into the Dāṇḍakāraṇya*».

46. Vedi in proposito anche A. GURUGE per il quale la storia del *DJ*. «*in broad outlines tallies with the first part of the Rāmāyaṇa story, i.e. the banishment*» (*op. cit.*, p. 9).

47. Cfr., in proposito, G.S. ALTEKAR, *op. cit.*, pp. 97-156 e A. GURUGE, *op. cit.*, p. 10.

riferimento alla devozione di Sītā e alla sua supplica a Rāma perché la conduca nella foresta; inoltre, la scena della partenza di Vassantara ricorda quella della partenza di Rāma nel *Rāmāyaṇa*⁴⁸. Anche l'*Ananuciya Jātaka* (n. 328), un *Jātaka* che mira a evidenziare l'inutilità del pianto, ha una *gāthā*, la *gā*. 3 in cui si legge: «Non chi è fermo, non chi posa, non chi è in quiete né chi è in cammino, [la morte risparmia], mentre l'uomo sta sveglio, mentre dorme la vita se ne va»⁴⁹, che sembra sintetizzare i versi 6 e 8b di *Rām*. II, 114, ove si legge «La morte cammina insieme con l'uomo e, insieme, la morte si arresta: per quanto sia andato ad una distanza molto lontana, insieme [con lui]va la morte»... «Sia che tu sia fermo sia che tu vada, la tua vita comunque va in rovina»⁵⁰. Infine, anche più interessante è il *Samajātaka* (n. 540) il cui contenuto ripropone la storia del figlio dell'asceta ucciso inavvertitamente da Daśaratha, episodio che ricorre in *Rām*. II, 63⁵¹. Gli ultimi due passi – sono questi tutti i casi in cui, a quel che mi risulta, si trovano riferimenti al *Rāmāyaṇa* –, sono la *gāthā* 13 del *Dasarathajātaka* e una *gāthā* del *Sambulā Jātaka* (n. 519). La *gāthā* 13 del *Dasarathajātaka*, in cui si accenna ai diecimila anni di regno di Rāma, è quella individuata, come si è ricordato, da Jacobi, e che corrisponde a *Rām*. VI 128, 104, ma essa, inserita com'è nel commento in prosa, non è una *gāthā* antica, ed è possibile che essa, come si è detto, sia stata aggiunta posteriormente⁵². Un ultimo caso è costituito dal *Sambulā Jātaka* (n. 519) dove la *gāthā* 10, in cui un dèmone cerca di persuadere la fedele Sambulā ad abbandonare il marito malato, minacciandola altrimenti di divorarla, richiama alla mente la minaccia di Rāvaṇa a Sītā perché mangi, contenuta in *Rām*. V, 24,8b (= V,22,9 dell'ed. crit.).

48. Cfr. M. WINTERNITZ, *op. cit.*, I, pp. 488 e nota 2, e 535; vol. II, 123; G.S. ALTEKAR, *op. cit.*, pp. 97-156 e, infine, J.L. BROCKINGTON, *Righteous* cit., p. 260, nota 3.

49. *Na h' eva ṭhitam nāsīnam na sayānam na p'addhagum / yava pāti nimisati tatrāpi sarati-bhayo* (cfr. anche la traduzione di M. D'ONZA CHIODO, *op. cit.*, p. 323)

50. Cfr. *Rām*. II, 114, 6 (=II,98,21 ed.crit.): *sahaiva mṛtyur vrajati saha mṛtyuś ca tiṣṭhati / gatvā sudūram adhvānam saha mṛtyur nivartate //* e *Rām*. II,114, 8b (=II,98,20b ed. cr.): *āyus te kṣiyate yasya sthitasya caratas tathā /*.

51. Secondo H.OLDENBERG, "Jātakasudien", NGGW, 1918, pp.430-468 (= *Kleine Schriften*, Wiesbaden 1967, I, pp.1069 sgg.) la storia contenuta nel *Jātaka*, per lo stile semplice potrebbe essere l'originale.

52. Vedi, in proposito, anche M. WINTERNITZ, *op. cit.*, I, pp. 487 e note 1 e 3, e cfr. supra, nota 18.

Ora, è notevole che, eccetto quest'ultimo riferimento al *Rāmāyaṇa*, del quale in verità, non saprei dare altra spiegazione se non quella data da A. Guruge, per il quale si tratta di un tema che ricade negli "universali delle leggende popolari"⁵³, tutte le allusioni al *Rāmāyaṇa* che ricorrono nelle *gāthā* dei *Jātaka* fanno riferimento solo alla vicenda contenuta nel Libro II del *Rāmāyaṇa*, incluso il primo, perché nel corso dell'*Ayodhyākāṇḍa* vi sono almeno otto riferimenti alla foresta Daṇḍaka: in altre parole, le *gāthā* dei *Jātaka* conoscevano verosimilmente solo la versione più ridotta della leggenda di Rāma.

Trascurando che si ha notizia dell'esistenza di versioni sia persiane sia cinesi, limitate al contenuto del Libro II⁵⁴, tutto ciò lascerebbe pensare che potesse essere diffusa una versione della leggenda, probabilmente più semplice, che conosceva solo la vicenda degli intrighi di corte e dell'esilio di Rāma, ma nulla del rapimento di Sitā e della lotta con Rāvaṇa.

Se dunque il *Dasarathajātaka* non è una rielaborazione del *Rāmāyaṇa*, la versione sulla quale esso si basa potrebbe essere molto antica⁵⁵. Del resto lo stesso Brockington, nella sua ricostruzione della genesi del *Rāmāyaṇa*, ammette che possano essere state diffuse parallelamente o rimaste anche dopo la formazione del *Rāmāyaṇa* da parte di Vālmiki, altre sage di Rāma⁵⁶. Non è impensabile che una di queste possa essere la versione che è alla base del *Dasarathajātaka* che sarebbe, dunque, un rifacimento buddhista, talvolta anche maldestro, di essa.

53. Cfr. A. GURUGE, *op. cit.*, p. 10.

54. P. BANERJEE (*Rama in Indian Literature Art & Thought*, vol. I, Delhi, Sundeep Prakashan, 1986, p.12), infatti, dà notizia che Bisorāmin, un'importante e nota opera persiana, tradotta in versi dal pahlavi da Asad Gurgani, è una storia che somiglia al *Dasaratha Jātaka* per molti aspetti e non esclude che il *DJ*. e il Bisorāmin siano derivate da una fonte comune. Inoltre, M. WINTERNITZ (*Geschichte der Indischen Literatur*, Bd. III, Stuttgart, K.F. Koehler 1920, rist. 1960, p. 630) ricorda che Levi (Album Kern, p. 279) parla di un *avadāna* cinese che si ricollega, per l'argomento, al Libro II del *Rāmāyaṇa*.

55. Sull'antichità della tradizione orale alla base dei *Jātaka*, si veda A. GURUGE, *op. cit.*, p. 10 (e cfr. supra, nota 26).

56. Non diversamente, quindi, da quanto aveva pensato M. WINTERNITZ (cfr. supra, nota 32), per J. BROCKINGTON, il *DJ*. – e forse ciò vale anche per il materiale degli altri *Jātaka* – potrebbe essere una versione più recente del *Rāmāyaṇa* risalente a una fonte separata, a ballate che probabilmente circolavano prima della composizione del *Rāmāyaṇa*, su parte delle quali si basò lo stesso Vālmiki, e che continuarono a circolare anche dopo (*The Sanskrit cit.*, p. 377).

Tuttavia, la coincidenza del *Dasarathajātaka* con il Libro II della versione di Gorresio potrebbe sollecitare altri problemi, alcuni non risolvibili in questa sede, altri forse non risolvibili affatto. Viene da chiedersi, ad esempio, se questa versione limitata della saga, in sé completa e unitaria, ben compatta e conclusa, che è in ultima analisi il riflesso della vita e degli intrighi di corte che caratterizzarono l'India alla formazione dei primi regni, nei secoli VII-VI a.C., non possa essere uno dei tre elementi, quello, appunto, di Ayodhyā, che, ancora separato o da poco inglobato, sarebbe stato – nel primo stadio della ricostruzione di Brockington – amalgamato con gli altri due (o sul quale sarebbero stati inglobati e amalgamati gli altri due), a formare il “nocciolo” del *Rāmāyaṇa* epico⁵⁷. Chi può dire, allora, se questa, con i suoi riferimenti a vicende storiche, non possa essere la versione più antica della saga, il “nucleo” cui forse pensava il Weber, al di là del suo fraintendimento del *Dasarathajātaka*? Ma, certamente questa coincidenza su una cosa mi lascia dubitare molto poco: la divisione del testo del Gorresio è tutt'altro che ingiustificata e, al contrario, basata su una tradizione che potrebbe essere molto antica.

57. Sulla genesi del *Rāmāyaṇa* in cui sono individuabili varie fasi, nella prima delle quali un nocciolo iniziale vedeva amalgamati tre cicli di saghe, inizialmente separate, centrate, uno su Ayodhyā, uno sulla Kiṣkindhā e uno su Laṅkā, che, ampliate ad opera dei bardi di corte, sarebbero state successivamente unificate da Vālmiki, passando da una tradizione orale a una scritta, cfr. J. BROCKINGTON, *The Sanskrit* cit., pp. 377 sgg.

