

VERONICA ARIEL VALENTI

COSMOGENESI E *DYNAMIS* SINCRETICA
DELLA PAROLA VEDICA (RV X, 129)

1 RV X, 129

Nel mondo vedico cielo e terra nascono dalla divisione.

L'originaria fase sincretica è pre-verbale ed è ben rappresentata dalle prime due strofe di RV X, 129:

*nāsad āsīn nó sád āsīt tadānīm nāsīd rájo nó vyò mā
paró yát /
kīm āvarīvaḥ kúha kásya sármann ámbhaḥ kīm āsīd
gáhanaṃ gabhīrám //
ná mṛtyúr āsīd amṛtaṃ ná tárhi ná rátryā áhna āsīt
praketáh /
ānīd avātám svadháyā tát ékaṃ tásmād dhānyán ná
paráh kīm canāsa //*

«Allora non c'era ciò che non è, né ciò che è. Non c'era lo spazio né la volta celeste che gli sta sopra. Che cosa si andava muovendo? Dove? Sotto la protezione di che cosa? Vi era l'acqua, l'impenetrabile abisso?

Non c'era la morte allora, né l'immortalità. Non c'era distinzione del giorno e della notte. Respirava, ma senz'aria per suo potere autonomo, soltanto Ciò, unico. Oltre a ciò niente altro esisteva».¹

¹ Cfr. SANI (2000: 65).

Generalmente si ritiene tratto di recenziorità dell'inno il mancato delinarsi di una concezione concreta e iconografica e l'assenza di divinità che germinino da antiche leggende assunte ormai in modo dogmatico. Quale ulteriore tratto di recenziorità e di presunto afferire a concezioni filosofiche e teologiche tarde che sfiorino il monismo sono lette le modalità di riferirsi all'ipotetico e nebulosamente indicato ente da cui sarebbe disceso il cosmo ossia tramite un pronome dimostrativo neutro, mediante la pura deissi (*tád ekam*).²

Secondo noi questo non è da imputarsi al carattere recenziore dell'inno³ bensì al fatto che si tratta di un testo che non vuole spiegare l'eziologia degli dèi (dove la loro assenza) o dell'uomo (dove la sua esclusiva presenza quale portatore di parola) e nemmeno enfatizzare la dimensione gnoseologica ma mostrare come originariamente vi fosse solo l'indistinzione, ovunque fosse sincresi e, dunque, nulla e nemmeno il nulla fosse predicabile proprio in forza di tale indistinzione: in assenza di distinzione non esisteva, infatti, il verbo essere né tantomeno sussisteva la possibilità di predicare alcunché di

² Cfr. VITI (2000b: 225-239) che, in particolare in merito alle prime due strofe, offre un'analisi dettagliata (225-233).

³ L'inno fa parte di quella che è considerata la parte più recente del *Rg-Veda*, ma oltre alle considerazioni che si propongono nel corso del presente contributo a difesa del carattere potenzialmente 'antico' dell'inno, 'diverso' semplicemente perché esito del confrontarsi con la tematica della creazione in una prospettiva discosta rispetto a molti degli altri inni rigvedici, si ritiene opportuno richiamare alcuni momenti dell'intervento di Lazzeroni tenutosi al Convegno della Società Italiana di Glottologia nel 2005. LAZZERONI (2005: 109-116) propone come le differenze linguistiche che eventualmente emergono nel corso degli inni considerati più recenti (strumentale plurale dei temi in *-a -ebhis* in luogo di *-ais*, nominativo plurale *-āsas* in luogo di *-ās*, *l* in luogo del rotacismo) possano dipendere dal contenuto degli inni. Infatti oltre a tener conto delle differenze diatopiche e diacroniche, sarebbe opportuno considerare anche quelle diastratiche: le innovazioni antioccidentali potrebbero essere presenti a un livello più basso di quello accolto dalla casta brahmanica, il *Rg-Veda* 'recente' e l'*Atharva-Veda* sarebbero espressione di una cultura diversa, dove la differenza dei contenuti che noteremo per quanto concerne *RV X*, 129. Si tratterebbe di temi 'semiprofani' (RENOU 1956: 31), temi estranei alla cultura brahmanica. Si potrebbe parlare di diversità di genere letterario quale espressione di due diverse culture: si avrà allora un 'Veda delle classi' e un 'Veda delle masse' (DANDEKAR 1981: 7 ss.). La dinamica delle varianti rifletterà allora un conflitto fra due culture, le tematiche delle quali saranno diverse o comunque diversamente affrontate. In definitiva come sostiene Lazzeroni: «Un movimento su tre dimensioni non consente inferenze cronologiche desumibili dalla collocazione spaziale».

esser-ci o non esser-ci. Si ha così un *tat* che gode di unicità (*ekam*) e autonomia (*svadhā*) e che si colloca in un tempo premitico, pre-verbale al punto che per descriverne la collocazione temporale si giunge, con lo *hapax tadānim* alla tautologia, onde esprimere la condizione di ineffabilità, di impredicabilità che sussisteva in tale fase, nella quale neppure vi erano le più consolidate coppie: *asat* e *sat*, *rajas* e *vyoman*, *mṛtyu* e *amṛta*, *rātri* e *ahan*. Perché tutto ciò possa sussistere, *conditio sine qua non* è la parola, la verbalizzazione del pensiero altrimenti destinato a circolare indefinitamente su se stesso fino a depauperarsi, riducendosi alla sola possibilità del ricorso all'azione deittica e alla tautologia.

Si è qui in un ambito dove dominante non è tanto una concezione filosofica o un'altra, bensì centrale è, piuttosto, la *dynamis* demiurgica⁴ che viene attribuita alla parola: fintanto che non vi era distinzione non aveva ragion d'essere la parola e non vi era nemmeno l'*humus* per la dimensione verbale, lo spazio intermedio dove potessero propagarsi i foni. Solo dopo la divisione, quella che vedremo essere lo iato di cielo e terra, può esserci l'*antarikṣa*- e, quindi, la parola e, infatti, gli interrogativi della prima strofe trovano risposta nella quarta e nella quinta

⁴ Con tale aggettivo non si vuole affatto intendere la parola quale divinità, semplicemente se ne vuole marcare una *dynamis* che si inserisce nel processo creativo del cosmo: si tratta di un principio che, pur avendo scaturigine dal *manas*- è in grado di contribuire all'accrescimento stesso della dimensione dell'essere in potenza. Il pensiero verbalizzato, una volta fattosi parola nutrita di foni, è in grado di suggerire tramite la materia fonica stessa, tramite cioè allitterazioni, assonanze o altre figure fonetiche nuove associazioni impensabili nella sola sfera del *manas*-. Così come non si vuole intendere la parola di *RV X, 129* quale divinità, nemmeno la si intende assimilare al *brahman*- delle *Upaniṣad*. Si ritiene, infatti, che lungi da esso sia il *brahman*- nel *Rg-veda*: qui il *brahman*- non è che un momento della parola, una sua fase, in particolare la fase ascendente finale che vede la parola, fattasi *sāman*-, *nāman*-, *dhāman*-, apportare la trama di associazioni e allusioni dalla dimensione della parola pronunciata, dalla dimensione dell'essere in atto, alla dimensione dell'essere in potenza del *manas*-, accrescendola, cfr. VALENTI, lavoro in preparazione. Questo per prendere le distanze sia dal contributo di RADICCHI (1994: 53-63), sia dal contributo di PELLEGRINI SANNINO (1999: 71-84), che pur affermando in ultima istanza che *manas*- e parola costituiscono un'unità nella dualità, non rinuncia a volervi cogliere una gerarchia interna che ponga quale istanza superiore la mente rispetto alla parola. Noi crediamo al contrario che si tratti di piena complementarità e scambio reciproco fra le due dimensioni, quella puramente eidetica e quella verbale. Cfr. anche RENO (1955: 1-26); BROWN (1968: 393-397=1978: 76-78); MALAMOUD (1994: 35-42).

strofe, nelle quali centrale è il ruolo della *dynamis* verbale. Non si intende qui celebrare una singola divinità o gli dèi tutti, si vuole celebrare piuttosto la *dynamis* dei poeti, che peraltro nel *Ṛg-Veda* sono tutt'altro che alieni a dinamiche che li vedono coinvolti con le divinità ma non nel ruolo di ricevente, destinatario, bensì di emittente, portatore di parola: dal *Ṛg-Veda* a più riprese si apprende, infatti, che gli dèi stessi vengono accresciuti proprio mediante la parola dei poeti.⁵

A livello filogenetico viene, quindi, a delinarsi una dinamica che vede prima una fase sincretica, poi una fase diacritica che si attualizza nello iato cosmogonico. La cosmogenesi stessa può rappresentarsi quale un separarsi di cielo e terra, originariamente uniti e che abitano, poi, separatamente come si legge in *RV III, 38, 3*:⁶

*ní śīm id átra gúhyā dádhanā utá kṣatrāya ródasī sám
añjan /
sám mátrābhir mamiré yemúr urvī antár mahī sámṛte
dhāyase dhuḥ //*

«Ed entrambi sono uniti, cielo e terra, a governare, lasciando le loro tracce. Si sono realizzati insieme nella loro grandezza e hanno disposto in ordine i mondi. Si sono divisi loro, che erano originariamente uniti, onde mettere in atto la creazione».

Una volta appurato come cielo e terra nascano dalla divisione, si guarda in particolare come alcuni passi mostrino le conseguenze che la parola poetica è in grado di apportare relativamente a cielo e terra scissi, costituendosi quali indizi testuali della capacità sincretica della parola vedica.

Per quanto si realizzi la divisione, permane, infatti, l'attesa di nuove fasi sincretiche che si attualizzano proprio in forza delle potenzialità della parola come testimonia *RV X, 129, 3-5*:

⁵ Quanto alla capacità di accrescimento insita nella parola poetica cfr. LAZZERONI (1997: 149-162); LAZZERONI (1998: 43-48).

⁶ Il mito della separazione di cielo e terra originariamente uniti è ravvisabile anche in *RV III, 54, 6*; *IV, 50, 1*; *V, 31, 6*; *VII, 86, 1*; *X, 44, 8* e in *AV VI, 61, 2*. Per quanto concerne la traduzione dei passi, ove non diversamente indicato, è nostra.

*tāma āsīt tāmasā gūlhām āgre 'praketām salilām sārva
ā idām /
tuchyēnābhv āpihitām yād āsīt tāpasas tām
mahinājāyataikam //
kāmas tād āgre sām avartatādhi mānaso rétaḥ
prathamām yād āsīt /
sató bāndhum āsati nír avindan ḥṛdí pratīṣyā kaváyo
manīṣā //
tiraścīno vítato raśmír eṣām adháḥ svid āsīd upāri svid
āsīt /
retodhā āsan mahimāna āsan svadhā avástāt práyatiḥ
parástāt //*

«In principio vi era solo tenebra nascosta dalla tenebra. Acqua indistinta era tutto questo universo. Il germe dell'esistenza, che era avvolto dal nulla, grazie al potere del suo ardore interiore (*tapas-*), nacque come l'Uno. In principio fu il desiderio (*kāma-*) che si mosse sopra Ciò, il desiderio che fu il primo atto fecondante della mente. Il legame di Ciò-che-è con Ciò-che-non-è lo trovarono nel loro cuore i poeti, *vòlti ad apporre significanti ai significati*. Trasversalmente *era tesa a unire* la loro corda: c'era un sotto, c'era un sopra? Vi furono spargitori di seme e vi furono potenze generative. Sotto vi fu l'energia, sopra vi fu l'impulso».⁷

Particolarmente articolato è il caso di RV X, 129, 3-4: da tali strofe si evince sia una probabile tassonomia che, in una sorta di cronologia relativa, vuole la priorità del *tapas-* (3d) sul *kāma-* (4a), sia l'afferire del *tapas-* alla dimensione dell'essere in potenza dalla quale discende la creazione del cosmo, in virtù della capacità demiurgica del *tapas-* stesso (RV X, 129, 3d). È, d'altronde, a fronte di tali strofe, in particolare di RV X, 129, 4a, che si delinea anche lo scenario determinato dal *kāma-* ossia

⁷ Per la traduzione cfr. SANI (2000: 65), ad eccezione del riferimento alla meditazione, che qui leggiamo piuttosto quale riferimento alla volontà di verbalizzare il pensiero, cromandolo di foni, e della traduzione di *vitan*, che noi intendiamo quale base significativa la tensione all'unire, mentre Sani intende quale descrizione dell'atto di misurare la distanza che intercorre fra cielo e terra. La liceità della nostra traduzione cercheremo di dimostrare nelle pagine che seguono.

quello della dimensione dell'essere in atto, della parola pronunciata, nello specifico la parola poetica: quest'ultima consente il crearsi di figure foniche tali da permettere di definire il poeta quale essere in grado di tendere la sua corda verbale (*raśmi-* 5a) fra cielo e terra, appena creati dal *tapas-* stesso, determinando così un nuovo legame (*bandhu-*). Come, peraltro, avviene proprio alla quinta strofe nella quale l'autore dell'inno non si limita a descrivere la corda che il poeta tende a unire il diviso in seguito allo iato cosmogonico, ma mostra in atto la capacità sincretica della parola poetica mediante un infittirsi delle figure foniche proprio nell'ultima parte della strofe: si può notare sia l'omeoteleuto fra *avastāt* e *parastāt* sia l'anagramma parziale fra i due avverbi e i sostantivi contigui (*svadhā* e *avastāt* da un lato, *prayatiḥ* e *parastāt* dall'altro).⁸ Il legame, *bandhu-*, forte del coniugarsi di *tapas-* e *kāma-*, è quindi volto a verbalizzare il pensiero ed è mosso dall'intento di declinare in *continuum* le coppie antonimiche quali *ásat* e *sát*. In tale passo, non essendo ancora stato creato l'uomo nella sua corporeità, il *kāma-* si limita a distinguersi dal *tapas-* proprio per il suo afferire alla dimensione dell'essere in atto.⁹ Si legge, peraltro, anche nell'*Atharvaveda* testimonianza di un *kāma-* che, seppure afferente alla dimensione dell'essere in atto, è preesistente al declinarsi nella sfera della fisicità: in AV XIX, 52, si ha, infatti, celebrazione del *kāma-* per quanto non ancora attualizzato nel *Da-sein* del husserliano *Leib*.

1.1 manīṣā-

⁸ Cfr. MAGGI (1981a: 11-48, in particolare 48); per un'analisi della capacità delle figure foniche di determinare un *surplus* rispetto alla dimensione eidetica dell'essere in potenza cfr. Sani (1972: 193-226).

⁹ Parrebbe cogliersi una distinzione in tal senso anche in DEUSSEN (1906: 126, 272), che equipara il *kāma-* allo schopenhaueriano *Wille zum Leben*, mentre considera *Manyu* e, quindi, il *tapas-* rapportabile al solo *Wille*. In merito a *Manyu* cfr. FORMICHI (1925: 145), che, peraltro, estesamente si occupa del *tapas* - (ad es. 71-72, 91-95, 142-143). In RV X, 129, si può d'altronde riscontrare, oltre alla tassonomia ravvisabile nella semantica del desiderio, anche una tassonomia che investe la semantica di quello che, qui, definiamo genericamente 'vuoto', cfr. GONDA (1975: III, 420-425), che non si esime, peraltro, da un *excursus* sul *tapas-*, e MAGGI (2006: 1011-1022).

Dell'inno *RV X, 129*, si considera ora, in particolare, l'intersecarsi dell'argomentazione fra la quarta e la quinta strofe. Della parola poetica la quinta strofe enfatizza la capacità di tendersi trasversalmente, "corda", a unire il "sopra" e il "sotto" (cielo e terra), a ricomporre antonimie e a unire dimensioni altrimenti scisse. Tale *dynamis* della parola si pone a conferma della quarta strofe ossia del legame, *bandhu-*, fra *Ciò-che-è* e *Ciò-che-non-è* còlto nel loro cuore dai poeti che, vòlti a verbalizzare il pensiero, sono i soli in grado di apporre significati ai significati, ossia di cromare i sèmi di fonici. Aniché tradurre il lessema *manīṣā-* con termini quali "pensiero"¹⁰ o "meditazione"¹¹ si è, dunque, voluto attribuire al lessema un significato di transizione dalla sfera eidetica alla sfera verbale.¹² I significati di *manīṣā-* variano in effetti da "Gedacht" a "Gedicht", si hanno, cioè, significati afferenti alla sfera eidetica e significati afferenti alla sfera verbale.¹³ Si è, qui, scelto di propendere per l'opzione verbale, in quanto il lessema si attualizza in un contesto che lo vede contiguo a *manas-* e a *hrd-*, in un contesto, quindi, nel quale la sfera eidetica è già efficacemente rappresentata da *manas-*. In definitiva la presenza di *manīṣā-* in tale triade porterebbe a escluderne un significato esclusivamente afferente alla sfera eidetica in quanto quest'ultima è compiutamente espressa da *manas-*, come testimonia in modo eclatante l'occorrenza della triade in *RV I, 61, 2c*:¹⁴

¹⁰ Cfr. AMBROSINI (1981: 127).

¹¹ Cfr. SANI (2000: 65).

¹² Cfr. MAGGI (1996: 311-328, in particolare 319), che traduce «con l'intento di significare». MAGGI (*in corso di stampa*) sottolinea la connotazione desiderativa rendendo *manīṣā-* quale "istanza di significazione" e segnala come due momenti progressivi della verbalizzazione *manīṣā-* e *matī-*, che viene, dunque, ad essere la "significazione" nella dimensione dell'essere in atto, mentre *manīṣā-* non può che configurarsi quale momento di transizione dalla dimensione eidetica dell'essere in potenza alla dimensione dell'essere in atto propria della parola pronunciata.

¹³ Per la resa del lessema afferente alle due diverse sfere cfr. GRASSMANN (*Wört.*: 996).

¹⁴ Di fronte alla triade GELDNER (1951: vol. I, 78) si vede indotto a rendere *manīṣā-* con "Sinnen", discostandosi dalle altre traduzioni che del termine propone nel corso del *Rg-Veda*. JAMISON (2014: vol. I, 179), propone, invece, per la triade di *RV I, 61, 2c* la resa di «with heart, with mind, with inspired thought», traduzione, quest'ultima di *manīṣā-* che JAMISON (2014: vol. III, 1609) mantiene anche in *RV X, 129, 4*. Ci pare, peraltro, di poter

*indrāya hṛdā mānasā manīṣā pratnāya pátye dhiyo
marjayanta //*

Per Indra, signore dei primordi, i vati hanno prodotto canti con il cuore e con la mente (e) verbalizzando il pensiero.

La compresenza di tali lessemi in una sola strofe non può essere trascurata: se consolidato è il binomio *hṛd-* e *manas-*¹⁵, che già esprime i poli complementari dell'essere umano, la selezione della triade né è casuale né può cogliersi quale variante priva di peso. Si intende, pertanto, qui giovare della potenzialità del lessema *manīṣā-* di esprimere sia valenze afferenti alla sfera eidetica sia valenze afferenti alla sfera verbale, coniugandole a significare un momento di transizione, ossia l'apposizione di significanti ai significati. Solo in tal modo si evita che *manīṣā-* venga a configurarsi quale mero sinonimo di *manas-*, appiattendolo in una scarna bidimensionalità la 'mille-planarità' della triade di *RV I*, 61, 2c e *RV X*, 129, 4.

1.2 vi-tan

Focalizzando l'attenzione sulla quarta e sulla quinta strofe di *RV X*, 129, a legittimare la scelta di cogliere della semantica della base *tan* preverbalizzata con *vi-* la tensionalità all'unire, *vi* è il contesto stesso determinato dalla lettura delle due strofe. Nella quarta strofe centrale è, infatti, il lessema *bandhu-*, il cui significato è quello di "legame", che suggerisce vigorosamente quale valenza della corda di *RV X*, 129, 5 quella di unire e non di misurare come, d'altronde, ammesso dalla semantica stessa di *vi-tan*. Il significato di misurare è, invece, richiesto dal contesto

aggiungere che il "pensiero ispirato" può essere considerato quello dei poeti che verbalizzano la dimensione puramente eidetica dell'essere in potenza nella dimensione verbale dell'essere in atto. Donde si avrebbe conferma che *manīṣā-* denota la transizione dal pensiero non-verbalizzato alla parola.

¹⁵ Cfr. GONDA (1984: 276-288). Mentre il binomio *hṛd-* e *manas-* figura ripetutamente anche nella tradizione successiva (cfr. GONDA 1984: in particolare 283-288), tale triade pare varcare solo occasionalmente i confini temporali, presentandosi oltretutto nel *Rg-Veda*, anche in *Kāṭha-Upaniṣad* 2, 3, 9, e in *Śvetāśvatara-Upaniṣad* 4, 17c.

di *RV VIII*, 25, 18, passo che Hillebrand¹⁶ vorrebbe confrontabile con *RV X*, 129, 5, ma che si situa in alveo del tutto diverso: il contesto che accoglie *vi-tan* ammette, qui, anche il significato di “misurare”, la divinità, infatti, colma con la sua grandezza i Mondi, previa misurazione dei confini. Il passo non pare, pertanto, funzionale a determinare la valenza di *vi-tan* in *RV X*, 129, 5, che a nostro parere si rivela, piuttosto, confrontabile con *AV X*, 8, 37:

*yó vidyāt sūtram vītatam yásminn ótāḥ prajā imāḥ /
sūtram sūtrasya yó vidyād sá vidyād brāhmaṇam mahát //*
«Quello che conosce il filo teso in varie direzioni, nel
quale sono tessute tutte le creature di questo mondo,
quello che conosce il filo del filo, questi conosce la
grandezza propria della formula».¹⁷

In tale passo il verbo *vitanoti* in associazione a *sūtra-* non è volto a indicare l’atto del misurare, bensì la tensionalità multidirezionale che, nel caso di *RV X*, 129, 5, è la tensionalità fra il cielo e la terra.

Il confronto fra *RV X*, 129, 5 e *AV X*, 8, 37 è legittimato dalla presenza, in entrambi i passi, di *vitan* da intendersi quale tensionalità all’unire, nonché dal tratto sincretico secondo noi ravvisabile nella capacità della corda poetica, *raśmi-* di *RV X*, 129, 5, e sicuramente presente nella *dynamis* del lessema *sūtra-* di *AV X*, 8, 37. Tale lessema è, infatti, particolarmente significativo sia che lo si voglia considerare dal punto di vista semantico (“filo, corda, breve sentenza, regola aforistica”), sia che lo si consideri dal punto di vista etimologico: *sūtra-* scaturisce, infatti, dalla base **seh₂-/sh₂-*, “unire” (**sh₂-u*¹⁸), base a partire dalla quale si sviluppano significati afferenti alla sfera verbale in una parte considerevole del mondo indoeuropeo. Sia, qui, sufficiente pensare a οἶμη, οἶμος, significanti greci per “canto”, ai quali corrispondono dal punto di vista sia etimologico sia semantico l’ittita *išhamai-*, il vedico *sāman-*,

¹⁶ Cfr. GELDNER (1951: vol. III, 360).

¹⁷ Cfr. AMBROSINI (1984: 112).

¹⁸ Cfr. MAYRHOFER, *KEWA*, III. Band, 492.

nonché a. isl. *sei-ḍr* “corda, magia”, in un intersecarsi di semantica dell’unire e sfera verbale. Si potrebbe, in definitiva, azzardare un’equazione nella quale *vitan* si rapporterebbe a *raśmi-* di *RV X*, 129, 5, come a *sūtra-* di *AV X*, 8, 37, con tutte le implicazioni che tale operazione reca con sé, rendendo, cioè, in *RV X*, 129, 5, più evidente ed esplicito il valore verbale di *raśmi-* e ‘doveroso’ il significato di *vitan* di “unire”.

A favore dell’interpretazione di *vi-tan* di *RV X*, 129, 5 quale “unire” vi è anche *RV X*, 53, 6. In tale strofe si assiste, infatti, all’esaltazione dello *Streben* che deve indurre il poeta a tendere le sue corde verso la dimensione celeste. Significativamente la base qui selezionata a indicare la tensionalità all’unire è *tan* e lessema impiegato a denotare la corda è *tantu-*, nel quale nuovamente si ravvisa la base *tan*:

*tántuṃ tanván rájaso bhānúm ánv ihi jyótiṣmataḥ pathó
rakṣa dhiyá kṛtān /
anulbanám vayata jóguvām ápo mánur bhava janáyā
daívyam jánam //*

«Distendendo le tue corde va’ verso la luce del cielo più vicino! Proteggi le vie piene di splendore e fatte con saggezza! E voi fate che l’ordito della nostra opera sia tessuto senza nodi! Sii l’uomo che fa nascere la stirpe degli dèi».¹⁹

Coniugando tale passo con *RV X*, 129, 4-5, si ha che la parola poetica risponde a una tensionalità fra cielo e terra e ne tenta il ricongiungimento.²⁰

Proseguendo l’analisi di *RV X*, 129, coerentemente con l’interpretazione che si è voluta proporre del lessema *manīṣā-* della quarta strofe come fortemente connotato di sfumatura verbale, collocandosi nella dinamica della creazione poetica vedica, si offre, dunque, una traduzione della sesta e della

¹⁹ AMBROSINI (1981: 55-58).

²⁰ A conferma della centralità del motivo della corda in *RV X*, 129 e della sostanziale sinonimia fra *raśmi-* di *RV X*, 129 e *tantu-* di *RV X*, 53, vi è il fatto che *Leitmotiv* in grado di legare l’inno *X*, 129 con il successivo *X*, 130 è proprio la corda che in quest’ultimo inno figura ora come *raśmi-*, ora come *tantu-*, cfr. MAGGI (1981b: 49-86).

settima strofe, che si cercherà di legittimare nelle pagine che seguono:

*kó addhā veda ká ihá prá vocat kúta ájātā kúta iyám
visṛṣṭih /
arvāg devá asyá visárjanenāthā kó veda yáta ābabhúva //
iyám visṛṣṭir yáta ābabhúva yádi vā dadhé yádi vā ná /
yó asyádhyaḥṣaḥ paramé vyòman só aṅgá veda yádi vā
ná véda //*

«Chi invero sa, chi potrebbe proclamarlo donde è scaturito, donde è sorto tale scorrere (fra i due poli)? Gli dèi sono nati dopo tale fenomeno; chi, dunque, sa da dove è venuto in essere?

Da dove è venuta in essere questa possibilità dello scorrere verbale, da chi è stata offerta o meno? Colui che di ciò è il supervisore nella volta più remota, lo sa, oppure non lo sa».

1.3 visṛṣṭi- e visarjana-

Delineando tale traduzione si è ritenuto di dover connotare di sfumature verbali similmente a *manīṣā-* e a *raśmi* anche il lessema *visṛṣṭi-*. Si ritiene che, qui, tradurre lo *hapax legomenon visṛṣṭi-* con “creazione” sia secondario alle interpretazioni che di *RV X, 129, 6-7* sono state offerte e non sia dettato, invece, dal suggerimento che viene dalla sua etimologia. D'altronde, per quanto non si tratti di un *hapax*, anche il lessema *visarjana-* viene tradotto esclusivamente in questo passo con “creazione”, mentre, ad esempio, in *RV VIII, 72, 11*, viene a significare *Ausgiessung* in relazione alle acque, assumendo la valenza legittimamente connessa allo scorrere, al fluire proprio in particolare della sfera acquorea come suggerisce l'etimologia.

La liceità della nostra traduzione di *visṛṣṭi-* quale scorrere, nello specifico, scorrere, fluire verbale, viene legittimata proprio qualora si guardi all'etimologia del lessema che è, d'altronde, evidenziata dall'autore stesso dell'inno nel momento in cui nella sesta strofe *visṛṣṭi-* viene correlata a *visarjana-*. Si delinea così un gioco etimologico che tende probabilmente anche a impedire

il rischio che lo *hapax visṛṣṭi-* non venga colto in tutta la sua carica semantica derivantegli proprio dalla base *srj*. Tale base coniuga significati afferenti all'area semantica dell'acquoreità e significati afferenti all'area semantica della verbalizzazione. Si trovano, infatti, fra i suoi valori sia il "permettere di scorrere, lasciar scorrere" sia l'"emettere un suono".²¹

Nella settima strofe nel tradurre lo *hapax visṛṣṭi-* con "scorrere, fluire verbale" si vengono, dunque, a coniugare nel lessema i due significati della base, quello relativo all'acquoreità e quello relativo alla verbalizzazione. La connotazione verbale di *visṛṣṭi-* è, peraltro, coerente con il contesto in cui si situa il lessema, se si considera che la base *dhā* è compatibile anche con l'area semantica della verbalizzazione, significando l'"apporre nomi",²² e può pertanto considerarsi in grado di attivare della base *srj* proprio i significati afferenti a tale area semantica. Quanto all'acquoreità dell'immagine del fluire verbale, oltreché constatare come la metafora acquorea in ambito verbale non sia inusitata, si può osservare come nel mondo vedico vi sia una stretta interrelazione fra le aree semantiche dell'acquoreità e della verbalizzazione fino a poter definire proprio l'acquoreità, accanto alla *dynamis* sincretica, quale tratto intrinseco alla parola indoeuropea.²³

²¹ Cfr. GRASSMANN (*Wört.*: 1572-1575): «Lieder ergiessen jemandem, Schall entsenden; auch ohne Dativ» (*RV* I, 9, 4; I, 181, 7; VII, 86, 5; VIII, 52, 9; VIII, 63, 7).

²² Per quanto concerne le sfumature semantiche di cui si croma la base **dheh₁-* nel momento in cui si colloca in contesto verbale, quando si accompagna, cioè, a termini inerenti alla verbalità cfr. CAMPANILE (1980: 183-188).

²³ L'immagine dell'acquoreità della parola emerge, peraltro, anche in *RV* I, 164, 49-52, trattando, infatti, il ciclo delle piogge, emerge la dea Sarasvatī in tutta la sua trasparenza etimologica: uno degli epiteti della divinità è, infatti, *sarasvantam*, "ricco di correnti". Si assiste, qui, al porsi delle premesse per l'identificazione di Vāc e di Sarasvatī, futura dea dell'eloquenza, essendo lo scorrere metafora frequente non solo della creazione ma anche della parola, in particolare della parola poetica, cfr. VITI (2000a: 205-223). L'immagine dello scorrere della parola si incontra anche nell'opera omerica, esempio ne è *Il. I*, 249, ῥέειν ἄδδῆ, che in traduzioni settecentesche viene efficacemente reso con «la favella scorrea». L'immagine del fluire verbale è, comunque, ora invalsa nell'uso e, ad esempio, la metafora del 'fiume di parole' è a tal punto abusata da risultare cristallizzata fino alla perdita della carica semantica originaria. Interessante al fine di ribadire la contiguità fra la dimensione acquorea e quella verbale l'intervento di BARBERA (2003: 1-39): l'autore sottolinea, infatti, come la presenza del mare possa definirsi un tropo non solo nell'immaginario metaforico universale, ma sia rilevabile pure in ambiti scientifici distanti fra loro e in particolare mostra

Suggestive a enfatizzare l'acquoreità della parola, in particolare il nesso che intercorre fra parola, ritmo, liquidità, sono le pagine di Bachelard,²⁴ di cui si riportano alcune frasi della conclusione significativamente intitolata *Le parole dell'acqua*: «l'acqua domina il linguaggio fluido, senza intralci, il linguaggio continuo, ininterrotto, il linguaggio che rende più elastico il ritmo, che dà una materia uniforme a ritmi diversi»; «la liquidità è, secondo noi, il desiderio stesso del linguaggio. Il linguaggio vuole scorrere. Scorre naturalmente»; «la liquidità è un principio del linguaggio».²⁵

A evidenziare come l'immagine dell'acqua si coniughi fecondamente alla sfera verbale ci si limita, qui, ad accennare alla vicenda etimologica e semantica di *ṛṣi-* e di *rasa-*.

1.4 *ṛṣi-* e *rasa-*. *Un accenno*

Proprio il termine *ṛṣi-*, termine direttamente afferente all'ambito della verbalizzazione, può costituirsi quale indizio a conferma dell'interferenza reciproca dell'area semantica dell'acquoreità e della verbalizzazione, qualora se ne riconosca la connessione etimologica con **(h₁)ers-/(h₁)res-*, “fliessen, strömen”.²⁶

come gli studi fonologici degli ultimi decenni si costituiscono quale luogo di incontro di ‘voce’ e dimensione acquorea del mare.

²⁴ BACHELARD (2006: 206-216).

²⁵ Riguardo al cromarsi di primigenio delle metafore connesse all'acqua, oltre al citato saggio di Bachelard, si può vedere FERENCZI (1993), che guarda all'acquoreità in ottica sia ontogenetica, sia filogenetica, nonché considerare alcuni momenti dell'argomentazione di ONIANS (2002²) sull'acqua che ispira la poesia (91 ss.), sulle potenzialità generatrici dell'acqua (279-283), sull'acqua in Omero, Talete e più estesamente nei filosofi ionici (297 ss.).

²⁶ Quanto a *ṛṣi-*, “Dichter, Sänger, Seher”, si legge in MAYRHOFER (*EWAia*, I. Band, *Lieferung 4*: 261): «Das etymologische Konzept von *ṛṣi-* ist nicht sicher erkennbar», ma, seppur dubitativamente, prospetta la soluzione di GRASSMANN (*Wört*: 292-293) rimandando ad *ARṢ^l*, idg. **(h₁)ers-~(h₁)res-*, “fliessen, strömen”, voce alla quale rinvia anche per la radice *RṢ*, (MAYRHOFER, *EWAia*, I. Band, *Lieferung 4*: 260). Per *ṛṣi-* si è guardato anche a MAYRHOFER (*KEWA*, I. Band: 125) e a POKORNY (*IEW*: 336). BENEDETTI (2003: 117-189, in particolare 139), analizza efficacemente l'etimologia del termine *ṛṣi-*. Pur condividendo la ricostruzione etimologica di *ṛṣi-* prospettata dall'autore da *ṛṣ*, quindi da *ARṢ^l* del Mayrhofer, pure non se ne condivide l'iter semantico che vuole una connessione fra *ṛṣi-* e Soma mentre

Conferma della profondità e solidità della connessione fra acquoreo e parola si può desumere anche da *rasa-*,²⁷ dottrina poetica di cui il *ṛṣi-* è portatore, peculiare manifestarsi della sua parola, e che discenderebbe da quella stessa base **(h₁)ers-/(h₁)res-* da cui si ha *ṛṣi-* e la base *ṛṣ-*. Il riferimento allo scorrere insito nella dottrina del *rasa-*, permette di confermare l'acquoreità quale tratto intrinseco alla parola. Il carattere costitutivo dello scorrere insito in *rasa-* trova, peraltro, conferma nel fatto che *Rasā* è considerato nome adeguato onde designare non solo un fiume reale²⁸ ma anche un fiume mitico, con chiare valenze cosmogoniche, figurando accanto a *samudrá* a significare la totalità delle Acque nell'inno X, 121, lode a *Prajāpati*, che si delinea quale *yásya samudráṃ rasáyā sahāhúḥ*, «colui al quale, si dice, appartiene l'oceano insieme con *Rasā*».²⁹

Una stretta correlazione fra le facoltà superiori dell'essere umano, quale è la *dynamis* verbale, e l'elemento acquoreo è, peraltro, percezione non esclusiva del mondo vedico: appartiene, infatti, anche all'ambito sumerico essendo riscontrabile, ad esempio, nell'ibrida natura dei sette saggi³⁰ per metà umani e per metà pesci, la sede propria dei quali è il mare. A essi è da imputarsi il processo stesso di 'umanizzazione' dell'uomo, processo del quale momento fondante è proprio l'attualizzarsi della *dynamis* della parola. A tal proposito si può facilmente richiamare la figura delle Apsaras e delle Sirene che accordano acquoreo ibridismo somatico e pervasiva nonché persuasiva abilità nel canto.

noi riteniamo che la derivazione si giustifichi sulla base dell'acquoreità della parola della quale è detentore il *ṛṣi-*. Si tratta di un'acquoreità in movimento come testimoniano anche *visṛṣti-* e *visarjana-* in opposizione all'acqua primordiale che è fondamentalmente statica e che trova espressione in *RV* X, 129, 1 (*ambhas-*), 3 (*salila-*). Per la fenomenologia dell'acqua nei *Veda* cfr. Sani (1999: 103-113).

²⁷Cfr. *ARS^d*, MAYRHOFER (*EWAia*, I. Band, *Lieferung* 2: 123); cfr. anche MAYRHOFER (*KEWA*, III. Band: 48), e, similmente, POKORNY (*IEW*: 336).

²⁸Cfr. *RV* I, 112, 12; IV, 43, 6; V, 53, 9; X, 75, 6.

²⁹Cfr. *RV* V, 41, 15; IX, 41, 6; X, 108, 1, 2; X, 121, 4.

³⁰Si tratta degli *apkallu*, esseri afferenti alla sfera di Enki, iconicamente presentati quale ibrida combinazione di uomo e pesce.

In definitiva l'immagine del fluire verbale ben si accorda con la base **(h₁)ers-/(h₁)res-* voluta per nominare i poeti veggenti vedici.

1.5 *Quesiti di RV X, 129, 6-7*

Si guarda, infine, ai quesiti posti nella sesta e settima strofe dell'inno. Per cercare una risposta a tali interrogativi, si può considerare l'inno X, 81, in cui il poeta oltre che *vācáspáti-*, figura significativamente quale *viśvákarmā-*, o l'inno X, 90, che, in particolare all'undicesima strofe, rivela la natura verbale della creazione, realizzata mediante il sacrificio del *púruṣa-*, in merito al quale ci si chiede quali nomi ricevettero le sue membra.

Eloquenti riguardo alla capacità creatrice dei poeti sono anche le prime tre strofe dell'inno *RV III, 38*, nelle quali nuovamente ricorre il lessema *manīṣā-* e guardando alle quali Jamison³¹ scrive: «The poems begins with three verses in the poet's own voice, concerning the older generations of poet and the poetic tradition. In verse 1 he sounds both tremulous and self-assured, mindful of the tradition he belongs to but also proud of his own insight. In the second verse, addressing himself (as so often) in the 2nd person, he exhorts himself to seek models from the earlier poets, and introduces the notion that they "crafted heaven for themselves," a reference to the second creation. The third verse fleshes out this statement, in describing just how the older poets set about this creation. Most important is the final pāda, in which they "put apart" the two worlds - the primal act of separation that makes life possible».

Se anche guardando a *RV X, 129* si mantiene il *focus* dell'attenzione non sulla capacità creatrice degli dèi, bensì sulla capacità creatrice dei poeti, si viene ad avere che l'inno esprime una visione tutt'altro che pessimistica, in quanto, implicita nelle stesse sue strofe, vi sarebbe la possibilità di rispondere ai quesiti

³¹ JAMISON (2014, vol. I: 521).

e proprio il poeta si delinerebbe quale soggetto che già ha in sé la risposta.

L'interpretazione verbale della sesta e settima strofe di RV X, 129 si può, d'altronde, inserire nella lettura in prospettiva verbale dell'intero inno: il legame *sató ... ásati* spetta, infatti, ai poeti (strofe 4) e può, dunque, ritenersi legame di natura verbale, come alla quinta strofe vi è l'allusione alla corda dei poeti trasversalmente tesa a unire, corda con la quale i vati annullano la distanza tra l'essere e il non- essere, in virtù della loro capacità di verbalizzare il pensiero, di apporre significanti ai significati, di cromare i sèmi di foni.

In definitiva se dell'inno si ammette una lettura in prospettiva verbale e della transizione dal non-essere all'essere si ammette la natura intrinsecamente legata alla *dynamis* della parola poetica, mentre di *manīṣā-* si sottolinea il suo denotare l'atto della verbalizzazione del pensiero, *visṛṣṭi-* con la base *dhā*, già impiegata nella significazione dell'apporre nomi, può conseguentemente tradursi: «la possibilità dello scorrere verbale è stata offerta». Si verrebbe, pertanto, ad avere la risoluzione dell'inno in chiave verbale, non esente da una connotazione acquorea della parola.

Perché, d'altronde, non cogliere nella base *srj* preverbalizzata con *vi-* un indizio ulteriore della macroscopica presenza della dimensione verbale? Si può pensare che di tale base sia embrionalmente presente anche il significato "questions answer".³² Perché, dunque, non individuare in *visṛṣṭi-*, che da *vi-*

³² Se già i significati rigvedici di *srj* consentono di cogliere l'intersezione degli insiemi semantici della fenomenologia del suono e dell'acquoreità (cfr. GRASSMANN, *Wört.*: 1572), che si è vista strettamente connessa alla dimensione della verbalità, vi sono passi in grado di insinuare più che un dubbio che la base *srj* preverbalizzata con *vi-* possa significare l'inviare un suono, la voce a qualcuno con l'evidenza dell'aspettativa di una reciprocità significata da *vi-*, donde si avrebbe un corrispondersi di voci di soggetti diversi coinvolti in una comunicazione e, dunque, come si è proposto, sarebbe embrionalmente presente il significato di "questions answer". Si fa, quindi, riferimento ad alcuni passi che si ritengono particolarmente significativi: in RV I, 101, 10b si ha "Lippen auseinanderthun" e non discosta vi è l'immagine dello scorrere, dunque, dell'acquoreità; per quanto concerne il valore di "Lippen" da altri passi si apprende che è facilmente assimilabile al valore di "Stimme", come avviene in RV I, 2, 3 e RV III, 1, 9. Si avrebbe, pertanto, il significato di cor-rispondersi di voci. Indicativo è anche RV VII, 24, 2, passo nel quale si ha, peraltro, una

srj deriva, anche la risposta alle domande di *RV X, 129, 6-7?* In tal modo nella domanda stessa sarebbe già presente la risposta, in una sorta di indovinello, di ‘gioco linguistico’, non certo lontano dalla dimensione ludica cara al poeta-veggente vedico e nuova conferma della *dynamis* della sua parola: il doppio significato attribuibile a *visṛṣṭi-* vedrebbe, ad un tempo, il lessema quale descrizione strutturale dell’inno ossia inno fitto di domande, di quesiti, ma anche quale risposta immediata a tali cosmologici interrogativi: risoluzione dell’inno è la *dynamis* stessa della parola poetica, nello specifico il fluire verbale, quella parola che tendendosi corda a unire il cielo e la terra cura la ferita cosmogonica ed è in grado di rendere il poeta colui che fa nascere la stirpe degli dèi (*RV X, 53, 6*).

2 *Dynamis sincretica della parola e RV X, 125*

Nuovamente guardando alla capacità sincretica della parola poetica vedica vòlta in ambito cosmogonico a curare la frattura fra cielo e terra, pertinente è, inoltre, considerare la terza e la quarta strofe di *RV X, 81*, e alcuni passi di *RV X, 125*.

Eloquenti sono, infatti, sia la terza strofe di *RV X, 81*, nella quale si ha che il poeta «determinò uno *Streben* coesivo fra cielo e terra» (*dyāvābhūmi*), sia la strofe successiva, nella quale i poeti figurano come coloro che hanno congiunto cielo e terra (*dyāvāprthivī*).³³

Indicativo è anche *RV X, 125*, inno in cui si assiste all’autoelogio della parola. Ad esempio alla sesta strofe si ha la sottolineatura di come la parola poetica afferisca sia al cielo sia alla terra:

nuova occorrenza di *manīṣā-*. In definitiva si ritiene più che legittimo ipotizzare che il significato di "questions answer" fosse già embrionalmente presente nel *Rg-Veda*.

³³ Sostiene l’ipotesi di una lettura in prospettiva conoscitiva AMBROSINI (1981: 80-82). Nel presente contributo si ritiene che ipotesi gnoseologica e cosmologica non siano affatto reciprocamente escludenti. Dalla lettura degli inni *RV X, 190* e *X, 191* si desume, d’altronde, che la dimensione gnoseologica è caratterizzata da momento sincretico iniziale, momento diacritico, nuovo momento sincretico, come avviene per la cosmogenesi nella dinamica già vista che coinvolge cielo e terra.

*ahám jánāya samádam kṛṇomy ahám dyāvāpṛthivī ā
viveśa //*

«Io suscito le contese fra gli uomini. Io ho pervaso il
cielo e la terra».³⁴

In tale inno si precisa, inoltre, come la parola “porti” Mitra e *Varuṇa*, che cielo e terra governano (X, 125, 1c-d). L’afferire di *Vāc* sia al cielo sia alla terra è, peraltro, evidenziato, nel momento in cui si ha che la parola poetica esercita la sua capacità connettiva sia in ambito divino, quindi celeste (X, 125, 1a-b, *ahám rudrēbhir vāsubhiś carāmy ahám ādityair utá viśvādevaiḥ* / «Io procedo con gli dèi terribili e con gli dèi buoni, io procedo con gli dèi figli di Aditi e con gli dèi tutti insieme»), sia in ambito umano, quindi terrestre (RV X, 125, 3, *ahám rāṣṭrī saṃgāmanī vāsūnām cikitūṣī prathamā yajñiyānām* / «Io sono la regina che raduna le ricchezze, colei che comprende, la prima tra coloro che sono degni di sacrificio»).

Oltre a partecipare del divino come dell’umano, la parola promuove ulteriori atti coesivi, accorpando in sé luoghi e forme come si legge nella terza strofe, nella quale *Vāc* afferma:

*tām mā devā vy ādadhuḥ purutrā bhūristhātrām bhūry
āveśāyantīm //*

«Gli dèi mi hanno distribuito in molti luoghi: io sono
colei che ha molte sedi e che assume molte forme».

La pervasività di *Vāc* è, peraltro, volta sia all’orizzontalità sia alla verticalità come testimonia la settima strofe:

*táto ví tiṣṭhe bhūvanānu viśvotāmūṃ dyām varṣmāṇópa
spṛśāmi //*

«Da lì mi diffondo su tutti gli esseri e con la mia
sommità tocco il cielo lassù».

Endogeno a *Vāc* è, poi, il trascendimento dei confini (RV X, 125, 8):

³⁴ Cfr. SANI (2000: 106-107), sia per la sesta strofe sia per le successive strofe di RV X, 125.

*ahám evá vāta iva prá vāmy ārabhamāṇā bhúvanāni
víśvā /
paró divā pará enā pṛthivyaitāvatī mahinā sám babhūva //*
«Io spiro come il vento impossessandomi di tutti gli
esseri. Con la mia grandezza ho varcato i confini del
cielo e di questa terra».

Sia l'allusione al soffiare del vento sia l'atto di varcare i confini paiono rendere ineluttabile il richiamo alla ψυχή (ad un tempo "soffio vitale" e "anima") e ai suoi πείρατα del frammento eracliteo 45 D.-K., che evidenzia il trascendimento dei confini quale tratto intrinseco, endogeno alla condizione umana.

Proprio RV X, 125, 8, passo in cui, nel corso del proprio autoelogio e quindi in prima persona, è la parola stessa ad affermare di accogliere i voli e ospitare i venti, allo spirare dei quali *Vāc* associa il proprio spirare, è passo che offre, inoltre, una possibile eziologia del frequente configurarsi dei venti quali *Sānger* come avviene in RV I, 85, 2:³⁵

*tá ukṣitāso mahimānam āsata divi rudrāso ádhi cakrire
sádaḥ /
ārcanto arkám janáyanta indriyám ádhi śríyo dadhire
pṛśnimātarah //*
«Essi (i Marut), dopo essersi rinvigoriti, hanno ottenuto
la grandezza: i figli di Rudra hanno posto in cielo la loro
sede. Cantando il loro canto e generando a Indra il suo
potere, i figli di *Pṛśni* si sono acquistati gloria».

I venti, dunque, non inconsuetamente delineandosi quali cantori, quindi portatori di parola poetica, confermano il loro legame con la parola probabilmente proprio in forza di tale condivisa attitudine all'aereo, prerogativa dei Marut come di *Vāc*.³⁶

³⁵ Per il configurarsi dei Marut quali cantori passi significativi sono anche: RV I, 37, 10; I, 82, 2; I, 166, 7; III, 22, 4; V, 29, 3; V, 52, 1, 12; V, 57, 5; V, 60, 8; VI, 66, 9-10; VII, 35, 9.

³⁶ Si può, qui, ricordare l'omerico ἔπεα πτερόεντα, che nel mondo greco si configura quale elemento fossile, non più trasparente, formula cristallizzata non collocabile in un

Se qui, della parola, si evidenzia la sua complicità con la dimensione celeste, innegabile è il costante coinvolgimento della parola in una dinamica sincretica che tende a unire cielo e terra.

Pare che la dinamica stessa della creazione poetica vedica possa cogliersi quale celebrazione di tale *dynamis* sincretica della parola. In prima istanza è alla luce del connotarsi di aereo della parola vedica che si può leggere anche il suo incipitario afferire alla sfera del *manas-*, dimensione eidetica, metaforicamente assimilabile alla dimensione celeste.³⁷ La parola compirebbe, poi, il suo percorso attraverso *mantra-*, verbalizzazione del pensiero, fino alla dimensione della *jihvā-*: *Vāc*, facendosi parola attualizzata dalla materia fonica, sfocerebbe nella fatticità³⁸ terrestre. E della terra la parola poetica è, infatti, tutt'altro che dimentica come si desume da *RV X*, 125: nell'inno si coglie traccia della centralità della terra in relazione alla parola oltreché nella sottolineatura dell'afferire di quest'ultima sia al cielo sia alla terra (*RV X*, 125, 1, 6), anche nella descrizione dell'estendersi di *Vāc* sia in senso orizzontale, quindi terrestre,³⁹ sia verticale, quindi celeste.

La parola poetica, nonostante la sua natura aereo-celeste, non è, quindi, esente dal connotarsi di umano-terrestre. A postularlo è la lingua vedica stessa che ripetutamente dimostra di volere cielo e terra coinvolti in una dinamica sincretica, tendendo a rappresentarli come intrinsecamente congiunti.

quadro ideologico coerente, per quanto numerosi siano i tentativi esegetici avanzati, se si limita la prospettiva al mondo greco. Diversamente si comprende il sintagma greco se lo si confronta con la realtà vedica nella quale strutturale e frequente è la contiguità di parola, voli e venti.

³⁷ "Alta" è la parola "primordiale" da offrire ad Agni (*RV III*, 10, 5) e la specificazione spaziale "in alto" coincide con il cielo come risulta dall'orientarsi "in alto" delle radici dell'albero cosmico capovolto, radici volte, appunto, verso il cielo (*RV I*, 24, 7).

³⁸ Sulla nozione di fatticità e sulla differenza che intercorre fra fatticità e *Tatsächlichkeit*, che coincide con la mera fattualità degli esseri intramondani, nonché sulla relazione che intercorre fra *Da-sein* e fatticità cfr. HEIDEGGER (2008²: 160-179, 386-405).

³⁹ Per il caratterizzarsi della terra quale l'"estesa" per antonomasia (in senso orizzontale) e per le vicende onomastiche che, conseguentemente, la coinvolgono cfr. RONZITTI (1995: 45-115, in particolare 47, 62-66) e ORLANDI (1997: 717-745, in particolare 722-723, 740-743).

La lingua vedica pare suggerire una percezione di cielo e terra⁴⁰ tutt'altro che dicotomica sia mediante il ricorso al *devatā-dvandva* cielo-terra, *dyāvapṛthvī*, probabile modello da cui sarebbero discese le altre forme di *devatā-dvandva*, sia mediante le forme di duale ellittico, con il ricorso alle quali, frequentemente, si rappresenta la coppia cielo-terra: in esse un elemento della coppia è implicitamente presente in virtù del carattere ontologico del suo legame con l'elemento nominato.

Interessanti anche i processi implicati nell'impiego di *ródasi* per "cielo e terra" (analogamente a *nábhasī* e a *dhiśāne*): in *ródasi* si può cogliere una personificazione della nuvola, sicché si avrebbe il significato di "terra" per metonimia e di "cielo" per sineddoche.⁴¹ Questo consente di sottolineare come *ródasi*, così come i duali ellittici, preveda la percezione della polarità cielo-terra quale *continuum*. Il medesimo rapporto metonimico fra nube e terra riscontrabile in *ródasi* potrebbe essere alla base sia della possibilità di invitare la terra ad annuvolarsi e spaccarsi come la nube, onde far piovere, sia dello spaccarsi della caverna grazie all'intervento ora di Indra ora degli dèi, onde liberare le vacche prigioniere, rappresentazione della liberazione delle acque.⁴²

In definitiva mediante l'impiego di *devatā-dvandva*, di forme di duale, di metonimie e sineddoci si informa la dimensione dell'essere in atto, realtà nella quale cielo e terra sono divisi, dell'immagine mentale appartenente alla dimensione dell'essere in potenza, nella quale cielo e terra sono uniti. La possibilità stessa di realizzare *devatā-dvandva* e duali ellittici lascia intravedere nel testo la percezione dell'unità nella dualità, sincretico percepire che, ad un tempo, e precede l'affermarsi del διακρίνειν, in grado di monopolizzare la lingua con i suoi

⁴⁰ Sulla questione onomastica in relazione al cielo limitatamente ai casi che lo vedono in coppia con la terra si considerino RONZITTI (1995: 45-115) e ORLANDI (1997: 717-745).

⁴¹ RONZITTI (1995: 97-104).

⁴² Cfr. SANI (1992a: 254-270). Vicenda etimologica o paretimologica che sia è relativamente rilevante, vicenda mitica e metonimia si intreccerebbero, infatti, fecondamente, cfr. SANI (1994: 83-97).

prefissi dicotomizzanti,⁴³ e segue il διακρίνειν stesso mediante l'affermare una nuova fase sincretica. Si tratta, tuttavia, di una fase non più pre-verbale come descritto nelle prime strofe di RV X, 129, bensì trans-verbale in un andamento non ciclico ma spiroidale quale è quello ravvisabile nell'esser-ci dell'uomo vedico nella misura in cui è portatore di parola poetica.

2.1 RV X, 125 e le figure foniche

Si può ipotizzare che anche la consuetudine di tramare il testo di figure foniche possa contribuire a rafforzare l'attribuzione della capacità sincretica alla parola vedica: la capacità sincretica della parola avrebbe spazio privilegiato d'espressione nel manifestarsi delle figure foniche che, costituendosi quale eco della percezione dell'originaria unità, sarebbero strumento della parola poetica a unire il diviso in un eclettico estrinsecarsi della facoltà associativa.⁴⁴

Dal dipanarsi dell'autoelogio di *Vāc* in RV X, 125 si è visto come si possa evincere un'espressione concettuale della *dynamis* sincretica della parola, ma l'inno non si limita a offrirne astratta constatazione, nelle sue strofe è possibile coglierne il manifestarsi in atto: l'inno, infatti, non solo fornisce menzione della capacità coesiva della parola nel momento in cui la celebra, ma suggerisce pure il tramite onde realizzarla, applicandola in concreto, ossia tracciando legature in forza della materia fonica.

Oltre a constatare nell'inno la frequenza di allitterazioni, anafore, omeoteleuti,⁴⁵ si può cogliere un peculiare ricorrere

⁴³ Donde la produttività di prefissi dicotomizzanti quali **dus-* e **su-*. Per un'ampia trattazione della casistica dei composti con **dus-* e **su-* si guardi a COSTA (1990); si interessa dei composti **dus-* e **su-* anche BENEDETTI (1990: 23-51) e BENEDETTI (1991: 55-93).

⁴⁴ Guarda alla facoltà associativa delle figure foniche SANI (1992b: 23-47, in particolare 23-24 e 44): «La rima... grazie alla sua capacità di legare una parola con un'altra, è in grado anche di comportare associazioni di idee e per questo motivo largamente e deliberatamente impiegata nei testi magici». Per un'analisi dell'*Atharva-Veda* cfr. AMBROSINI (1984).

⁴⁵ Si tratta sia di allitterazioni (ad es. a 4d *śr-* ricorre tre volte consecutive), anafore (quasi ossessiva è la presenza di *ahām*), omeoteleuti (la sequenza *am* che ricorre pressoché

della sequenza *v+vocale*, che tende a realizzarsi nel segmento fonemico *vā*.⁴⁶

Dato l'alto grado di organizzazione fonica dell'inno, difficilmente è imputabile a casualità tale circostanza che pare, peraltro, non solo intenzionale ma anche fortemente motivata: l'iterazione fonetica *vā* si lascia, infatti, facilmente leggere quale allusione a *Vāc*.

Ad eccezione di un ridursi delle occorrenze del segmento fonemico *v+vocale* nella quarta e quinta stanza compensato, però, dalla presenza in entrambe di *vadati* che a *Vāc* allude dal punto di vista sia fonico sia semantico, si ha un progressivo crescendo fino all'ἄκμῆ nell'ottava stanza.

La frequenza del segmento fonemico iniziale di *Vāc* si potrebbe imputare a un tentativo di compensazione del fatto che, nel corso dell'inno, non viene mai nominato il tema su cui vertono le otto stanze.⁴⁷ La ricorsività della sequenza *v+vocale* risulta, quindi, non solo collegare ciascun momento dell'inno, ma anche farne un'espressione di *vā-c*: la tessitura fonica del testo suggerisce, pertanto, interazioni fra i significati in forza delle legature che si creano fra i significanti tramite la materia fonica che li costituisce.

Pare, quindi, confermato che tema di *RV X, 125* è la capacità sincretica della parola: l'inno non si limita, infatti, a un'espressione teorica, ma, nel congiungere mediante la materia fonica, mostra piuttosto in atto il concreto manifestarsi della

in ogni parola della strofe quand'anche non si guardi al martellante *tām* di 5c-d), cfr. TOPOROV (1969: 127-128).

⁴⁶ TOPOROV (1969: 127-128), individua circa cinquanta occorrenze del segmento fonemico *v+vocale*, delle quali oltre trenta vedono il ricorrere di *vā*; si concorda con Toporov sulla probabilità che il ricorrere della sequenza alluda al tema dell'inno. Toporov avverte, inoltre, la possibilità di spiegare il ricorrere di un altro segmento fonemico, *am/ām*, volendone cogliere un'allusione al fatto che *Vāc*, nei commenti, è detta figlia dello *ṛyi Ambhṛṇa*. Per quanto suggestivo sia collegare il nome proprio, che significa "umido" e si riferisce alla classe degli esseri mitologici dell'acqua, al ricorrere nell'inno del motivo dell'acqua, riteniamo che debole sia il legame fra *am/ām* e *Ambhṛṇa*.

⁴⁷ TOPOROV (1969: 127-128) ritiene che, alla base dell'assenza del nome di *Vāc*, vi siano o considerazioni tabuistiche o il fatto che è la dea stessa a pronunciare l'inno; nel presente contributo si ritiene che ulteriore spiegazione possa individuarsi nel fatto che l'inno si presenta come una sorta di indovinello; per il conformarsi dell'inno quale indovinello cfr. AMBROSINI (1981: 120-122).

dynamis sincretica della parola stessa. Il riscontrato accumulo fonemico è, dunque, in grado sia di celebrare la capacità di *Vāc*, sia di mostrare in atto l'effetto che essa determina nel tessuto dell'inno.

3 Conclusioni

In definitiva, qualora si accolga la lettura in chiave verbale dell'inno X, 129, si viene in esso ad avere una celebrazione della *dynamis* coesiva della parola poetica che si è riscontrata anche in *RV* X, 125. Ripercorrendo alcuni momenti dell'argomentazione, l'inno X, 129 descrive sia la fase pre-verbale, sia la transizione verso la verbalizzazione dei poeti con la *dynamis* sincretica della loro parola che in seguito alla divisione di cielo e terra determina un nuovo *bandhu-*, sia la fase trans-verbale di una parola che è in grado di tornare alla dimensione del *manas-* accrescendola in conseguenza delle nuove associazioni scaturite dalle legature che la materia fonica stessa suggerisce.

Di fatto le figure foniche scaturirebbero dalla facoltà associativa all'origine della quale vi è la percezione dell'unità, del *continuum* che precede la vicenda cosmogonica del separarsi di cielo e terra. Proprio a seguito del separarsi degli emisferi cosmici emerge l'esigenza del loro vicendevole nominarsi e si rende inevitabile la nascita della parola a rompere il silenzio, condizione fisiologica del *continuum* cosmico di cielo e terra non ancora scissi. Costituendosi quale eco visiva e acustica dell'unità originaria, le figure foniche risultano essere non trascurabile prova della percezione, da parte del poeta, del *continuum*, che, in prospettiva diacronica, è proprio dell'origine e, in prospettiva sincronica, è proprio della dimensione dell'essere in potenza, della dimensione interiore, mentale del *manas-*.⁴⁸

⁴⁸ In tale prospettiva i termini polari non sono pertanto avvertiti quali antonimie, bensì quali termini complementari di un *continuum*, sicché si tende a marcare la loro pertinenza reciproca, a esprimere l'unità della dualità; basti pensare all'impiego della sequenza *ca...* in relazione al giorno e alla notte, al cielo e alla terra, cfr. SANI (1992b: 23-47 in

Le figure foniche paiono, dunque, delinearsi quale nostalgia del silente unisono originario e, al tempo stesso, in virtù della propria sostanza fonica, costituiscono la possibilità del ritornare, del riabitare continuamente il *continuum*: è mediante la parola che il poeta informa il reale, diviso in conseguenza dell'azione cosmogonica, creatrice e separatrice, lo informa dell'immagine mentale, della dimensione dell'essere in potenza. Della sfera del *manas*- è, infatti ospite il *continuum* originario, sia nella veste di ospitante sia in quella di ospitato, configurandosi, pertanto, come la terra che, in *AV XII, 1*, si delinea quale contenente e contenuta, creatrice e creata, artefice di poesia e oggetto di poesia essa stessa.

Suggestivo può essere a questo punto guardare nuovamente alla quarta e alla quinta strofe di *RV X, 129*: la base *iṣ* preverbalizzata con *prati*- si può tradurre con "suchen", donde si avrebbe che il poeta della quarta strofe sarebbe assimilabile al siddhartiano *suchender Mensch*, mentre *prayati*- della quinta strofe, passibile di essere tradotto quale "Streben", evocerebbe il faustiano *strebender Mensch*, entrambi che nel mondo vedico confluiscono nella tensionalità all'unire endogena alla figura del poeta.

particolare 32); per la percezione di giorno e notte quale *continuum* si veda anche *RVI, 123, 7 e 9*; nell'ottica della facilità di metabolizzare le polarità non quali termini reciprocamente escludenti interessante è anche l'iterato riferimento in *AV XII, I*, alla capacità da parte della terra, in una fase iniziale, di produrre e contenere in un comune abitare quelli che al lettore moderno si configurano quali opposti antonimici non conciliabili (si considerino, in particolare, le strofe dalla 45 alla 52).

BIBLIOGRAFIA

- AMBROSINI, R. (1981), *Dal X libro del Ṛg-veda*, Giardini, Pisa 1981.
- AMBROSINI, R. (1984), *Magia e sapienza dell'India antica. Inni dell'Atharva-Veda*, CLUEB, Bologna 1984.
- BACHELARD, G. (2006), *L'Eau et les Rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris 1942, trad. it. *Psicanalisi delle acque*, edizioni red, Milano 2006.
- BARBERA, M. (2003), *Il mare nella voce. Note su alcune metafore nella fonologia non lineare*, in Rivista Telematica «Studi linguistici e filologici Online» 1 (2003), pp. 1-39.
- BENEDETTI, M. (1990), «Trasparenza» delle parole e interferenza lessicale in vedico: il caso di *durhánā-*, in «SSL» XXX (1990), pp. 23-51.
- BENEDETTI, M. (1991), *Un caso di stretta interrelazione tra composti nominali e strutture verbali: gli aggettivi vedici del tipo sukára-*, in «SSL» XXXI (1991), pp. 55-93.
- BENEDETTI, G. (2003), *La figura del poeta nel ṛgveda, e nella cultura greca e romana arcaica: le possibilità di un confronto e di una comune eredità*, in Rivista Telematica «Studi linguistici e filologici Online» 1 (2003), pp. 117-189.
- BROWN, W.N. (1978 [1968]), *The creative Role of the goddess Vāc in the ṚgVeda*, in *Pratidānam, Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to F.B.J. Kuiper*, The Hague 1968, pp. 393-397 = *India and Indology, Selected Articles by W.N. Brown*, R. Rocher (ed.), Motilal Barnasidass, Delhi 1978, pp. 75-78.
- COSTA, G. (1990), *I composti indoeuropei con *dus- e *su-*, Giardini, Pisa 1990.
- DANDEKAR, R.N. (1981), *Exercises in Indology (= Select Writings, 3)*, Ajanta, Delhi.
- DEUSSEN, P. (1906), *Allgemeine Geschichte der Philosophie, I Band erste Abteilung, Zweite Auflage*, F.A. Brockhaus, Leipzig 1906.
- FERENCZI, S. (1993), *Thalassa. Versuch einer Genitaltheorie*, Wien, trad. it. *Thalassa. Saggio sulla teoria della genitalità*, Cortina Raffaello, Milano 1993.
- FORMICHI, C. (1925), *Il pensiero religioso nell'India prima del Buddha*, Nicola Zanichelli Editore, Bologna 1925.

- GELDNER, K.F. (1951), *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit laufenden Kommentar versehen*, voll. I-III, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1951.
- GONDA, J. (1975), *De Kosmogonie van Rgveda 10, 129*, in J. Gonda, *Selected Studies*, vol. III, E.J. Brill, Leiden 1975, pp. 407-433.
- GONDA, J. (1984), *The Vision of the Vedic Poets*, Munshiram Manoharlal, Den Haag 1984.
- GRASSMANN, H., *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Motilal Barnasidass Publishers, Delhi 1999.
- HEIDEGGER, M. (2008²), *Sein und Zeit*, trad. it. *Essere e tempo*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2008².
- JAMISON, S.W. (2014), S.W. Jamison and J.P. Brereton, *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, voll. I-III, Oxford University Press, Oxford 2014.
- LAZZERONI, R. (1997 [1981]), *Sscr. ūrdhva: per una etimologia statica*, «SSL» XXI (1981), pp. 19 ss., ora in *Scritti scelti di Romano Lazzeroni*, T. Bolelli e S. Sani (a cura di), Pacini Editore, Pisa 1997, pp. 147-162.
- LAZZERONI, R. (1998 [1983]), *Oggetto materiale e atto verbale nella cultura vedica*, in *Problemi di lingua e cultura nel campo indoeuropeo*, E. Campanile (a cura di), Pisa 1983, pp. 47 ss, ora *Le parole come cose. «Ingrossare gli dei»: la parola come materia del sacrificio*, in R. Lazzeroni, *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 43-48.
- MAGGI, D. (1981a), *L'universo strutturato di Rigveda X, 129: a proposito della quinta stanza e del significato di práyati-*, in *Studi vedici e medio-indiani*, Giardini, Pisa 1981, pp. 11-48.
- MAGGI, D. (1981b), *Il motivo della tela fatta e disfatta fra epos e ideologia: una testimonianza da Rigveda X, 130*, in *Studi vedici e medio-indiani*, Giardini, Pisa 1981, pp. 49-86.
- MAGGI, D. (1996), *Il segno creatore. Aspetti dell'integrazione del segno nella mitologia vedica*, in G. Manetti (a cura di) *Knowledge Through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices (Semiotic and Cognitive Studies)*, Turnhout, Brepols 1996.
- MAGGI, D. (2006), *Sul "vuoto" in Rgvedasamhitā X, 129, 3c*, in *Studi linguistici in onore di Roberto Gusmani*, a cura di R. Bombi, G. Cifoletti, F. Fusco, L. Innocente, V. Orioles, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2006, pp. 1010-1022.

- MALAMOUD, Ch. (1994), *La déesse parole dans le Veda*, in *La parola creatrice in India e nel Medio Oriente*, C. Conio (a cura di), Giardini, Pisa 1994, pp. 35-42.
- MAYRHOFER, M., *EWAia*: M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen, I-III, Lieferungen 1-32*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1986-2001.
- MAYRHOFER, M., *KEWA*: M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, I-IV*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1956-1978.
- ONIANS, R.B. (2002²), *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge 1954, trad. it. *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, Adelphi, Milano 2002² (I ed. 1998).
- ORLANDI, C. (1997), *La terra (RV. V. 84 e AV. XII. 1)*, in *Scribthair a ainm n-ogaim. Scritti in memoria di Enrico Campanile*, R. Ambrosini, M. Patrizia Bologna, F. Motta e C. Orlandi (a cura di), Pacini, Pisa 1997, pp. 717-745.
- PELLEGRINI SANNINO, A. (1999), *Vāc nelle Upaniṣad: innovazione o tradizione?*, in *Atti del nono Convegno Nazionale di Studi Sanscriti (Genova 23-24 Ottobre 1997)*, S. Sani (a cura di), ETS, Pisa 1999.
- POKORNY, J., *IEW*: J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Francke, Tübingen-Basel 1994 (I ed. Bern-München 1959).
- RADICCHI, A. (1994), *Vāc e Vivakṣā: Creatività e comunicazione*, in *La parola creatrice in India e nel Medio Oriente*, C. Conio (a cura di), Giardini, Pisa 1994, pp. 53-63.
- RENOU, L. (1955), *Les Pouvoirs de la parole dans le Ṛgveda*, in *Études védiques et Pāṇinéennes*, t. I, E. De Boccard, Paris 1955, pp. 1-26.
- RENOU, L. (1956), *Histoire de la Langue Sanskrite*, IAC, Lione-Parigi.
- RONZITTI, R. (1995), *Osservazioni sui nomi della «terra» in RV e AV*, in «SSL» XXXV (1995), pp. 45-115.
- SANI, S. (1992a), *La terra e la nuvola in un incantesimo per la pioggia: a proposito di AV VII, 19(18)*, in «SSL» XXXII (1992), pp. 254-270.

- SANI, S. (1992b), *L'inno magico*, in *Atharvaveda. Inni magici*, C. Orlandi e S. Sani (a cura di), UTET, Torino 1992, pp. 23-47.
- SANI, S. (1994), *La serie lessicale di sscr. nabh*, in P. Cipriano, P. Di Giovine e M. Mancini (a cura di), *Miscellanea di studi linguistici in onore di Walter Belardi*, Il Calamo, Roma 1994, pp. 83-97.
- SANI, S. (1999), *Valore e significato dell'elemento acqua nei Veda*, in *Atti del nono convegno nazionale di studi sanscriti: Genova, 23-24 Ottobre 1997*, O. Botto (ed.), S. Sani (a cura di), ETS, Pisa 1999, pp. 103-113.
- SANI, S. (2000), *R̥gveda. Le strofe della sapienza*, Marsilio, Venezia 2000.
- TOPOROV, V.N. (1969), *Un esempio di simbolismo fonetico dei suoni*, in *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, R. Faccani e U. Eco (a cura di), Bompiani, Milano 1969, pp. 127-128.
- VALENTI, V.A., Lavoro in preparazione: *Linguaggio attuale e linguaggio γενναῖος*.
- VITI, C. (2000a), *RV I-164: una stratificazione di visioni cosmogoniche e gnoseologiche*, in «SSL» 38 (2000), pp. 205-223.
- VITI, C. (2000b), *RV X-129: TAT, un'entità impredicabile*, in «SSL» 38 (2000), pp. 225-239.