



INDOLOGICA TAURINENSIA

THE JOURNAL OF THE INTERNATIONAL ASSOCIATION OF SANSKRIT STUDIES

Founded by Oscar Botto

Edited by Comitato AIT

Scientific Committee

John Brockington, *Edinburgh, U.K. (President)*; Nalini Balbir, *Paris, France*; Giuliano Boccali, *Milano, Italy*; Pierre-Sylvain Filliozat, *Paris, France*; Minoru Hara, *Tokyo, Japan*; Oskar von Hinüber, *Freiburg, Germany*; Romano Lazzeroni, *Pisa, Italy*; Georges-Jean Pinault, *Paris, France (Treasurer IASS)*; Irma Piovano, *Torino, Italy*; Saverio Sani, *Pisa, Italy*; V. Kutumba Sastry, *Delhi, India (President IASS)*; Jayandra Soni, *Innsbruck, Austria (Secretary General IASS)*; Raffaele Torella, *Roma, Italy*

Editorial Board

Gabriella Olivero, Irma Piovano, Stefano Turina

Indologica Taurinensia was founded in 1973 by the eminent scholar Oscar Botto; it publishes articles, reviews and research communications concerning India, Central Asia and South-East Asia.

In 1976 the International Association of Sanskrit Studies selected it as its Official Organ (then Journal) on the occasion of the 30th International Congress of Human Sciences of Asia and Northern Africa (Mexico City, August 3rd-8th, 1976). It publishes also the report of the World Sanskrit Conferences and the minutes of the meetings of the I.A.S.S. (International Association of Sanskrit Studies). In 1996 it was acknowledged as a “Journal of High Cultural Value” by the Italian Ministry of Cultural Heritage and Activities.

It is edited by the non-profit Editorial Board “Comitato AIT”, that in the year 2016 was awarded the prize “Ikuo Hirayama” Prize by the Académie des Inscriptions et Belles-Lettres of the Institut de France, Paris, for its publishing activity.

INDOLOGICA TAURINENSIA

THE JOURNAL OF THE
INTERNATIONAL ASSOCIATION OF SANSKRIT STUDIES

VOLUME XLIII-XLIV

2017-2018

EDIZIONI AIT

Publisher:
Comitato AIT
corso Trento 13
10129 Torino (Italy)
Email: irmapiovano@hotmail.com; indologica@asiainstitutetorino.it
www.asiainstitutetorino.it
Printer: Edizioni ETS, Pisa (Italy)
Annual Subscription (1 issue): €40,00
Desktop publishing: Tiziana Franchi
Electronic version: www.asiainstitutetorino.it/indologica.html
Sole Agents: Comitato AIT

Copyright © 2018 Comitato AIT per la promozione degli Studi sull'India e sul Sud-Est Asiatico
Satya Vrat Shastri (Honorary President) - Irma Piovano (President) - Saverio Sani (Vice President) - Victor Agostini (Secretary)
Corso Trento 13 – 10129 Torino (Italy)
C.F. 97651370013 – R.E.A. Torino, n. 1048465 – R.O.C., n. 14802

Autorizzazione del Tribunale di Torino N. 4703 del 21/7/1994
I.S.N.N. 1023-3881

The printing of this volume of *Indologica Taurinensia* has been realized thanks to the contribution of the Embassy of India in Rome to celebrate the 70th anniversary of Italy-India relations.

The AIT – *Asia Institute Torino* would like to express its most sincere gratitude to the Ambassador, H.E. (Mrs.) Reenat Sandhu.

CONTENTS

PART ONE

Articles

PRADIP BHATTACHARYA

Revising the Critical Edition of the Mahābhārata: An Approach Through the Attempt to Strip Draupadī p. 11

MARCO FRANCESCHINI

Recasting Poetry: Words, Motifs and Scenes Borrowed from the Raghuvamśa and Reshaped in Buddhaghoṣa's Padyacūḍāmaṇi p. 43

MASSIMILIANO A. POLICHETTI

Understanding the Indo-Tibetan Sacred Music. An Introductory Note p. 67

NIELS SCHOUBBEN

'À la grecque comme à la grecque' – The Greek Kandahar Inscriptions as a Case Study in Indo-Greek Language Contact During the Hellenistic Period p. 79

VERONICA ARIEL VALENTI

Homo loquens e desiderio nel mondo vedico p. 119

VERONICA ARIEL VALENTI

RV X, 95, 1 e lo scambio amebeo primo p. 151

List of contributors p. 181

Reviews

PRADIP BHATTACHARYA, trans. from Sanskrit, *The Mahābhārata of Vyasa: The Complete Shantiparva Part 2: Mokshadharmā*, Writers Workshop, Kolkata, 2016 (Indrajit Bandyopadhyay) p. 185

V. ADLURI and J. BAGCHEE, <i>Argument and Design – the Unity of the Mahābhārata</i> , Brill, Leiden, 2016 (Pradip Bhattacharya).....	p. 195
KEVIN MCGRATH, <i>Rāja Yudhiṣṭhira-Kingship in Epic Mahābhārata</i> , Orient Blackswan, Hyderabad, 2017 (Pradip Bhattacharya).....	p. 209
STEPHAN HILLYER LEVITT, <i>Collected Papers in Dravidian Studies</i> , Kaviri Pathippakam, Chennai, 2017 (Gabriella Olivero)	p. 225
PRADIP BHATTACHARYA, <i>Narrative Art in the Mahābhārata: The Ādi Parva</i> , Dev Publishers & Distributors, New Delhi, 2012 (Shekhar Sen).....	p. 231
Obituaries	p. 235
 PART TWO	
A Selection of the Papers Presented at the Meeting of the Associazione Italiana di Studi Sanscriti (Rome, Università La Sapienza, 26 th -28 th October 2017).....	
RAFFAELE TORELLA (A.I.S.S. President) Editorial	p. 259
CHIARA LIVIO <i>Cosmic Pūjā Śivabhakti in Śrīkaṇṭhacarita V</i>	p. 261
CINZIA PIERUCCINI <i>Hunting, Farming and Protecting Animals. Remarks on Migadāya and Mṛgavana</i>	p. 285
PAOLA PISANO <i>Vīryaśulkāḥ Kanyāḥ: Aspects of Women's Dependence in the Mahābhārata and in Old Greek Sources</i>	p. 305

MARGED FLAVIA TRUMPER	
<i>The Impact of the Arrival of Sound Technology on Hindustani Vocal Music and on the Role of Women in North Indian Art Music</i>	p. 321
MASSIMO VAI	
<i>Some Questions about Vedic Subordination</i>	p. 337

VERONICA ARIEL VALENTI*

HOMO LOQUENS E DESIDERIO NEL MONDO VEDICO

Abstract

In this paper, the tripartition *manas-*, *mantra-*, *jihvā-*, which describes the *iter* of verbalisation from the purely eidetic dimension right up to the phonic dimension, is compared to a possible bipartition of the human being into *manuṣa-* and *puruṣa-*. While the former is etymologically and phenomenologically related to *manas-* and *mantra-* and refers to desire in the ‘ascetic’ sense (*tapas-*), the latter is related to the sphere of earthly facticity, to the *jihvā-* sphere of the pronounced word and to desire as related to *kāma-*, which can also descend to the dimension of body. Only by means of the complementarity of *manuṣa-* and *puruṣa-* may the *homo loquens* be born, and it is this *homo loquens* who is to all effects the bearer of language from the *dynamis of poetics*, but which does not exclude, however, connotations to the element of play. Finally this paper attempts to determine a collusion between the *homo loquens* and the *homo ludens*.

* Ringrazio Saverio Sani per il sostegno che mi ha sempre offerto, per la disponibilità alla lettura delle mie pagine nonché per i collaterali suggerimenti, benché resti naturalmente dello scrivente la responsabilità di quanto proposto.

1. Homo loquens

Nel presente contributo si intende delineare la possibilità di comparare nel mondo vedico una possibile tripartizione della dinamica verbale scandita in *manas-*, *mantra-* e *jihvā-*, con una bipartizione nella designazione dell'essere umano in *manuṣa-* e *puruṣa-*.

In merito alla tripartizione si può interpretare *manas-* quale dimensione eidetica, sfera del pensiero e 'spazio' al quale il poeta attinge onde cogliere i motivi del suo stesso poetare.¹ Il pensiero sarebbe, tuttavia, destinato a confinarsi nella pura dimensione dell'essere in potenza, qualora non ci fosse la sfera del *mantra-*,² che consente l'attualizzarsi di quanto afferisce alla sfera del *manas-*. A partire dall'interrelarsi anche etimologico di *manas-* e *mantra-*, che alla medesima base *MAN*^l afferiscono,³ si perviene, così, al momento in cui si assiste all'acquisizione della veste fonica da parte del pensiero: si approda alla fase della *jihvā-*, della parola pronunciata. Che *manas-* e *jihvā-* siano complementari emerge, ad esempio, dall'accostamento dei due lessemi in *RV X, 53, 11*, passo in cui pensiero e lingua arcani agiscono sincronicamente.⁴

Si cerca, ora, in particolare, di valutare se effettivamente i termini implicati nella designazione dell'essere umano possano essere *manuṣa-* e *puruṣa-*.

Guardando alla bipartizione dell'essere umano, si considera innanzitutto *manuṣa-*.

In *KEWA s.v. mānuḥ*, contrariamente all'*EWAia*, in cui non presenta tale ipotesi, Mayrhofer prospetta la possibilità che il termine sia da ricondursi alla base **men-*.⁵

¹ È, infatti, attingendo alla sfera del *manas-* che i poeti-sacerdoti crearono la parola stessa (*mānasā vācam ākrata*, *RV X, 71, 2*), cfr. anche *RV I, 171, 2*; *X, 20, 1*; *X, 177, 1*. Guarda alla correlazione fra *manas-* e sfera della parola LAZZERONI (1997: 129-134) e LAZZERONI (1998: 96-99)

² Donde il *māntrakṛt-*, cfr. *RV IX, 114, 2*.

³ La base *MAN*^l è descritta in MAYRHOFER, *EWAia, II. Band, Lieferung 14*, 305-306.

⁴ Cfr. JAMISON (2014: III, 1464): «cryptic mind and tongue».

⁵ MAYRHOFER, *KEWA, II. Band, 575-576*, dove **men-* è il corrispettivo di *MAN*^l di MAYRHOFER, *EWAia, II. Band, Lieferung 14*, 305-306. D'ora innanzi per coerenza si farà riferimento a quest'ultimo.

Se si ammette la connessione con la base **men-/MAN^l*, si viene ad avere che *manuṣa-* nasce in origine quale termine onde designare l'essere umano, in quanto partecipe della dimensione dell'essere in potenza declinantesi primariamente nel *manas-*, secondariamente nel *mantra-* che, seppur in diversa gradazione, partecipano entrambi della dimensione dell'essere in potenza, l'uno descrivendo la pura dimensione eidetica, l'altro facendosi tramite fra pensiero e parola.

In tale prospettiva si potrebbe ipotizzare l'esistenza di un termine preposto a designare l'essere umano nel suo manifestarsi nella dimensione dell'essere in atto, della *jihvā-*, nel suo farsi, quindi, portatore di parola pronunciata.

A noi sembra possibile individuare tale termine in *puruṣa-*.

Si guarderà, pertanto, a *puruṣa-* innanzitutto da un punto di vista etimologico, quindi alla sua celebrazione in *RV X, 90*, infine alla selezione di *puruṣa-* quale termine designante la persona verbale (Kātyāyana Vt. VIII on P. 1.4.1).⁶

Per quanto concerne la prospettiva etimologica si delinea la possibilità di cogliere in *puruṣa* un termine scaturito, per quanto concerne *u-ṣa*, dal confronto con *manuṣa-*,⁷ quasi si trattasse di un termine originariamente nato onde attualizzare una componente, una possibilità dell'essere umano, quella di esprimersi nella sfera dell'essere in atto, dominio della *jihvā-*, che il termine *manuṣa-* con la base *MAN^l*, con la sua connessione, quindi, con la sfera dell'essere in potenza di *manas-* e *mantra-*, non sembrava in grado di esprimere adeguatamente.⁸

Tale avvio della vicenda etimologica di *puruṣa-* sembra suggerire una complementarità di *manuṣa-* e *puruṣa-* nella designazione dell'essere umano, complementarità comparabile con quella della triade *manas-*, *mantra-* e *jihvā-*.

⁶ Cfr. PĀṆINI (1995: 237): «Pāṇini does not use the word *puruṣa* 'person' as a technical term, but it is known to Kātyāyana (Vt. VIII on P. 1.4.1)».

⁷ MAYRHOFER, *EWAia*, II. Band, *Lieferung 12*, 149-150.

⁸ Per quanto si assista, poi, a una tendenziale generalizzazione di *manuṣa-*.

Se *u-ṣa* si spiega per influsso di *manuṣa-*, si verrebbe ad avere una forma di partenza **pūrṣa* < **pṛHso-* rapportabile all'idg. **per-h₃*, *PAR²* di Mayrhofer,⁹ da cui *πορεῖν*¹⁰ e *pariō*.¹¹

Per *PAR²* in *puruṣa-* viene a delinearci una duplice possibilità semantica, questione che in seguito tenteremo di dirimere. Una prima possibilità è che il termine afferisca alla semantica del dare, semantica originaria di *PAR²* “geben, schenken, spenden”,¹² che ben si adatterebbe alla dinamica che vuole il *puruṣa-* quale portatore, datore di parola nella dimensione dell'essere in atto, della faticità terrestre, nella sfera della *jihvā-*. La seconda possibilità è che il termine sia riconducibile alla semantica della generazione, attualizzarsi di *PAR²* che si verifica nel caso di *pariō* e che appare non incompatibile con il manifestarsi di *puruṣa-*, in quanto in grado di sottolineare la *dynamis* germinativa della parola.

In merito alla differenza fra *PAR¹* e *PAR²* sembrerebbe esclusivamente quantitativa e non qualitativa. Grassmann ammette, infatti, quali valenze del verbo *par*, attualizzazione di *PAR¹*, anche i significati di «reichlich spenden, schenken», mentre Mayrhofer, come si è visto, propone quali significati di *PAR²* «geben, schenken, spenden». Si sembrerebbe legittimati a pensare che, originariamente, vi fosse un unico *PAR* e che solo successivamente, per la tendenza a dicotomizzare, si sarebbe sdoppiato in *PAR¹* e *PAR²*.

A conferma vi sono alcuni passi che coinvolgono *puruṣa-* e verbi derivanti da *PAR¹*. Sembrerebbe insito in tale accostamento l'intento di generare una figura etimologica nonché un gioco di natura fonica, che nel mondo vedico non è pressoché mai limitato ai foni, coinvolgendo in un unico gioco anche i sèmi.

⁹ MAYRHOFER, *EWAia, II. Band, Lieferung 12*, 90-91.

¹⁰ Cfr. FRISK, *GEW, Band II*, 579-580.

¹¹ Non persuade la connessione fra **pūrṣa* < **pṛHso-* e il lat. *pāricīda*, *parricīda* (da un prelat. **parso-*) ‘*Verwandtenmörder*’, che sarebbe da ricondursi a un originario *Menschenmörder* rintracciabile in *RV I*, 114, 10 *pūruṣa-ghnā-* (MAYRHOFER, *EWAia, II. Band, Lieferung 12*, 150; cfr. MAYRHOFER, *KEWA, Band II*, 312-313).

¹² Cfr. *prñāti*, *pūrtā n.*, *pūrtī f.*, MAYRHOFER, *EWAia, II. Band, Lieferung 12*, 90.

Tra i significati di *PAR*¹ funzionale alla presente ricostruzione è, in particolare, quello che contiene l'indicazione di riempimento, ma anche quello che si accompagna alla nozione di attraversamento: *puruṣa-* è, infatti, il fautore dell'attraversamento, del transitare dalla dimensione del *manas-* a quella della *jihvā-* e si può dire che si diffonda per lo spazio intermedio (*antarikṣa-*) riempiendolo con la sua parola, similmente all'Aurora di *RV VII, 75, 3*, strofe nella quale significativamente si ha la forma verbale *āprṇánto*:

*eté tyé bhānāvo darśatāyāś citrā uṣāso amṛtāsa āguḥ /
janáyanto daívyāni vratāny āprṇánto antárikṣā vy
àsthuh //*

«Ecco, gli splendidi raggi immortali di Uṣas, bella a vedersi, sono giunti! Mettendo in atto le ordinanze divine, si sono diffusi nello spazio intermedio riempiendolo!». ¹³

A favore della connessione fra *puruṣa-* e *PAR*¹ si guarda alla contiguità che il poeta stesso ha voluto creare in *Śvetāśvatara-upaniṣad III, 9* fra *puruṣa-* e *pūrṇam*:

*yasmāt paraṃ nāparam asti kiṃcit yasmān nānīyo na
jiyāyo 'sti kaścit /
vrkṣeva stabdho divi tiṣṭhaty ekas tenedaṃ pūrṇam
puruṣeṇa sarvam //*

«Di lui, più alto, non vi è nulla: nulla è più piccolo, nulla più grande. È un albero che ha radici in cielo, l'Uno, il Puruṣa, che interamente riempie questo mondo».

Si verrebbe, dunque, ad avere un fecondo intersecarsi di *PAR*² di *puruṣa-* e *PAR*¹ di *pūrṇam* fino a suggerire un confondersi di *PAR*¹ e *PAR*² che verrebbero a colludere in una più semplice base *PAR*.

Onde definire il *puruṣa-* e coglierne l'attualizzarsi delle potenzialità che il nome pare recare in sé, si guarda, ora, a *RV X, 90*, inno al Puruṣa dedicato. Si considera l'inno una sorta di

¹³ SANI (2000b: 131).

‘celebrazione dell’uomo’, in particolare dell’*homo loquens*, piuttosto che una descrizione della sorte del Puruṣa quale «gigante cosmico di effigie umana dal quale sarebbe nato il mondo».¹⁴

Si percorrono cursoriamente alcuni momenti dell’*inno*.

La prima strofe descrive l’originario carattere oloedrico, la milleplanarità della dimensione alla quale afferrisce il Puruṣa e nella quale solamente può vivere con le sue “mille teste”, con i suoi “mille occhi, mille piedi” e la sua olotropia, che lo induce ad abbracciare “la terra da ogni lato”:

sahasraśīrṣā puruṣaḥ sahasrākṣāḥ sahasrapāt /
sā bhūmiṃ viśvāto vṛtvāty atīṣṭhad daśāṅgulām //
 «Puruṣa aveva mille teste, mille occhi, mille piedi.
 Ricopriva tutta la terra da ogni parte e la superava ancora
 di dieci dita».¹⁵

Imprescindibile la seconda strofe con la sua espressione di una temporalità che, onde realizzare la nozione di passato e di futuro, ricorre alla perifrasi «ciò che è divenuto e ciò che sta per divenire», testimoniando come lo statuto ontologico sia affidato al nomadismo del divenire, piuttosto che alla stanzialità dell’essere, al mondo *jagat-* e non al mondo *sthā-*.¹⁶

puruṣa evédam sārvaṃ yād bhūtām yac ca bhávyam /
utāmṛtatvásyésāno yād ānnenātiróhati //
 «L’uomo è davvero questo universo, ciò che è divenuto e
 ciò che sta per divenire; anche dell’immortalità è
 diventato signore, perché col nutrimento cresce sempre
 di più».¹⁷

Tale rappresentazione della temporalità risulta coerente con il riferimento alla crescita indefinita e con la natura stessa del sacrificio. Si può cogliere, infatti, il sacrificio del Puruṣa quale

¹⁴ AMBROSINI (1981: 90).

¹⁵ SANI (2000b: 67-68).

¹⁶ Cfr. SANI (2000a: 103-113). Per l’affermarsi, nella dimensione vedica, del mondo *jagat-* piuttosto che del mondo *sthā-*, cfr. anche LAZZERONI (1998: 13-24).

¹⁷ AMBROSINI (1981: 90-94).

celebrazione di esistenza nella negazione dell'essere stanziale a favore di un alchemico mutarsi, un letterale tras-formarsi da *Urmensch* in mondo, senza annientare la primitiva forma, bensì potenziandola in un miriadico frangersi. Si tratta di un politropico darsi nella dimensione dell'essere in atto a partire dall'originaria olotropia propria, nella sua indefinitezza, della dimensione dell'essere in potenza.

A questo punto, prima di procedere con la considerazione di altri momenti dell'inno, si propone un'*ekphrasis* nel mondo greco.

L'espressione della temporalità della seconda strofe può, infatti, risultare comparabile con espressioni vòlte a esprimere la temporalità, che si incontrano nel mondo greco, per quanto queste ultime si realizzino nel dominio dell'essere piuttosto che in quello del divenire.

In *Il. I*, 70 si ha Calcante che conosce *τά τ'έόντα τά τ'έσσόμενα πρό τ'έόντα*, in *Theog.* 29-32 si ha il poeta ispirato dalle Muse, perché canti *τά τ'έσσόμενα πρό τ'έόντα*.

Nell'ultimo frammento pervenuto del poema di Parmenide (28 B 19 D.-K.) all'espressione del tempo si associa il riferimento alla nominazione, donde si può pensare che si tratti di una prima embrionale espressione della verbalizzazione del tempo. Si tratterebbe di un delinarsi dell'atto germinativo del tempo verbale, un definirsi di natura linguistica, seppure immerso in un'opera dominata da interessi epistemologici, nella quale, infatti, il tempo verbale, in quanto legato al mondo fenomenico, afferisce alla sfera della *δόξα* e non a quella dell'*ἀλήθεια*.¹⁸

οὔτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι.
«Fu così che si produsse questa natura delle cose
secondo quel che pare,

¹⁸ Evidenzia UNTERSTEINER (1958: CCX): «la *Δόξα* di Parmenide è concepita dal filosofo come la temporalità del reale di fronte all'atemporalità dell'*έόν* nell'*Αλήθεια*».

e così son esse ora qui e da qui in poi una volta cresciute
finiranno;
e ad esse gli uomini han posto un nome designativo per
ciascuna».¹⁹

Se in questo frammento di Parmenide si può cogliere una prima espressione del tempo verbale nel mondo greco, non ci si può esimere dal segnalare un'analoga possibilità di ravvisare il delinarsi di una verbalizzazione del tempo in *RV X*, 90. Questo si ha coniugando, in particolare, la seconda e l'undicesima strofe: se nella seconda strofe si ha l'identificarsi della manifestazione del Puruṣa con la temporalità, nella strofe 11 si assiste alla sottolineatura della capacità demiurgica della parola con l'atto di nominazione delle parti del Puruṣa che sfocia nel farsi del mondo.

Nell'evidenziare la centralità della parola nel dispiegarsi dell'inno l'undicesima strofe non è, peraltro, isolata. Diversi sono i momenti dell'inno che cooperano in tal senso. Si tratta delle strofe 9 e 12. Nella nona strofe si ha lo scaturire di canti, melodie rituali, metri, da cui il canto sacrificale.²⁰

*tásmād yajñāt sarvahúta ṛcaḥ sāmāni jajñire /
chándāmsi jajñire tásmād yájus tásmād ajāyata //*
«Da quel sacrificio completamente offerto nacquero il
Ṛgveda e il *Sāmaveda*; da quello nacquero i metri; da
quello nacque lo *Yajurveda*».

Nella dodicesima strofe si ha, invece, l'attualizzarsi della bocca del Puruṣa nel conoscitore della formula.

La dinamica verbale del Puruṣa non si limita, però, a richiamare la possibilità dell'emissione del materiale verbale nel momento della creazione, ne viene, altresì, richiamato l'atto della ricezione. Nella quattordicesima strofe si ha, infatti, che dagli orecchi del Puruṣa scaturiscono le parti del mondo a significare, a un tempo, sia il fatto che «solo di ciò che si ode si sa

¹⁹ La traduzione è di LAMI (1995²: 295).

²⁰ La traduzione delle tre strofe di *RV X*, 90 è di SANI (2000b: 67-68).

l'esistenza»,²¹ sia che con il manifestarsi del Puruṣa (mediante il suo stesso sacrificio) si ha non solo l'attivarsi del polo comunicativo rappresentato dall'emittente del messaggio, ma anche il coinvolgimento del destinatario. Questo prevede l'attivazione del canale dell'ascolto, a completare, così, il circuito della dinamica dialettica.

Riscontrata la complementarità di tali momenti con la strofe 11 a definire la centralità della dimensione verbale nell'inno *RV X, 90*, si può guardare nuovamente alla seconda strofe, nella quale si ha il delinearsi della temporalità.

Coniugando il manifestarsi della *dynamis* verbale e il dispiegarsi della temporalità che, entrambe, confluiscono nel Puruṣa, si viene ad avere la possibilità di cogliere nell'inno la consapevolezza del tempo verbale, il profilarsi di una sua eziologia e celebrazione: in seguito alla διαίρεσις del Puruṣa si delinea la possibilità che una base lessicale atemporale, che si colloca nell'indistinta dimensione precosmogonica dell'essere in potenza, venga a declinarsi nello spazio e nel tempo, proprio perché il Puruṣa è «ciò che è divenuto e ciò che sta per divenire». Questo pone le premesse stesse per il proporsi del *puruṣa*- quale persona verbale.²²

In definitiva l'inno *X, 90*, incentrato sul sacrificio del Puruṣa, diviene potenziale luogo in cui si assiste sia all'attualizzarsi della *dynamis* onomatotetica sia all'atto di verbalizzazione del tempo.

Si cercherà, ora, di valutare se il manifestarsi del Puruṣa in tale inno possa indurre a propendere per un'opzione etimologica piuttosto che per un'altra, e si cercherà di cogliere se la vicenda stessa di *RV X, 90* possa essere stata, in certa qual misura suggerita e indotta proprio dall'etimologia di *puruṣa*-. Tale eventuale influenza dell'etimologia non sarebbe, peraltro, incompatibile con il carattere dell'inno fortemente incentrato proprio sulla potenzialità della parola nel suo attualizzarsi nel dominio della *jihvā*-.

²¹ AMBROSINI (1981: 90).

²² Kātyāyana Vt. VIII on P. 1.4.1.

Pur ritenendo, come già espresso, tutt'altro che incoerente la semantica di generare, si crede, tuttavia, di poter cogliere in X, 90 indicazioni in direzione di una connessione fra *puruṣa-* e semantica del dare.

Dalla centralità della parola in *RV X, 90* e dalla presenza del motivo del sacrificio, di cui il Puruṣa è oggetto e che è decodificabile quale forma estrema del darsi, scaturisce facilmente la possibilità di un'interferenza con la semantica del dare e del darsi della parola nella dimensione dell'essere in atto, nella sfera della *jihvā-*.

Il *puruṣa-*, che nel suo stesso nome lascerebbe trasparire la semantica del dare, si dà secondo l'estrema modalità del sacrificio, celebrazione del divenire in quanto negazione dell'essere nella sua stanzialità, e genera il cosmo, che scaturisce da atti di nominazione, e il tempo, che, analogamente, si definisce concretizzandosi in atti verbali: il *puruṣa-* consegna spazio e tempo al divenire mediante l'attualizzarsi delle potenzialità della parola.

Si può, quindi, cogliere in X, 90 il manifestarsi di un darsi verbale del *puruṣa-* e l'attualizzarsi della parola nello spazio e nel tempo che vengono, così, ad essere o, meglio, a divenire. Si ha quindi che il *puruṣa-*, configurandosi quale "datore" d'atto verbale, viene a offrirsi naturalmente quale termine onde esprimere la persona verbale: in *RV X, 90* il Puruṣa, fautore d'estremo *PAR*, si prepara a diffrangersi in *prathamapuruṣa*, *madhyamapuruṣa* e *uttamapuruṣa*, persone che si danno nell'atto verbale consegnandosi alla sfera della *jihvā-*.

In definitiva se *puruṣa-* è espressione delle basi *PAR¹* e *PAR²* prese in considerazione da Mayrhofer, si delinea la concreta possibilità, inizialmente ipotizzata, di un corrisondersi di tripartizione di *manas-*, *mantra-* e *jihvā-* e di bipartizione antropologica in *manuṣa-* e *puruṣa-*: l'uno afferisce alla dimensione dell'essere in potenza di *manas-* e *mantra-*, l'altro afferisce alla dimensione dell'essere in atto della *jihvā-*, che, in ultima istanza, risulta cromata dal darsi sia della parola pronunciata sia del *puruṣa-*.

Dalla complementarità di *manuṣa-* e *puruṣa-* si ha, dunque, l'*homo loquens*.²³

2. *Desiderare nel mondo vedico: complementarità di kāma- e tapas-*

2.1. *Puruṣa-, soggetto del kāma-, e manuṣa-, soggetto del tapas-*

Se l'*homo loquens* si scandisce in *manuṣa-*, che si declina nella dimensione dell'essere in potenza, e in *puruṣa-*, che si declina nella dimensione dell'essere in atto, entrambi che diversamente seppure armonicamente si rapportano alla parola e al mondo, è postulabile che si debba far ricorso a due differenti termini anche onde esprimere lo *Streben* desiderante che si attualizza in modo diverso se si guarda alla fenomenologia del *puruṣa-* piuttosto che del *manuṣa-*.

Nel caso del *puruṣa-* la *Weltanschauung* e l'enciclopedia di questi sono descrivibili nei termini della dimensione dell'essere in atto, in particolare nella sfera della *jihvā-*, della parola pronunciata che positivamente connota la *Geworfenheit* dell'essere umano nella fatticità terrestre. Il *puruṣa-*, quale soggetto desiderante, potrebbe trovare, quindi, adeguato significante del proprio desiderio nel *kāma-*²⁴ che, infatti, nella dimensione dell'essere in atto fisiologicamente si declina e, in particolare, nella corporeità ha luogo specifico di espressione.²⁵

²³ Si ritiene che queste nostre pagine possano, forse, costituirsi quali indizi a corroborare l'ipotesi che PISANI (1981: 515-517) avanza a proposito dell'etimologia di ἄνθρωπος volendolo, appunto, *homo loquens*, etimologia che ci persuade in misura maggiore rispetto alla proposta di SILVESTRI (1997: 929-986) che, pur volendo legittimamente sfuggire alla prospettiva androcentrica, rischia tuttavia, mediante il ricorso alla prospettiva cronomimica, di sottoporre ἄνθρωπος ad una componente nuovamente gerarchizzante.

²⁴ Cfr. MAYRHOFER, *EWAia*, I. Band, *Lieferung 5*, 338-339; MAYRHOFER, *KEWA*, I. Band, 200.

²⁵ Cfr., ad esempio, nel *Rg-Veda*: RV I, 179, 4a; II, 38, 6b; III, 30, 19c; III, 54, 2b; IV, 43, 7d; IV, 44, 7d; V, 42, 15c; V, 61, 18c; VII, 20, 9c; VII, 97, 4c; VIII, 78, 9b; IX, 97, 46d; X, 10, 7a. Per la centralità della dimensione corporea nel caso del Puruṣa si è visto RV X, 90.

Diversa è la situazione del *manuṣa-* la cui sfera pertiene, anche per *philia* etimologica, a *manas-* e *mantra-*. Per il *manuṣa-* il desiderio non è, dunque, da ricercarsi nella dimensione dell'essere in atto e nella corporeità: la fenomenologia del desiderio del *manuṣa-* verte sulla dimensione dell'essere in potenza, si articola nella sfera del *manas-*.

Pare si possa proporre il *tapas-*²⁶ quale termine che realizzi la semantica del desiderio del *manuṣa-*. Se già *manuṣa-* è direttamente legato alla base *MAN^l*, che lo vuole in grado di afferire alla dimensione di *manas-* e *mantra-*, termini ugualmente da ricondursi a *MAN^l*, è la medesima base a ripresentarsi anche nel caso di *manyu-*, interessante lessema che si connette al *tapas-*. Il *tapas-* è, infatti, passibile di essere letto strettamente congiunto a *manyu-*,²⁷ come emerge in particolare da *RV X, 83, 3b* e dal sintagma *manyō tāpasā sajōṣāḥ* presente sia in *RV X, 83, 2d* sia in *AV IV, 32, 2d*. Si tratta di passi nei quali si delinea il legame fra *tapas-* e *manyu-*, che attiva, quindi, un intersecarsi del *tapas-* e della base *MAN^l* qui testimoniata da *manyu-* e condivisa da *manuṣa-*. *Manyu-*, dunque, etimologicamente connesso a *manuṣa-*, è dal punto di vista fenomenologico connesso al *tapas-*. Connessione anche genealogica è colta da Geldner²⁸ che vuole il Tapas personificato²⁹ quale padre di Manyu, interpretazione che tuttavia non trova riscontro nel testo per quanto sia possibile che il legame di paternità di Tapas e Manyu sia da intendersi in senso metaforico: il Tapas, essendo in grado di generare Manyu, può dirsi padre di questi.

Si possono evidenziare ulteriori passi vòlti a mostrare la reciproca dipendenza fra la sfera del *manuṣa-* e quella del *tapas-*.

²⁶ Cfr. MAYRHOFER, *EWAia, I. Band, Lieferung 8*, 624-625; MAYRHOFER, *KEWA, I. Band*, 477.

²⁷ Cfr. MAYRHOFER, *EWAia, II. Band, Lieferung 14*, 313-314, MAYRHOFER, *KEWA, II. Band*, 585. Cfr. anche SANI (2009: 1194): 1. spirito, mente, umore, tempra (RV; TS; Br); 2. ardore, zelo, passione (R); 3. rabbia, furia, collera, indignazione (anche personificate, spec. come Agni, Kāma o come Rudra); 4. afflizione, rimpianto, turbamento (MBh, Kāv); 5. sacrificio (Nalac); 6. N. di un re (figlio di Vithata), (BhP); 7. (con Tāpasa) N. dell'autore di RV X, 83; 84; 8. (con Vāsiṣṭha) N. dell'autore di RV IX, 97, 10-12.

²⁸ Cfr. GELDNER (1951: III, 265).

²⁹ Il Tapas personificato è, ad esempio, presente in *RV X, 109, 1c*.

La sfera del *manuṣa-* è testimoniata ora dalla presenza del lessema stesso, ora dalla presenza di *mānuṣa-*, ora dall'accenno alla dimensione del *manas-*.

Si possono, pertanto, ritenere significativi alcuni passi rigvedici quale è il caso di *RV IV, 2*, inno nel quale si ha *manuṣa-* (2a), il riferimento alla dimensione del *manas-* (3b), nonché la presenza, seppure umbratile, del *tapas-* evocato nella forma verbale *tatapate* (6a). *Mānuṣa-* è presente anche in *RV III, 2, 10a* in concomitanza con *tejas-*, che, rappresentando il calore indotto dall'ascesi, quindi il *tapas-*, determina l'occasione per celebrare nuovamente la contiguità della dimensione del *manuṣa-* e del *tapas-*.

Funzionale a cogliere l'intersecarsi della sfera del *manuṣa-* e di quella del *tapas-*, può essere anche constatare come la sfera del *tapas-*, quand'anche non personificato, sia sfera strettamente contigua alla presenza di Agni anche nel suo declinarsi quale elemento 'fuoco', fuoco che all'ardore e all'ardere insiti nel *tapas-* fisiologicamente si connette. In merito al legame fra *manuṣa-* e Agni, che al *tapas-* rinvia, indicativi sono alcuni passi: *RV II, 2*, inno dedicato ad Agni, nel quale iterata è la presenza di *Manuṣa*, e similmente *RV VI, 10, 2b*, che accoglie *manuṣa-* e *agni-* in un inno nuovamente dedicato ad Agni. Anche *RV X, 80, 6a* associa *agni-*, *manuṣa-* e *mānuṣa-*, mentre si ha il ricorrere di *agni-* e *mānuṣa-* in *RV V, 8, 3a*. *RV IV, 1*, consente, poi, di rilevare, in un inno dedicato ad Agni, la presenza di *manuṣa-* (9a), essere umano che si declina in particolare quale *homo loquens*, come mostrano la sezione finale della strofe 15 e quella iniziale della strofe 16, che coniugano *göttliches Wort (vācasā daívyena)* e *nāman-*, il cui attualizzarsi prevalentemente pertiene alla sfera umana, suggerendo così un intersecarsi di dimensione verbale divina e dimensione verbale umana, del *manuṣa-*, intersecarsi che richiama la dimensione poetica, luogo di incontro di uomini e dèi.

Fisiologico termine volto a significare il desiderio del *manuṣa-* parrebbe, dunque, essere il *tapas-*, lessema che ha in sé una capacità demiurgica in grado di manifestarsi sia in prospettiva umana, in particolare, nel legame che intercorre fra

il *tapas-* e la creazione poetica, sia in prospettiva cosmogonica, come si vedrà emergere da *RV X*, 129, 3.

2.2. Potenzialità demiurgica del *tapas-*

Nel caso del legame che intercorre fra *tapas-* e parola poetica si possono considerare alcuni esempi rigvedici, quali *RV VIII*, 89, 7cd che celebra il «*tapas des Dichters*» o *RV X*, 68, 6b, che coniuga dimensione verbale e valenza cosmogonica: i “canti aventi il *tapas* di Agni” aprono, infatti, la caverna di Vala. La *dynamis* del *tapas-* e la sua connessione con la sfera verbale emergono, d'altronde, anche per sottrazione: è detto essere *ataptatanūh* e *āmáh*, “dal corpo non riscaldato e crudo” colui il cui corpo non è ovunque percorso da Brahmanaspati, divinità strettamente legata alla parola (*RV IX*, 83, 1).³⁰

Nel caso del declinarsi prevalentemente filogenetico del *tapas-* eloquenti sono passi sia del *Ṛg-Veda* sia dell'*Atharva-Veda*.

Particolarmente articolato è il caso di *RV X*, 129, 3-4, il cui svolgersi crea, peraltro, una tassonomia che prevede la priorità del *tapas-* sul *kāma-*:³¹

tāma āsīt tāmasā gūḷhām āgre 'praketām salilām sārvaṃ
ā idām /
tuchyénābhv āpīhitam yād āsīt tāpasas tām
mahinājāyataikam //
kāmas tād āgre sām avartatādhi mānaso rétaḥ
prathamām yād āsīt /
sató bāndhum āsati nír avindan hr̥dī pratīṣyā kaváyo
manīṣā //
 «In principio vi era solo tenebra nascosta dalla tenebra.
 Acqua indistinta era tutto questo universo. Il germe

³⁰ Per tali esempi siamo debitori a MAGGI (2006: 1020, n. 50). Per la presenza di un ulteriore elemento, l'elemento acquoreo, in relazione al *tapas-* e al *kāma-* cfr. FALK (2004²: 28-34).

³¹ Cfr. VALENTI (2015-2016: 163-191, in particolare 167).

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».

La centralità del *tapas-* a livello cosmogonico emerge, d'altronde, quand'anche a essere *focus* dell'inno non sia il *tapas-* in sé. Esempi si hanno in AV XIX, 54, 1b, e in AV XIX, 53, 10d: nel primo passo, pur essendo il tempo, celebrato quale padre del tutto, oggetto principale dell'inno, termine primo della *Sorge* creatrice del tempo stesso è proprio il *tapas-*. Difficilmente questo può considerarsi evento casuale se, nel secondo passo indicato, si crea una sorta di curioso *hysteron-proteron* in un circolo virtuoso fra saggio, *tapas-* di questi e tempo: il saggio è detto nato da se stesso e tuttavia è generato dal tempo «perché dal tempo è nato il desiderio ardente di sapere», ossia il *tapas-*, che è il movente stesso del saggio.³²

La *dynamis* del *tapas-* nel mondo vedico è, quindi, ovunque e sempre endogena all'uomo, se questi è passibile di essere definito tale, se, cioè, è effettivamente implicato e impegnato in un percorso evolutivo. Il carattere originario e creatore del *tapas-* è, pertanto, da intendersi quale origine e termine del sussistere sia del cosmo sia dell'interiorità umana.

A conferma del fisiologico intersecarsi di *tapas-* ed essere umano in quanto soggetto desiderante, viene, peraltro, in aiuto anche l'inno XIX, 72 dell'*Atharva-Veda* sia per il suo contenuto, in quanto è già in sé celebrazione del *tapas-*, in particolare del *tapas-* dello *ṛṣi-* autore dell'inno, sia per il fatto che proprio di tale inno, secondo i commentatori indiani, si richiedeva la recitazione sia al termine dei riti dedicatori nello studio dei *Veda* sia al termine degli altri rituali.³³ Si tratterebbe, quindi, nel caso del *tapas-* di una celebrazione 'inesausta'.

³² Cfr. AMBROSINI (1984: 174).

³³ Cfr. AMBROSINI (1984: 179-180).

Il *tapas-* pare, dunque, da considerarsi in sé *condicio sine qua non*, a livello filogenetico, del cosmo così come, a livello ontogenetico, del singolo essere umano.³⁴

2.3. Evoluzione del *manuṣa-* e *tapas-* dell'asceta

Se, in particolare, si segue l'*iter* del *tapas-* dell'asceta, si nota come il desiderio sia sottoposto a una spiroidale evoluzione similmente a quanto avviene nell'ambito della parola dell'essere umano per la quale si assiste a un comparabile processo evolutivo che, in quanto processo *in fieri*, coinvolge il mondo *jagat-* e non *sthā-*. Il sussistere stesso di tali processi consente di trovare conferma di come *tapas-* e parola condividano l'afferire al mondo *jagat-* cui segue l'assegnazione dello statuto ontologico al divenire. Ne è, ad esempio, testimonianza *RV X*, 154, che non si limita a evidenziare l'intersecarsi di *tapas-* e

³⁴ Nel mondo greco forte è, invece, l'ambiguità che caratterizza la semantica del desiderare, attualizzata nel termine ἐπιθυμία. Il termine è ammesso, infatti, quale *vox media* solo fino a Platone che, onde esprimere il desiderio in senso deteriore, ricorre all'aggettivo κακός, -ή, -όν (cfr. *Leg.* 9, 854a, *Resp.* I, 328d, e, similmente, Senofonte in *Mem.* I, 2, 64), per poi assumere ineludibilmente una valenza negativa nella filosofia greca, dove si tratta di giudizio etico, non religioso come, invece, accade nel mondo israelitico-giudaico sin dalle origini e non diversamente emerge nel Nuovo Testamento, cfr. BÜCHSEL (1968: coll. 593-603). Scostando l'attenzione dall'antichità il tema del desiderio potentemente appare in ambito psicoanalitico: se, in una sorta di afflato riduzionistico della complessità del discorso freudiano, si può dire che in tale delinarsi della psicoanalisi il desiderio venga fatto afferire all'*Es* e, conseguentemente, sia da modularsi ad opera dell'*Io*, Lacan scioglie il desiderio da tale vincolo, non prospettando un desiderio religiosamente e ossequiosamente ligio al *Nomos* dominante bensì un desiderio che si pone oltre il *common sense*. Lacan non si esime, tuttavia, dal richiamare la necessità del coniugarsi di desiderio e mondo. Se, infatti, il desiderio si cristallizza in un indefinito circolare su se stesso, con sé recando un ritiro autistico che radicalmente escluda il mondo, rischia di approdare a una condizione patologica fino a cronicizzarsi nel momento in cui diviene il 'tempo delle glaciazioni' (cfr. RESNIK [2001]). Il *désir* non è, dunque, desiderio dell'Uno senza l'Altro, Lacan prospetta, piuttosto, la possibilità di raggiungere attraverso la via del desiderio un altro godimento che permetta al soggetto di aggirarsi nel mondo quale *Leib* e non quale *Körper*. Il soggetto desiderante, 'gettato nel linguaggio', è ineludibilmente convocato all'esercizio della parola che reca con sé il *désir* dalla dimensione dell'essere in potenza a quella dell'essere in atto. Il porsi lacaniano di fronte al 'desiderio' pare così evocare la viva connessione che nel mondo vedico significativamente coniuga *tapas-* e sfera verbale, nonché la complementarità di *tapas-*, afferente all'indefinita dimensione dell'essere in potenza, e *kāma-*, afferente alla dimensione dell'essere in atto, al mondo.

dimensione ascetica, ma li vuole entrambi coinvolti nel mondo *jagat*- come testimonia l'iterata presenza all'interno dell'inno di verbi di moto quali *dhāv*, *gam*, *yā*. Per quanto concerne la parola si ha che dalla dimensione puramente eidetica (sfera del *manas*-), il pensiero del *manuṣa*- scorre progressivamente verso la dimensione dell'essere in atto, verbalizzandosi in parola nella sfera del *mantra*-, fino a cromarsi di foni. Si fa, quindi, parola pronunciata afferente alla dimensione della *jihvā*-. Il percorso della parola non è tuttavia ancora concluso: le associazioni che la sostanza fonica suggerisce nella fitta trama di figure contenute nei versi del *Rg-Veda* stesso sono in grado di tornare alla dimensione dell'essere in potenza come testimonia la possibilità di accrescere gli dèi proprio mediante la parola poetica. La capacità della parola di accrescere la divinità è, ad esempio, testimoniata da *RV* V, 31, 4cd e VI, 24, 7cd, passi nei quali la divinità coinvolta è Indra:

*brahmāṇa indram maháyanto arkaír ávardhayann áhaye
hántavā u //*

«I poeti ispirati accrebbero Indra con i canti, lo rafforzarono per l'uccisione del serpente»

*vṛddhásya cid vardhatām asya tanú stómebhir ukthais ca
śasyámānā //*

«sebbene sia cresciuto, il suo corpo cresca ancora, onorato con canti e con inni».³⁵

Analogamente, per quanto concerne il *tapas*-, si ha che tale desiderare si manifesta sia in fase iniziale sia in fase egressiva. Come si può cogliere in *RV* X, 129, 3, il *tapas*- è l'incipitario desiderio che circola indefinitamente e indistintamente nella dimensione dell'essere in potenza rischiando di cristallizzarsi in un'autistica auto-referenzialità. Tale rischio è scongiurato dall'appresentarsi del *kāma*- che consente l'attualizzarsi del desiderio nella dimensione dell'essere in atto (*RV* X, 129, 4). In

³⁵ Cfr. anche *RV*, III, 31, 4; VI, 24, 7. Dell'accrescimento della divinità in forza della parola si occupa LAZZERONI (1997: 147-162) e LAZZERONI (1998: 43-48). Cfr. anche LÜDERS (1959: 555-568).

fase egressiva il *tapas-* si manifesta poi quale ascetico *Streben* che permette all'essere umano di tornare alla dimensione dell'essere in potenza arricchito delle forme e dei colori del mondo vissuti anche nell'attualizzarsi del *kāma-*, donde, nuovamente, la complementarità di *tapas-* e *kāma-*.

Il desiderio volto al mondo *jāgat-* conduce l'essere umano a una ricognizione fra gli elementi dell'universo per realizzare un Ritorno che si giova dell'esperienza vissuta derivantegli sia dall'interazione con il mondo, sia dalla rinuncia allo stesso. Il ritornare del *manuṣa-* non è il ritorno di un *Körper* anonimo, asettico, ma è il ritornare di un *Leib* che ha saputo pulsare al ritmo degli elementi. Il *tapas-* è *dynamis* desiderante in sé ambigua in quanto implica ora l'accesso al mondo ora la rinuncia allo stesso. Eppure non è fredda, scarna, abulica privazione, bensì caldo, acceso, pieno desiderio.

Prova ne è, ad esempio, il fatto stesso che la morte dell'asceta non necessita di cremazione perché questi già è arso in vita attraverso il *tapas-* e può, conseguentemente, essere inumato.³⁶ L'asceta ha, di fatto, raggiunto l'*akme* dell'evoluzione dell'essere umano: anche per la condizione di austerità nella quale viene a trovarsi, il 'rinunciante' riduce progressivamente la necessità di ricorrere al compimento di sacrifici destinati agli dèi. Viene, dunque, conseguita una condizione che consente, infine, di poter prescindere sia dalla necessità di chiedere l'aiuto degli dèi sia dal premunirsi dal rischio dei demoni.³⁷ La condizione di liberazione alla quale l'asceta perviene gli permette, quindi, di prescindere dalla dipendenza dagli dèi e dal ciclo stesso di rinascite al quale l'uomo è altrimenti ineluttabilmente destinato.

³⁶ Cfr. MALAMOUD (1978: 448-449); FILIPPI (2010: 65-66, 119, 149). Analogamente al mondo vedico anche nel mondo greco si può notare una certa peculiarità nelle modalità di sepoltura che coinvolgono figure dalla particolare vita interiore, figure di precursori e mistici con connotazione sciamanica. Sia sufficiente, qui, citare il caso di Epimenide: alla sua morte, infatti, il suo corpo si scopre essere tatuato di segni e viene conseguentemente conservato intatto onde essere letto dai seguaci (Diogene Laerzio I, 115; Suida, s.v.), cfr. COSTA (2007: 85-95). Sulla connotazione sciamanica di figure arcaiche del pensiero greco cfr. VEGETTI (2007: 165-177), nonché SASSI (2009: in particolare 165-201). Sull'eccentricità della persona di Socrate rispetto ai filosofi successivi cfr. SASSI (2015).

³⁷ Cfr. MALAMOUD (2008: 167-169).

Tale condizione evoca quella che si può definire ‘concordia’, che è oggetto di celebrazione dell’*inno X*, 191 del *R̥g-Veda*, *inno* caratterizzato dall’esplicita e insistente presenza dell’elemento *sam-* in una totalizzante celebrazione della ‘concordia’ quale attività sincretica nonché *inno* volto al dio del fuoco, Agni, fisiologicamente connesso al *tapas-*. Tale *inno* è, peraltro, significativamente preceduto dall’*inno X*, 190, celebrazione del *tapas-*, donde la creazione del cosmo come avviene nell’*inno* 129 del decimo libro del *R̥g-Veda*, nel quale si ha la celebrazione della *dynamis* poetica quale *dynamis* sincretica nonché soterica. Proprio coniugando *RV X*, 190 e *RV X*, 129 si ha testimonianza di come il percorso sia cosmogonico sia antropologico vengano, dunque, a potersi definire nei termini di un atto di divisione seguito da un atto sincretico che si fondano sulla calda, ardente *dynamis* del *tapas-*.

2.4. Nesso fra *tapas-* del poeta e Agni

Si ha, dunque la positività del *tapas-*, desiderio conoscitivo correlato sia all’intelligenza del soggetto desiderante sia alla sua parola, in particolare se poetica. Si tratta di una positività non lungi da quella del fuoco³⁸ che non si esime dal manifestarsi nel

³⁸ Come testimonia *RV X*, 124, che pare celebrare la positività del fuoco nel suo trascolorare nel fulmine e nel cielo ed evidenzia, in particolare, la funzione del fulmine di Indra. Similmente *RV X*, 179, marca il carattere poliedrico di fuoco, fulmine, sole e focolare domestico, ma significativa è, soprattutto, la celebrazione incipitaria del X libro, della quale si propone qualche accenno: in *RV X*, 1 il fuoco figura, infatti, in grado di afferire al cielo come alla terra, passibile di unirli mediante il suo stesso manifestarsi, è portatore di una *dynamis* nutritiva nonché accrescitiva di uomini e dèi in quanto sacrificante e, proprio in quanto tale, è in grado di evocare e recare gli dèi sulla terra. Nell’*inno RV X*, 51, si ha una solo apparente disconferma del ruolo di sacrificante del fuoco, semplicemente se ne sottolinea il suo non volersi subordinare a questo esclusivo ruolo, in quanto le origini stesse del fuoco, celato nel fluire delle acque, nella placenta del cosmo, ne fanno un principio cosmico non riducibile, quindi, al solo ambito del sacrificio. L’attività sacrificale è solo un possibile declinarsi delle potenzialità del fuoco, qualora questi accetti di fungere da intermediario fra uomini e dèi, che non potendo prescindere dal fuoco non possono che assecondare le sue ‘richieste’. Il motivo del sacrificio torna anche in *RV X*, 52, costituendone il motivo centrale, per quanto il fuoco non manchi di evidenziare la propria superiorità rispetto agli uomini e una possibilità di sciolto contrattare direttamente con gli dèi.

mondo vedico, in particolare nel momento in cui, nella sua luminosità, il fuoco si palesa quale intelligenza connessa alla parola. Tale connotazione di positività numerosi esempi trova nel *Rg-Veda*.

Significativo l'inno rigvedico X, 53 nel quale la celebrazione verte sul carattere intrinseco del coniugarsi di fuoco e parola: la lingua misteriosa del sacrificio (3b) permette all'essere umano sia di rifunzionalizzare le parole arcane, quelle stesse parole che hanno consentito agli dèi di conseguire l'immortalità (10), sia di approssimarsi alla luce mediante il tendersi della corda verbale, fino al configurarsi del poeta quale uomo in grado di far nascere la stirpe stessa degli dèi (6d). Proprio la "corda" offre l'opportunità di accostare nuovamente fuoco e parola se si guarda a *RV X*, 172, 3a: la "corda", che abbia per significante *tantu-* o *raśmi-*, è, infatti, prerogativa non solo dei poeti nel suo declinarsi verbale (*RV X*, 53, 6; *X*, 129, 5), ma anche del fuoco.³⁹ Se poi alla decima strofe di *RV X*, 53, al poeta si attribuisce la possibilità di conseguire l'immortalità in forza della conoscenza delle parole arcane, similmente in *RV X*, 124,

Nel mondo greco, invece, non univocamente positiva e catartica è la funzione del fuoco, nonostante non trascurabile sia il mito di Prometeo. Significativa, tuttavia, anche per una sorta di analogia se non specularità con l'*iter* dell'asceta, è la sorte di Meleagro: la vita di Meleagro era in modo endogeno legata a un tizzone che la madre conservava e proteggeva spento, perché, se fosse arso, rapidamente si sarebbe consumata anche la vita del figlio. Tale delinarsi della vicenda mitica evidenzia un radicale contrapporsi di *Weltanschauung* greca e vedica, nella quale l'ardere dell'asceta è eminentemente positivo, configurandosi quale manifestarsi del suo stesso evolversi. La connotazione evolutiva è tutt'altro che insita nella vicenda che coinvolge Meleagro: quando, infatti, la madre, adirata con il figlio, riaccende il tizzone rapidamente si consuma anche la vita di Meleagro che conseguentemente ne muore, evento che si declina univocamente in termini di ineluttabile e funesta esizialità. Per la vicenda di Meleagro cfr. Omero, *Il. IX*, 529-599, Ps-Apoll., *Bibliotheca*, I, VIII, 1-3, Ovidio, *Metamorphoses*, VIII, 298-546. L'etimologia del nome si è voluta, ora, da ricondursi all'interpretazione ὃ μέλει ἄγρα «colui a cui piace la caccia» (KUHNER [1884: II, col. 2608]; VON KAMPTZ [1982: 209]), ora, da ritenersi quale composto di μέλεος "qui ne réussit pas" e ἄγρα "caccia", donde "sfortunato nella caccia" (CARNOY, *DEMGR*); in particolare MÜHLESTEIN (1987: 45 n. 15, 77), non discostandosi da tale proposta etimologica, vuole Meleagro "l'uomo dalla caccia inutile" (cfr. anche Euripide, fr. 515, in *Etym. Magn.*, s.v.) e precisa che, qualora si fosse trattato di un composto di μέλωμαι, avremmo avuto una forma *Μελ-αγρος, ma si sarebbe trattato di un nome scaturito a posteriori onde adattarsi alla sorte dell'eroe.

³⁹ Cfr. anche *RV X*, 52, 4 e 124, 1. Per la connessione fra tessitura e sfera verbale cfr. MAGGI (1981: 49-86).

2ab del fuoco si sottolinea l'acquisizione di uno stato divino da non-dio che era e la sua capacità di procedere per vie segrete verso l'immortalità.

D'altronde in *RV X*, 177, pur nella celebrazione della parola, non manca un duplice accenno al valore del fuoco-luce-intelligenza: alla strofe 1d si ha, infatti, l'accostamento di *marīcin-* e *pada-* a definire la traccia delle faville che chi venera la parola cerca, mentre nella seconda strofe si fa riferimento al carattere luminoso dell'intelligenza.

La terza e la quarta strofe dell'inno *X*, 164, oltre a sottintendere l'interdipendenza, già precedentemente affermata, fra Agni e *tapas-*, evidenziano come il desiderio, proprio qualora non sia guidato dalla luce del fuoco e del fulmine, possa tradursi in desiderio in senso deteriore, in un errare che si esprime in un gioco di parole fra *āśasā*, *niḥśas*, *abhiśas*:⁴⁰ desiderio (troppo) intenso, incapacità di volere, desiderio di sopraffare,⁴¹ tratti, tutti, lungi dal *tapas-* dell'asceta.

Onde cogliere la contiguità fra fuoco-luce-parola indicativo è anche *RV X*, 181, 2:

*āvindan té átihitam yád āsīd yajñāsya dhāma paramāṃ
gúhā yát /
dhātúr dyútānāt savitús ca viṣṇor bharádvājo brhád ā
cakre agnéḥ //*

Quello che essi riuscirono a trovare, sebbene fosse in disparte e, nel segreto, fosse la forma più remota del sacrificio, egli, l'Ispirato, dal luminoso creatore, dal dio incitatore, da Viṣṇu e dal fuoco, l'ha fatto essere qui, il canto detto *brhát*.

Il legame che qui emerge risulta enfatizzato anche nelle tre strofe di *RV X*, 188, dove i tre soggetti dell'inno sono il fuoco, la *dynamis* poetica e le fiamme, accomunati dal tratto del movimento, come testimoniano i tre verbi di movimento (*hi*, *r*, *i*), che compaiono nelle strofe in relazione ai soggetti dell'inno, da cui, nuovamente, il loro significativo afferire al mondo *jagat-*:

⁴⁰ Di *abhiśas* è attestato il solo strumentale *-ā*.

⁴¹ Seguiamo, qui, l'interpretazione di AMBROSINI (1981: 137).

*prá nūnám jā́távedasam áśvaṃ hinota vāj́nam /
idám no barhír ā́sáde //*

*asyá prá jā́távedaso vípravīrasya mī́húṣaḥ /
mahīm iyarmi suṣ́utím //*

*yá́ rúco jā́távedaso devatrā́ havyavā́hanīḥ /
tā́bhir no yajńám invatu //*

Fate avanzare, ora, il cavallo vittorioso che conosce tutte le forme delle cose,

perché si distenda sul nostro letto sacrificale!

Di lui, che conosce tutte le forme del reale, che ispira gli uomini e riversa i suoi doni,

io metto in moto un grande inno di lode.

Con quelle che sono le luci di colui che conosce tutte le forme delle cose, e che conducono il sacrificio verso gli dèi,

con queste egli sospinge il nostro sacrificio.⁴²

In definitiva il dinamismo pare essere il denominatore comune di tali inni a connotare fuoco, *tapas-* e parola, dinamismo dal quale si deduce anche il loro afferire al mondo *jagat-* piuttosto che *sthā-*. D'altronde nel mondo vedico viene a iscriversi nel mondo *jagat-* anche la conoscenza, che è l'attualizzarsi nella dimensione dell'essere in atto del *tapas-*, desiderio conoscitivo in sé indefinito e ateleologico. Nel mondo indiano seriore e così nella dimensione indoeuropea più tarda la conoscenza è, invece, condensata in un'immagine spaziale di stanzialità, viene, infatti, còlta come uno "star sopra", un "sovrastare" l'oggetto del conoscere,⁴³ delineando così una posizione statica e gerarchica del soggetto rispetto all'oggetto, nonché la reificazione di quest'ultimo. Nel mondo vedico, pur non mancando la connotazione spaziale della conoscenza, non vi è un lessema nel quale sia condensata tale immagine, ma essa è potentemente presente nella rappresentazione del conoscere mediante il ricorso prevalente a verbi non di stato, bensì di moto (*abhi-gam-* "andare intorno"⁴⁴). In tale momento del declinarsi della storia del pen-

⁴² AMBROSINI (1981: 165).

⁴³ Cfr. BELARDI (1976), MAGGI (1978: 149-156), BELARDI (1979: 251-274).

⁴⁴ Cfr. RV VIII, 20, 22; IX, 72, 9; X, 78, 8. Cfr. SANI (2009: 103), voce di cui evidenziamo, qui, cursoriamente i significati di «incontrarsi con, trovare... coabitare...

siero umano si ha, dunque, la centralità dell'attribuzione dello statuto ontologico non allo stanziale essere bensì al nomadico divenire non solo in ambito ontologico ma anche gnoseologico.

Il fatto stesso, al quale già si è accennato, che l'inno emblematicamente dedicato al *tapas-*, non solo sia posto a conclusione dell'*Atharva-Veda*, ma ne fosse richiesta la recitazione al termine dei riti dedicati nello studio dei *Veda*, nonché al termine di altri rituali, starebbe a significare, a parer nostro, il non-concludersi stesso ora dello studio, ora del rito, se non nella dimensione di uno *Streben* tensionalmente volto alla conoscenza in un costante divenire, in un mondo che sia *jagat-*.

3. Dimensione ludica, *tapas-* e mondo *jagat-*. Un accenno

Ci si può, ora, volgere a un'altra modalità di conoscenza e 'creazione' del mondo anch'essa macroscopicamente coinvolta nella fenomenologia del mondo *jagat-* e non *sthā-*. Si tratta della dimensione ludica, che nel mondo indoeuropeo, ad eccezione, forse, del mondo greco,⁴⁵ non rinvia alla sfera infantile ma afferisce al mondo degli adulti ed è attività estremamente proteiforme e prometeica pressoché al pari del mutante e multiforme ardente *tapas-*. Lungi dalla stanzialità è, infatti, prossima, piuttosto, al nomadismo di luoghi, al mutarsi di forme e alla sfera verbale, e in essa si incontrano le aree semantiche del movimento e della *mimesis*, fino a consentire di evocare la

capire», e GRASSMANN (1999: 379): «1) herbeikommen; 2) hinkommen zu (A.); 3) begreifen». Si tratta di termini che descrivono la conoscenza quale paritetico 'incontro' fra partecipanti all'atto conoscitivo. Che poi sia qui attiva la dimensione *jagat-* e non *sthā-* è confermato dal fatto che quand'anche si abbia il perfetto di un verbo di movimento, si deve tener presente che il perfetto vedico, non essendo ancora compiutamente integrato nel sistema dei tempi, è agilmente ammissibile quale «significante di uno stato metacronico acquisito dal soggetto in seguito al compimento di un processo», che non è dato concluso in sé bensì *in fieri*, e, dunque, nuovamente il mondo *jagat-*, cfr. LAZZERONI (2001: 93-97, in particolare 95).

⁴⁵ Per *παίζω* cfr. NUTI (2013: 53-70). Per uno sguardo specificamente volto alla dimensione ludica nel mondo greco cfr. NOBILI (2013: 155-160).

figura del *Trickster*,⁴⁶ *homo ludens* che nel mondo vedico si associa, come ora si vedrà, al mondo della parola in un coniugarsi di *homo ludens* e *homo loquens*.⁴⁷ Sia sufficiente, infatti, richiamare alcuni dei valori dei due principali significanti vedici per “gioco”: *krīḍā* e *līlā*. *Krīḍā* è anche aggettivo attribuito dei venti, dei Marut noti quali portatori di parola, assimilati ai cantori in diversi passi del *Ṛg-veda*,⁴⁸ nonché fisiologicamente nomadici e la cui dimensione ludica emerge in *RV V*, 60, 3, passo nel quale dei Marut si dice *krīlanti krīlayas*.⁴⁹ *Līlā* può, invece, essere sì gioco infantile, ma si connette soprattutto alla sfera della *mimesis* intesa quale “simulazione, travestimento, mistificazione”, non esente da “grazia, fascino, bellezza, eleganza, amabilità”.⁵⁰ Entrambi i termini sono, poi, connessi alla sfera musicale e verbale indicando l’uno un tipo di misura in ambito musicale, l’altro un tipo di metro proprio della poesia. Donde si ha sia l’aereo nomadismo dei giocosi venti irrinunciabilmente anche cantori, quindi, il colludere di movimento, gioco e parola, sia la proteiforme mutevolezza in una dinamica *mimesis* passibile di connotarsi di tratti positivi quali, ad esempio, la fascinazione.

Eloquente è anche il fatto che l’inno *RV X*, 53, nel quale alla sesta strofe si ha la celebrazione della parola quale tramite per generare gli dèi stessi, voglia il dio creatore quale divinità non

⁴⁶ Non si intende, qui, affrontare la sterminata bibliografia relativa alla figura del *Trickster*, ci si limita, pertanto, ad alcuni suggerimenti: ampio in prospettiva diacronica e interessante per uno sguardo ‘junghiano’ è WILLEFORD (1998), intorno al mito del ‘briccone’ è, d’altronde, imprescindibile l’intersecarsi dell’analisi di JUNG, KERÉNYI, RADIN (2006); mantiene uno sguardo equilibrato di fronte all’ambivalenza del *Trickster* MICELI (2000), evidenziandone l’irriducibile liminarità. Se HYDE (2001) sceglie quale marca del briccone il tratto della creatività, LANZA (1997) sottolinea come uno sguardo biecamente dettato dal senso comune, cerchi di depauperare i trasgressori del *limen* delle loro potenzialità creative stigmatizzandoli con la marca della stoltezza onde scarnificarne la carica eversiva.

⁴⁷ Cfr. HUIZINGA (2002), e, soprattutto, CAILLOIS (1995). Interessante, per la figura di Caillois, OLIVIERI (2004).

⁴⁸ Cfr. *RV I*, 37, 10; *I*, 82, 2; *I*, 85, 2; *I*, 166, 7; *III*, 22, 4; *V*, 29, 3; *V*, 52, 1, 12; *V*, 57, 5; *VI*, 69, 9-10; *VII*, 35, 9; in *RV X*, 125, 8, è, d’altronde, la parola stessa a identificarsi con il vento.

⁴⁹ LAZZERONI (1997: 135-145) segnala la presenza del motivo del gioco in relazione ai Marut anche in *RV I*, 166, 2.

⁵⁰ Cfr. SANI (2009), s.v. *krīḍā* (440) e *līlā* (13686).

solo esplicitamente connessa alla parola, Brahmanaspati, ma anche esperta di astuzie a richiamare la figura del *Trickster*, in un coniugarsi di *dynamis* demiurgica della parola e dimensione ludica.

Interessante, qui, accennare alla ‘teoria’ del gioco di Caillois, in particolare nel momento in cui, nella sua poesia-catalogo dei giochi, l’autore propone impulsi che anche nella realtà si manifestano, seppure il gioco li ponga in una sorta di alveo protetto, “marginale e astratto”. In particolare si possono sottolineare alcuni elementi prospettati da Caillois nella sua ‘poesia’, ossia «la nostalgia dell’estasi, il desiderio di un panico voluttuoso», che consentono, ad un tempo, di coniugare fecondamente la dimensione ludica sia con il desiderio in sé, quale è ben rappresentato dal *tapas*-ascetico, sia, secondo la tassonomia nella quale Caillois ordina e raggruppa gli impulsi primari, con l’*ilinx* in cui dominante è il tratto della ricerca della vertigine. Di fatto, proprio attraverso il gioco, l’uomo si mostra in grado di ‘immaginare’, e tale *dynamis* è quella stessa capace di generare il cambiamento nonché la storia in un consegnarsi sempre all’inedito e al nomadico divenire ‘panico’ e ‘voluttuoso’, ben lungi dall’assegnazione dello statuto ontologico allo stanziale essere, quadro che si delinea significativamente comparabile con la fenomenologia del *tapas*-che al mondo *jagat*- si consegna.

Funzionale può essere, ora, un’*ekphrasis* nel mondo latino dove eloquente è la vicenda semantica di *iocus* sia in prospettiva sincronica sia in prospettiva diacronica nel suo egressivo venire a coincidere con *ludus*.⁵¹ Originariamente il termine *iocus* designa lo “scherzo verbale”, marcando nuovamente la connessione fra dimensione ludica e parola già vista nel caso dei giocosi cantori Marut, per poi confluire nella semantica di *ludus* che rinvia al tratto della *mimesis*, al quale afferiscono anche i valori di “esercizio, attività preparatoria in varie forme, apprendimento”.

Tali valenze consentono che l’*ekphrasis* si concluda con il ritorno al tema della conoscenza ingenerata dal *tapas*:- come la conoscenza nel mondo vedico, intrinsecamente legata alla sfera

⁵¹ Cfr. NUTI (2003: 5-28), e NUTI (2013: 53-70).

verbale, afferisce al mondo *jagat-*, al mondo del movimento, così la dimensione ludica non può che afferire al mondo *jagat-*, come attesta la forte connotazione verbale testimoniata sia da *krīḍá*, connesso ai Marut, cantori amanti del gioco, sia da *līlā* nel suo essere anche metro proprio della poesia sia da *iocus* (**jek-*), in sé, appunto, “scherzo verbale”. Se si guarda, poi, ai tratti dei quali si è vista portatrice la base **loid* di *ludus*, ossia esercizio e apprendimento, si può constatare come tali tratti non si esimano dal delinearli quali modalità onde pervenire alla conoscenza.

Si coniugano così il motivo della *mimesis* proprio, ad esempio, di *līlā* e di *ludus*, con quello del movimento proprio del gioco nella sua totalità, della parola, del *tapas-* nonché della conoscenza stessa.

4. Conclusioni

In definitiva nel corso del presente contributo si è confrontata la tripartizione, ricostruibile per il mondo vedico, della dinamica verbale scandita in *manas-*, dimensione eidetica, *mantra-*, fase di verbalizzazione del pensiero, e *jihvā-*, sfera della parola pronunciata, con una potenziale bipartizione nella designazione dell'essere umano in *manuṣa-* e *puruṣa-*. Si è guardato in particolare a *puruṣa-*, cercando di evincerne la ‘fisionomia’ ora dall'etimologia, ora dall'inno rigvedico X, 90, ora dalla sua designazione quale persona verbale. Si è ipotizzato che proprio dalla complementarità di *manuṣa-* e *puruṣa-* scaturisca quello che si può definire *homo loquens*. Tale bipartizione si ripercuoterebbe anche sulla selezione dei lessemi denotanti il desiderio, *tapas-* e *kāma-*, l'uno sarebbe proprio della sfera dell'essere in potenza del *manuṣa-*, l'altro di quella dell'essere in atto del *puruṣa-*. Appurato, poi, che lo *Streben* desiderante espresso dai due lessemi presi in esame si connette alla sfera verbale e afferisce al mondo *jagat-*, nel quale lo statuto ontologico è affidato al divenire e non all'essere, si è confrontato ‘desiderio’ e conoscenza, che pure verte sul mondo *jagat-*, per poi concludere con un accenno a una peculiare forma

di conoscenza ossia alla dimensione ludica, per la quale si sono presi in considerazione i termini *krīḍá* e *līlā*, determinando così un fecondo intreccio di *homo loquens* e *homo ludens*.

Bibliografia

- AMBROSINI, R. (1981), *Dal X libro del R̥g-Veda*, Giardini, Pisa 1981.
- AMBROSINI, R. (1984), *Magia e sapienza dell'India antica. Inni dell'Atharva-Veda*, CLUEB, Bologna 1984.
- AUFRECHT, TH. (1968), *Die Hymnen des Rigveda*, voll. I-II, Harrassowitz, Wiesbaden 1968.
- BELARDI, W. (1976), *Superstitio*, «Biblioteca di Ricerche Linguistiche e Filologiche» 6, Istituto di Glottologia, Roma 1976.
- BELARDI, W. (1979), *Il nome dell'“Avesta”*: alla ricerca di un significato perduto, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei - cl. di sc. morali» s. 8 v. 34 (1979), pp. 251-274.
- BÜCHSEL, F. (1968), in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, voll. III, 593-603, Stuttgart 1938, trad. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. IV, Paideia, Brescia 1968, coll. 593-603, s.v. ἐπιθυμία.
- CALLOIS, R. (1995), *Les jeux et les hommes. Le masque et la vertige*, Paris 1967, trad. it. *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano 1995.
- CARNOY, A., *DEMGR: Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine*, Éditions Universitas, Louvain 1957.
- COSTA, G. (2007), *Sciamanismo indeuropeo*, in *Sciamanismo indeuropeo*, a cura di C. Corradi Musi, *Simboli e miti della tradizione sciamanica. Atti del convegno internazionale (Bologna: 3-4/5/2006)*, Carattere, Bologna 2007, pp. 85-95.
- DEUSSEN, P. (1906), *Allgemeine Geschichte der Philosophie, I Band erste Abteilung, Zweite Auflage*, F.A. Brockhaus, Leipzig 1906.
- FALK, M. (2004²), *Il mito psicologico nell'India antica*, Adelphi, Milano 2004².
- FILIPPI, G.G. (2010), *Il mistero della morte nell'India tradizionale*, Itinera Progetti, Bassano del Grappa (VI) 2010.
- FORMICHI, C. (1925), *Il pensiero religioso nell'India prima del Buddha*, Nicola Zanichelli Editore, Bologna 1925.
- FRISK, H., *GEW: Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, I-III, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1960-1972.
- 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, Brill, Leiden 1975, pp. 407-433.
- GRASSMANN, H. (1999), *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999.
- HUIZINGA, J. (2002), *Homo ludens*, Amsterdam 1939, trad. it. Einaudi, Torino 2002.
- HYDE, L. (2001), *Trickster makes this world. Mischief, myth, and art*, New York 1998, trad. it. *Il briccone fa il mondo. Malizia, mito e arte*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- JAMISON, S.W. (2014), *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, voll. I-III, Oxford University Press, Oxford 2014.
- JUNG, C.G., KERÉNYI, K., RADIN, P. (2006), *Der göttliche Schelm*, trad. it. *Il briccone divino*, SE, Milano 2006.
- KUHNERT, E. (1884) in W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, G.B. Teubner, Leipzig 1884, II col. 2608.
- LAMI, A. (1995²), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1995².
- LANZA, D. (1997), *Lo stolto. Di Socrate, Eulenspiegel, Pinocchio e altri trasgressori del senso comune*, Einaudi, Torino 1997.
- LAZZERONI, R. (1997), *Scritti scelti di Romano Lazzeroni*, T. Bolelli e S. Sani (a cura di), Pacini Editore, Pisa 1997.
- LAZZERONI, R. (1998), *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- LAZZERONI, R. (2001), "Andar sopra, andare intorno": la rappresentazione vedica della conoscenza, in «Indologica Taurinensia» 25 (2001), pp. 93-97.
- LÜDERS, H. (1959), *Varuṇa*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959.
- MAGGI, D. (1978) *Il nome Upaniṣad. Nota marginale a un libro di W. Belardi*, in «Studi e Saggi Linguistici» 18 (1978), pp. 149-156.
- MAGGI, D. (1981), *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 *Knowledge Through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices (Semiotic and Cognitive Studies)*, G. Manetti (a cura di), Turnhout, Brepols 1996.

- MAGGI, D. (2006), *Sul "vuoto" in Ṛgvedasamhitā X, 129, 3c*, in *Studi linguistici in onore di Roberto Gusmani*, R. Bombi, G. Cifoletti, F. Fusco, L. Innocente, V. Orioles (a cura di), Pacini, Alessandria 2006, pp. 1010-1022.
- MALAMOU, CH. (1978), *Les morts sans visage*, in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, G. Gnoli e J.P. Vernant (a cura di), Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- MALAMOU, CH. (2008), *Féminité de la parole. Études sur l'Inde ancienne*, trad. it. *Femminilità della parola. Miti e simboli dell'India antica*, La Parola, Roma 2008.
- MAYRHOFER, M., *EWAia: Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen, I-III, Lieferungen 1-32*, Universität Verlag C. Winter, Heidelberg 1986-2001.
- MAYRHOFER, M., *KEWA: Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, I-IV*, Universität Verlag C. Winter, Heidelberg 1956-1978.
- MICELI, S. (2000), *Il demiurgo trasgressivo. Studio sul trikster*, Sellerio Editore, Palermo 2000.
- MÜHLESTEIN, H. (1987), *Homerische Namenstudien*, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main 1987.
- NOBILI, C. (2013), *Il gioco nell'inno omerico a Hermes*, in *Il gioco e i giochi nel mondo antico. Tra cultura materiale e immateriale*, C. Lambrugo e C. Torre (a cura di), Edipuglia, Bari 2013.
- NUTI, A. (2003), *Tra indagine etimologica ed isoglosse culturali: antico irlandese ochann, 'esortazione formale', 'preghiera', latino iocus e indoeuropeo *iek-*, in «Archivio Glottologico Italiano» vol. 88 fasc. I (2003).
- NUTI, A. (2013), *Sui termini indicanti 'gioco' e 'giocare' nelle lingue indoeuropee. Una panoramica*, in *Il gioco e i giochi nel mondo antico. Tra cultura materiale e immateriale*, C. Lambrugo e C. Torre (a cura di), Bari 2013.
- OLIVIERI, U.M. (2004) *Roger Caillois*, U.M. Olivieri (a cura di), in «Riga» 23 (2004).
- ORLANDI, CH., SANI, S. (1992), *Atharvaveda. Inni magici*, UTET, Torino 1992.
- PĀṆINI (1995), *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini with translation and explanatory notes*, Pāṇini, Shivram Dattatray Joshi, J.A.F. Roodbergen, Sahitya Akademi 1995.

- PISANI, V. (1981), *Homo loquens e l'etimologia di ANΘΡΩΠΙΟΣ*, in I. Gallo (a cura di) *Studi Salernitani in memoria di Raffaele Cantarella*, Salerno 1981, pp. 515-517.
- RESNIK, S. (2001), *Temps des glaciations*, Toulouse 1999, trad. it. *Glaciazioni. Viaggio nel mondo della follia*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- SANI, S. (2000a), *Valore e significato dell'elemento acqua nei veda*, in *Atti del IX Convegno nazionale di Studi sanscriti (Genova 23-24 Ottobre 1997)*, Pisa 2000, pp. 103-113.
- SANI, S. (2000b), *Rgveda. Le strofe della sapienza*, Marsilio, Venezia 2000.
- SANI, S. (2009), *Dizionario sanscrito-italiano*, ETS, Pisa 2009.
- SASSI, M.M. (2009), *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bolati Boringhieri, Torino 2009.
- SASSI, M.M. (2015), *Indagine su Socrate. Persona, filosofo, cittadino*, Einaudi, Torino 2015.
- SILVESTRI, D. (1997), *ἄνθρωπος: un'etimologia (im)possibile?*, in *Scribthair a ainm n-ogaim, Scritti in memoria di Enrico Campanile*, R. Ambrosini, M.P. Bologna, F. Motta e Ch. Orlandi (a cura di), Pacini, Pisa 1997, pp. 929-986.
- UNTERSTEINER, M. (1958), *Parmenide: testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1958.
- VALENTI, V.A. (2015-2016), *Cosmogenesi e dynamis sincretica della parola vedica (RV X, 129)*, in «Indologica Taurinensia» 41-42 (2015-2016), pp. 163-191.
- VEGETTI, M. (2007), *Dialoghi con gli antichi*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2007.
- VON KAMPTZ, H. (1982), *Homerische Personennamen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.
- WILFORD, W. (1998), *The Fool and His Scepter*, Northwestern University 1969, trad. it. *Il Fool e il suo scettro. Viaggio nel mondo dei clown, dei buffoni e dei giullari*, Moretti & Vitali, Bergamo 1998.

