

Studi e Saggi Linguistici

Direzione Scientifica / Editors in Chief

Romano Lazzeroni, *Università di Pisa*
Giovanna Marotta, *Università di Pisa*

Comitato Scientifico / Advisory Board

Roberto Ajello, *Università di Pisa*
Marina Benedetti, *Università per Stranieri di Siena*
Pierangiolo Berrettoni, *Università di Pisa*
James Clackson, *University of Cambridge*
Pierluigi Cuzzolin, *Università di Bergamo*
Paolo Di Giovine, *Università di Roma «La Sapienza»*
Wolfgang U. Dressler, *Universität Wien*
José Luis García Ramón, *Universität zu Köln*
Brian D. Joseph, *Ohio State University*
Michael Kenstowicz, *Massachusetts Institute of Technology*
Giuseppe Longobardi, *Università di Trieste, University of York*
Daniele Maggi, *Università di Macerata*
Marco Mancini, *Università di Roma «La Sapienza»*
Filippo Motta, *Università di Pisa*
Raffaele Simone, *Università di Roma Tre*
Anna Maria Thornton, *Università dell'Aquila*

Segreteria di Redazione / Editorial Assistants

Maria Napoli *e-mail: maria.napoli@lett.unipmn.it*
Francesco Rovai *e-mail: francesco.rovai@unipi.it*

SSL electronic version is now available with OJS at www.studiesagginguistici.it
Web access and archive access are granted to all registered subscribers

La rivista *Studi e Saggi Linguistici* può essere acquistata al prezzo di € 40.00 (estero € 60.00) presso le Edizioni ETS, Pisa, Piazza Carrara 16-19, 56126 Pisa.
È possibile abbonarsi a *Studi e Saggi Linguistici* tramite versamento della cifra indicata sul conto corrente postale 14721567, intestato a:
Edizioni ETS Pisa, Piazza Carrara 16-19, 56126 Pisa
tel. 050 29544; 503868
fax 050 20158
www.edizioniets.com

L'editore non garantisce la pubblicazione prima di sei mesi dalla consegna in forma definitiva di ogni contributo.

STUDI E SAGGI LINGUISTICI

LII (2) 2014

rivista fondata da
TRISTANO BOLELLI



Edizioni ETS



STUDIE SAGGI LINGUISTICI

www.studiesaggilinguistici.it

SSL electronic version is now available with OJS (Open Journal Systems)

Web access and archive access are granted to all registered subscribers

Registrazione Tribunale di Pisa 12/2007 in data 20 Marzo 2007

Periodicità semestrale

Direttore responsabile: Alessandra Borghini

ISBN 978-884674096-0

RISERVATO OGNI DIRITTO DI PROPRIETÀ E DI TRADUZIONE



Sommario

Saggi

- Categories, features and values in the definition of a word class 9
PAOLO RAMAT
- Lo scambio fra padre e figlio e la sua connessione con la profezia
di Urváśi sul destino nell'aldilà di Purūrāvas in *Rigveda X*, 95 25
DANIELE MAGGI
- In margine a lit. *áitvaras* 55
MARCO BATTAGLIA
- Il genitivo tematico latino in *-ī*: problemi comparativi e ricostruttivi 67
GIOVANNI PAIROTTI
- Schizofrenia e deissi 101
FRANCESCA M. DOVETTO

Recensioni

- James Clackson (*ed.*), *A Companion to the Latin Language* 135
(FRANCESCO ROVAI)
- Carla Bazzanella, *Linguistica Cognitiva. Un'introduzione* 161
(MARCELA BERTUCCELLI)
- Patrizia Sorianello, *Linguaggio e Sindrome di Down* 167
(FRANCESCA M. DOVETTO)



Lo scambio fra padre e figlio e la sua connessione con la profezia di Urváśī sul destino nell'aldilà di Purūrāvas in *Rigveda* X, 95

DANIELE MAGGI

ABSTRACT

This article provides a new interpretation of the famous rigvedic dialogue (*saṁvāda*) between Urváśī and Purūrāvas (X, 95). The Author points out many passages in the dialogue where the audience – the very audience of the original performance(s), not only the interpreters of today – is faced with the problem if the text is making reference each time to the father (Purūrāvas) or his son (or another son of Urváśī). This sort of exchange of roles is functional to the conclusion of the dialogue, where Urváśī foretells the fate of Purūrāvas in the afterworld: here, his survival will be secured by the sacrifices of his son, who therefore will become, in accordance with a pattern of Indo-European origin, ‘the father of his father’.

KEYWORDS: Vedic interpretation, reconstruction of the Indo-European culture.

Il dialogo fra Urváśī e Purūrāvas in *Rigveda* [RV] X, 95 è uno dei testi del RV su cui più si è scritto. Affrontandolo dalla particolare angolatura indicata nel titolo¹, ci limiteremo a dire preliminarmente solo due cose: si partirà dal presupposto di una compattezza dialogica del componimento (su questo torneremo), assumendo che le battute dei due interlocutori si susseguano con regolarità stanza per stanza dalla prima di Purūrāvas all'ultima (st. 18) di Urváśī. Per superare i punti di difficoltà nella successione delle battute è sufficiente dividere in due battute distinte le stanze 3 e 15, delle quali la 3 ha un verso fortemente difettivo nella prima semistanza, che può giustificare l'inserimento precoce dell'altro interlocutore, la 15 presenta *sālāvṛkākāṇām* nella seconda semistanza che, rispetto a *vṛkāsaḥ* nella prima, ha tutto l'aspetto di una replica. L'altra cosa da dire è che si metterà da parte tutto un filone interpretativo, invero nutrito, che ha cercato di forzare molti passaggi del dialogo, naturalmente i più difficili, nel letto di Procuste delle versioni più tarde della storia di Urváśī e Purūrāvas, in particolare *Śatapathabrāhmaṇa* [ŚB] XI, 5, 1, che in-

¹ Il presente articolo nasce da una relazione presentata alle Giornate di studio su: “Le parole dei morti: profezie, enigmi e conoscenza nella tradizione germanica e altrove”, Padova, 29-30 maggio 2013.

capsula cinque delle diciotto stanze del dialogo rigvedico; in questa versione la storia sembra contaminata con riflessi indiani della favola di Amore e Psiche².

Appunto la 3^a stanza è uno dei casi più evidenti in cui si è esercitato quell'indirizzo interpretativo³. In 3*cd*:

avīre krātau ví davidyutannó-
ṛā ná māyūrīṁ citayanta dhúnayaḥ ||

è alla 3^a pl. non solo la forma verbale in *d*, ma anche quella in *c* – ne vedremo subito una conferma. Occorre un intervento sul testo, non però sul *saṁhitāpāṭha*, ma sulla posteriore interpretazione fornita dal *padapāṭha*⁴: il loro plurale trova ragion d'essere nei precedenti punti di riferimento plurali, la moltitudine delle vacche in 3*b* e delle Aurore in 2*c*, venendo così in realtà introdotto in questa battuta il tema delle compagne di Urvāśī, che poco avanti saranno paragonate a vacche e a Aurore.

avīra- nelle altre tre attestazioni rigvediche vale certamente una volta “senza marito”⁵, nelle rimanenti due intenderlo come “senza figli” riuscirebbe

² ‘Amore e Psiche’ e ‘La bella e la bestia’ sono del resto temi paralleli al tema melusiniano, a cui più in generale la storia di Urvāśī e Purūrāvas si apparenta, cfr. DUMÉZIL (1929: 144, nota 1).

³ Così anche SUSANNE SCHNAUS nel suo recente lavoro complessivo sugli ‘inni’ dialogati del RV (2008: 362-363), nonostante che protesti di voler chiarire il testo «aus sich selbst heraus» (e in parte lo fa effettivamente, ma le rimangono i Gandharvá e non solo quelli).

⁴ [...] *davidyutan. ná ' úrā* [...] o anche: [...] *davidyutan ' á. úrā* [...]. Così anche SCHNAUS, *lg. cit.*, che tuttavia riferisce il *ná* del *padapāṭha*, tradotto “gleichsam” ma inteso in senso forte, cioè come segnalatore di un agire di tipo deliberatamente imitativo, alla vicenda dell’inganno quale è narrata dallo ŚB. ROESLER (1997: 32), dà *davidyutat* per ingiuntivo presente intensivo (come *davidyutan* secondo SCHNAUS, 2008: 360), fornendo i medesimi rimandi che forniva già HOFFMANN (1967: 201, nota 184), cioè NEISSER (1883: 241=42); THIEME (1929: 12). L’esistenza di un ingiuntivo tematizzato nell’intensivo è stata tuttavia esclusa da CHRISTIANE SCHAEFER (1994: 35-43), la quale d’altra parte per la 3^a pl. attiva ammetteva che *-an* potesse essere sia una terminazione di congiuntivo sia (accanto a *-uḥ* testimoniata nell’imperfetto) di ingiuntivo non tematico. Resta dunque una situazione di circolarità fra grammatica e interpretazione del testo (nemmeno Schaefer per RV X, 95, 3c si distaccava da Hoffmann). All’interpretazione qui proposta si adatta un congiuntivo con valore di futuro, ma anche un ingiuntivo generalistico. Quanto a *ná*, una sua effettiva presenza nel testo è sfavorita dalla posizione, favorita dalla dizione parallela di 10*a vidyún ná* [...] *davidyot* – meno dalla metrica, data l’irregolarità quanto al numero delle sillabe di altri due versi nella stanza, *a ed*. Il preverbo *á* è attestato nel RV con *cit-* (non con *ví + dyut-*, cfr. GRASSMANN, 1996 [1873-]: 447; 641).

⁵ X, 86, 9 (subito sotto *vīrīpī* “maritata”), cfr. GRASSMANN (1996 [1873-]): 131-132), nonostante ROTH (PW: I, 502, sotto 1. “unmännliche, schwächlich”, come per X, 95, 3); così anche *avīrā-* nella terminologia giuridica, ad es. *Mānavadharmasāstra* IV, 213 “a woman without a husband” (OLIVELLE, 2005: 135; ROTH in PW: I, 503 “eine Frau ohne Mann und ohne Kinder”; MONIER-WILLIAMS, 2005 [1899]: 110 “(a woman) [...] who has neither husband nor son”).

conforme a modi di vedere e moduli espressivi ricorrenti nel RV⁶ (evitiamo qui di prendere posizione sul significato di *vīrā-*, dicendo solo che sulla questione dei corrispondenti indiani di lat. *vīr* e, risp., di gr. ἀνῆρ, nemmeno l'intervento di Pinault (2002) [2003], che muove una critica netta al precedente studio di Kristin Kazzazi (2001)⁷, ci sembra esente da forzature, là dove lo studioso tenta, in un quadro teorico derivato dalla narratologia, di far dipendere i due termini dai parametri della persona: IO, TU, NOI vs. EGLI. In questa sede interessa meno il significato che la referenza e le possibili entità referenziali qui in gioco sono assodate⁸). *avīre* “senza marito” sembra riuscire immediatamente favorito, perché una “mancanza di marito” è precisamente la situazione con cui si apre il dialogo – mancanza voluta dalla ex moglie stessa – e il termine *vīrā-* si applica comunque sia certamente a Purūrāvas in 5*d*, dove Urvāśī si rivolge a lui così chiamandolo al vocativo. D'altra parte un *avīre* “senza figli” evocherebbe altri passi in cui il brillare è connesso con una nascita. Uno è avanti in questo medesimo dialogo (st. 10): lo vedremo fra poco. Peraltro nel verso immediatamente successivo a quello che si apre con *avīre* la pecora che si fa riconoscere dal belato sembra con questo segnalarsi al suo agnellino⁹. Di altri contesti rigvedici del genere di X, 95, 10 si distinguono in particolare due¹⁰, che per un aspetto o per un altro sembrano anch'essi entrare

⁶ VII, 4, 6 (*cd*) *mā tvā vayám sahasāvann avīrā ' māpsavaḥ pári śadāma máduvaḥ* || e 61, 4 (*cd*) *āyan māsā āyajvanām avīrāḥ ' prá yajñāmanmā vṛjánām tīrāte* ||; per il primo dei due convergono nell'interpretazione “senza figli” sia ROTH (PW: I, 502) che GRASSMANN (1996 [1873-]: 131-132); MONIER-WILLIAMS (2005 [1899]: 110); RENOU (EVP: XIII, 55); per il secondo invece solo Roth avanzava, e con riserva, questa possibilità. In VII, 4, 6 *avīrāḥ* si oppone chiaramente all'immediatamente precedente (*b*) *rāyāḥ suvīryasya*. Con quest'ultimo cfr. *prajāvantaḥ rayīm* RV IV, 53, 7*d*; una variante di *rāyāḥ suvīryasya* è *suvīram* [...] *rayīm* in RV I, 92, 8*ab*, anche se il nesso è qui piuttosto ulteriormente contestualizzato con *dāsāpravargam* ([...] *yaśāsaḥ suvīraḥ ' dāsāpravargam rayīm āsvabudhyam* |), mentre con *prajāvataḥ* nella stanza precedente è contestualizzato *nr̥vataḥ* (*cd*: *prajāvato nr̥vato āsvabudhyān ' [...] góagrān [...] vājān* ||; n.b. *nī-*, inteso tuttavia anch'esso come bene); cfr. ancora *suvīraḥ* [...] *janitā* RV IV 17, 4*a*. DURANTE (1959: 397) confronta il ved. *suvīryam* con il gr. εὐτεκνία nell'inno Eur. Ion, 470, aggiungendo altresì la coppia εὐπαιδεῖς *h.Hom.* 30, 5: *suputrā(m)* RV X, 85, 25 e 45. Composti possessivi del tipo *su°o* derivati aggettivali da *vīrā-* di significato analogo (*vīrāvant-*), quando sono epiteti della ricchezza, hanno invero un riferimento ambiguo, perché in questi caso il *vīrā-* può essere anche il “servo”.

⁷ Cfr. anche ZINKO (2004).

⁸ Anche per “figlio”, cfr. PINAULT (2002 [2003]: 208).

⁹ Per le relazioni di diatesi nella similitudine del v. *d* cfr. JAMISON (1982: 258-259 con la nota 25 a p. 270). Jamison, basandosi su un suggerimento di Insler, compie un significativo passo avanti nell'interpretazione della semistanza, osservando che «in the context of the Ṛgvedic version [...] the Gandharvas do not otherwise figure there».

¹⁰ Cfr. inoltre III, 31,15*cd* *índro nṛbhīr ajanad dīdyānaḥ ' sākām sūryam uśāsaḥ gātúm agnīm* || “Indra schuf leuchtend mit den Männern den Sūrya, die Uśas, (deren) Bahn, den Agni” (ROESLER, 1997: 24); III, 55, 1*ab* *uśāsaḥ pūrvā ádha yád vyūśūr ' mahád ví jajñe akṣáram padé góḥ* |

a far parte del processo comunicativo attraverso la dimensione allusiva del testo (sull'importanza della funzione evocativa in RV X, 95 rimandiamo al contributo specifico di R. Lazzeroni, 1985 [1986]): uno è VI, 16, 35-36:

gárbhe mātúḥ pitúṣ pitá
vididyutānó akṣáre |
sídann ṛtásya yónim á ||
bráhma prajāvad á bhara
játavedo vícarṣaṇe |
ágne yád dīdáyad diví ||

“Balenando nel grembo della madre, padre del padre¹¹, nella sillaba, sedendoti nella dimora della verità, porta qua la formula che assicura la discendenza, tu, Fuoco, che hai la conoscenza degli esseri¹², che vai per ampi confini¹³, (porta la formula) che risplende in cielo”¹⁴.

Agní nasce nella sillaba (il grembo della madre), cioè nella parola pronunciata dal poeta che l'invoca; ma nello stesso tempo è lui che porta la formula al poeta: è in questa ambivalenza che trova il suo senso l'espressione “padre del padre”. Su questa torneremo alla fine. Un secondo passo da menzionare, II, 34, 2:

dyávo ná stṛbhiś citayanta khādhíno
vy ábhriyā ná dyutayanta vṛṣṭáyah |
rudró yád vo maruto rukmavakṣaso
vṛṣṭájani pṛśnyāḥ śukrá údhani ||

“(I Marút) si segnarono¹⁵ dagli anelli che portavano come i cieli si segnalano

“Quand les premières aurores ont lui, la grande parole prit naissance au séjour de la vache” (OGUIBÉNINE, 1988: 159); cfr. anche (*dyutānāḥ* con *pitróḥ*) IV, 5, 10 *ab ádha dyutānāḥ pitróḥ sácāsá' amanuta gúhyaṁ cáru pṛśneḥ ||* “allora dopo che ebbe brillato presso i genitori con la bocca, pensò quanto è nascosto, caro, della Pezzata” (trad. secondo AIQN 11, 1989 [1990], p. 82; sulle qualificazioni di “segreto” e di “caro” e sul loro rapporto, in particolare come qualificazioni di nomi di dei, cfr. ora PINCHARD, 2009: spec. 168-179).

¹¹ OBERLIES (1998: 480): «der Verstorbene wird bevorzugt als eigener (entfernter) Enkel 'wiedergeboren': “Im Leibe der Mutter als der Vater seines Vaters (= als sein Großvater) aufleuchtend [...]»», con rinvio a VON NEGELEIN (1903: 322), ma OERTEL (1936: 4 = II, 818) dichiarava di non poter addurre alcun esempio di «*pituḥ pitá im eigentlichen Sinne = ‘Großvater’».

¹² Così secondo EWAia: I, 583.

¹³ Trad. secondo THIEME cit. in EWAia: I, 538.

¹⁴ Su *vididyutānāḥ*: *dīdáyat* cfr. ROESLER (1997: 41-42).

¹⁵ HOFFMANN (1967: 125, seguito da JEŽIĆ in WITZEL e GOTŌ, 2007: 407), prendeva i due ingiuntivi di *a* e *b* nel valore generalistico, ma cfr. l'imperfetto *avṛṇvata* che ricorre come ultima parola della stanza precedente – e prima – dell'inno. *ájani* in *d* rappresenta un evento anteriore a quello di *ab*. Per le relazioni di diatesi nella similitudine del v. *a* cfr. JAMISON (1982: 259).

dalle stelle; lampeggiarono come le piogge della nube di tempesta quando Rudrá, il toro, fu generato nel bianco seno della Pezzata per voi, o Marút dal petto ornato di piastre d'oro”,

conferma la lettura della forma verbale nella sequenza *davidyutannórā* in RV X, 95, 3cd come di una 3ª pl. e aggiunge un altro riscontro a quelli, individuati da Lazzeroni (1985 [1986]: 216-219), che mostrano come la rappresentazione del gruppo delle compagne di Urváśi rimandi allusivamente alla rappresentazione del gruppo dei Marút. Il passo è tuttavia singolare. Ancora di recente, Ježić (in Witzel e Gotō, 2007: 407) traduceva *ájani* in *d* ‘transitivamente’: “wenn euch, Maruts, [...] / der Stier Rudra gezeugt hat im hellen Euter der Prśni”; si tratterebbe in realtà semmai di un costrutto antipassivo (Bruno, 2005: 18-19 e nota 14), cioè con multiattacco, ma questo tipo di costrutti si è dimostrato escluso dall’ambito funzionale del c.d. aoristo ‘passivo’¹⁶. Sennonché, mantenendo a *ájani* il suo valore grammaticale (passivo o, come qui, inaccusativo), si ottiene il curioso risultato che Rudrá, padre dei Marút, anziché marito della Pezzata si troverebbe a esserne figlio (cfr. Bergaigne, 1963 [1878-]: III, 35). Quale che sia la soluzione per il passo di II, 34, la sua evocazione da parte del poeta di X, 95 è del tutto funzionale alla strategia compositiva quale si rivela nel dialogo, come anche per questo potremo vedere più compiutamente alla fine.

Detto tutto ciò una traduzione di X, 95, 3c del tipo:

“baleneranno in una volontà senza *vīrá-*”

continuerebbe a restare enigmatica e in effetti di un enigma si tratta, come altri che compaiono ripetutamente in questo testo e che l’uditorio era invitato a sciogliere, in base a elementi situazionali noti e che possiamo recuperare solo da quel che la documentazione ci ha lasciato. Il seguito del dialogo ne fornisce tuttavia due che possono essere in questo caso sufficienti: 1) a un gruppo di donne divine è affidata la crescita, l’allevamento di un nato (7ab); 2) il figlio patirà il distacco dal padre (12ab).

Ora, fra i casi di rinvio allusivo, di cui si diceva ora, compagne di Urváśi → Marút, Lazzeroni (1985 [1986]: 217) ne ha indicato uno, in 6c, dove il paragone con le Aurore (cd):

tá añjáyō ruṇáyō ná sasruḥ
*śriyé gávo ná dhenávo navanta*¹⁷

¹⁶ Cfr. BRUNO (2005: 9-44, comprendenti lo studio dal tit. *Forme dell’aoristo passivo vedico da un punto di vista funzionale*). RENOU (EVP: X, 75) annotava: «*ájani*, seul cas de valeur transitive».

¹⁷ Sāmhītāp. *dhenávo* ‘navanta e padap. *dhenávaḥ* | *anavanta* |.

“Esse sono corse come rossi unguenti; muggiscono a gara come vacche, come vacche da latte”

è mediato da un rinvio a quell’altro gruppo divino (II, 34, 13ab¹⁸):

té kṣonībhīr aruṇébhīr nāñjībhī¹⁹
rudrā ṛtāsya sādaneṣu vāvṛdhuḥ |

“These Rudras together with their *kṣonīḥ* like the Dawns with their rose-coloured, glistening ornaments”²⁰.

Ma i due quasi identici paragoni di X, 95, 6c e II, 34, 13a sono accomunati anche da peculiarità stilistico-sintattiche in stretto rapporto fra loro: una dizione brachilogica, in II, 34, 13a, che in X, 95, 6c si trasforma in un bahuvrīhi nascosto sotto un sintagma analitico²¹ (“come rossi unguenti” → “come quelle che hanno, si spalmano rossi unguenti” = le Aurore).

Torniamo a X, 95, 3c. I rimandi interni fra X, 95, 3cd e 6cd sono consistenti – e sostengono l’ipotesi che vi si tratti dei medesimi personaggi –: le evocazioni di entità plurali alle quali si agganciano, come si è detto, i plurali di 3cd, cioè le Aurore (2b) e le vacche (3b), sono entrambe riprese nei due paragoni risp. di 6c e 6d; la rappresentazione della sonorità, modulata in due diverse forme animalesche, è sia in 3d che in 6d, in un contesto di riprese anche sul piano fonico/fonologico (*citayanta dhúnayah, 3d*, e *dhenávo navanta, 6d²²*); la rappresentazione della luce è sia in 3c, *ví davidyutan*, che in 6a, *sujūrñīḥ* “dotata di luminosa fiamma” (detto della “schiera” delle compagne di Urváśi); *śrīvé* “a gara”, 6d, è ripreso dalla stessa battuta, 3ab, dalla quale viene ripreso il paragone che ha per oggetto, in modo diretto o indiretto, le vacche. Infine uno stesso inno ai Marút è il bersaglio di rinvii allusivi in entrambe le due semistanze²³.

Quel che queste considerazioni suggeriscono è che anche *avīre krátau* in 3c rappresenti un bahuvrīhi nascosto sotto un sintagma analitico, se si tie-

¹⁸ Si noti che vi si tratta del secondo rinvio a questo medesimo inno, fatto scattare in due luoghi di X, 95 (X, 95, 3cd → II, 34, 2ab, cfr. qui sopra nel testo; X, 95, 6c → II, 34, 13ab) di cui il secondo a sua volta rinvia al primo, cfr. qui sotto nel testo con la nota 23.

¹⁹ Cfr. inoltre X, 95, 9b *kṣonībhiḥ krátubhīrná*, di nuovo riferito alle compagne di Urváśi (ved. la trad. qui sotto, nota 24).

²⁰ Trad. di ATKINS (1965: 13 e nota 25), sulla base di GONDA (1960: 51).

²¹ RENO (1952: 140).

²² Si tenga conto di /ai/ → [ay] risp. [e] e /-as/ → [-aḥ] risp. [-o]. N.b. inoltre *y ... y* risp. *v ... v* davanti a *anta ... aḥ* risp. *o ... anta*.

²³ Cfr. qui sopra, nota 18.

ne insieme conto del fatto che un *krátu-* altrui è qualcosa che tipicamente si segue²⁴, in particolare nell'infanzia e nell'adolescenza²⁵: “baleneranno presso uno che non è nelle condizioni di seguire il *krátu-* di un *vīrá-*”²⁶ – un *vīrá-*, cioè un “padrone di casa” (cfr. Pinault, 2002 [2003]: 208)²⁷ che nella fattispecie non c'è perché non più convivente con la moglie, con la quale il figlio resterebbe (trad. di 3*cd*):

“Baleneranno (, per così dire,) presso (un figlio) che non è nelle condizioni di seguire la volontà di un uomo in casa; si fanno [/faranno] riconoscere dalla voce come una pecora fa riconoscere il suo belato”.

Il balenare e il risplendere in genere in connessione con funzioni psichiche ha il senso della produzione di rappresentazioni²⁸, eventualmente connesse

²⁴ DANDEKAR (1938: 64); cfr. BERGAIGNE (1963 [1878-]: III, 378: *krátum śacante* «formule consacrées»); cfr. inoltre VI, 9, 5*cd* *viśve devāḥ* [...] ' *ékañ krátum abhí ví yanti* [...] “All the gods [...] come to the one source of thought” (DONIGER O'FLAHERTY, 1981: 116). I *krátu-* da seguire sono viceversa quelli del gruppo delle immortali in X, 95, 9*b* – ma qui chi li segue è il partner, mortale, del gioco erotico! –: *yát* [...] ' *kṣoṇībhīḥ krátubhīrná pṛákté* | “quando il mortale [...] si unisce ai (loro) gridi [“Kreischen von Frauen”, EWAia: I, 407] come (i gridi si uniscono) alla (loro) volontà”, essendo, cioè, l'espressione di tale volontà (di accondiscendere al gioco). Nemmeno qui, del resto, sarebbe da escludere un *bahuvrīhi* nascosto: “[...] si unisce (alle immortali) come con chi ha la volontà espressa con gridi”.

²⁵ Cfr. I, 68, 9*a* *pitúr ná putráḥ krátum juṣanta* ' cit. da DANDEKAR (1938: 64) “Sie erfreuen sich seines Rates [von Agni] wie die Söhne des des Vaters” (GELDNER, 1951: I, 90); IX, 97, 30*c* *pitúr ná putráḥ krátubhir yatānāḥ* ' “Sich nach unseren Absichten richtend wie der Sohn nach denen seines Vaters [läutere dich ...]” (GELDNER, 1951: III, 98).

²⁶ O anche, supponendo la sostantivizzazione di questo *bahuvrīhi* implicito (cfr. RENOUE, 1952: 135, in partic. *anamitrá-*), ma con il medesimo senso: “(anche) se non c'è il *krátu-* di un *vīrá-* (che il figlio sia nelle condizioni di seguire)”. Il raffronto fatto da WRIGHT (1990: 535) con un luogo del famoso “Lamento” avestico “dell'anima del bue” (Y 29) e precisamente con la strofa 9 – raffronto che Wright ritiene di sostenere anche sul piano etimologico vedendo nel secondo membro del nome di Purūrāvas il corrispondente dell'av. *urvan-* (cfr. anche WRIGHT, 1967: 526; 528-529; 536) – resterebbe sostenibile anche con l'interpretazione qui sopra proposta, con cui *krátau* del testo vedico verrebbe a corrispondere a *vācəm* di quello avestico e l'assenza, nel primo, di un uomo che indirizzi con il suo *krátu-* (risp. il suo *vac-*) all'angosciosa domanda, nel secondo, circa la presenza (*kadā yauuā* [...] *aṅhat*) ugualmente di un uomo – qui, *nar-* – non debole e in grado di provvedere un sostegno.

²⁷ Che la negazione (il prefisso *a-*) non si riferisca alla qualità di *vīrá-* e che quindi Purūrāvas non sia connotato negativamente rispetto a tale qualità è coerente con il fatto che Indra, sul cui formulario è modellata la terminologia relativa a Purūrāvas (LAZZERONI, 1985 [1986]), in X, 104, 10*a* sia detto *vīrényah krátuḥ* e secondo VIII, 62, 7*ab* a lui sia stato trasmesso un *vīryam* [...] *krátum*. A proposito di X, 104, 10*ab*, una lettura come quella proposta in AIQNI XI (1989) [1990]: 81-82, è resa possibile da un'identificazione del *krátu-* di Indra con il *krátu-* del poeta: Indra in realtà fa ciò che il poeta racconta.

²⁸ Cfr. ROESLER (1997: 44-45). Sull'intensivo di verbi che designano il fenomeno luminoso cfr. SCHAEFER (1994: 88-90). Cfr. anche RV IV, 5, 10*ab* (*dyutānāḥ* [...] *amanuta*) cit. qui sopra, nota 10.

con un indirizzo educativo; può perciò giustificarsi l'impiego del termine *vīrá-*, piuttosto che *pítár-*, essendo principalmente in gioco la contrapposizione fra le donne e la figura maschile rispetto alla titolarità dell'azione educativa.

In conclusione, mentre *vīrá-* in *avīre* si confermerebbe come riferito a Purūrāvas, il composto più ampio nascosto sotto il sintagma analitico, una volta che questo fosse stato riconosciuto e connesso con gli elementi situazionali noti, si riferirebbe al figlio. Rispetto a uno scioglimento nel senso detto del 'parlar difficile' di 3*cd*, in 7 il percorso interpretativo su cui è successivamente condotto l'ascoltatore è rovesciato:

*sám asmiñ jāyamāna āsata gná
utém avardhan nadyàḥ svágūrtāḥ |
mahé yát tvā purūravo rāṇāyá-
vardhayan dasyuhátyāya devāḥ ||*

“un sedersi insieme delle donne divine²⁹ presso di lui appena nato – e queste lo crebbero, le fiumane che si chiamavano l'un l'altra, quando te, Purūrāvas, fecero crescere per il grande combattimento gli dei, per lo sterminio dei nemici”,

dove Urvāśī parla di un nato (*jāyamāne*) usando la forma pronominale atona *asmīn*, 3^a persona, non 2^a, interpretabile anaforicamente con rinvio alla pur non diretta acquisizione del tema del figlio dall'arduo dettato appunto dei precedenti versi 3*cd*; la forma verbale finita che segue, *āsata*, valevole non solo come imperfetto, ma anche come ingiuntivo, continua a permettere quella identificazione – la resa in italiano cerca di mantenere la sospensione del riferimento temporale –; ma l'imperfetto ancora successivo, *āvardhan*, ribalta anche *āsata* in una temporalità che non può sicuramente più essere quella del figlio di Urvāśī e Purūrāvas; la liberazione del senso arriva con la seconda semistanza, che, in un dettato che resta sintatticamente aspro, chiarisce bensì *asmīn* come cataforico anziché anaforico, ma attraverso una sua ripresa, anziché con un pronome relativo, con il pronome personale di 2^a *tvā*, seguito immediatamente dal vocativo *purūravaḥ* (passaggio dalla 3^a alla 2^a persona)³⁰:

²⁹ Cfr. MONCÓ TARACENA (1999: 14-17, partic. 14-15); MONCÓ (1999: 31 e nota 47); KAZAZI (2001: 208-211).

³⁰ Un diverso riferimento di 7*ab* al figlio e di 7*cd* a Purūrāvas, che è stato sostenuto (cfr. HOFFMANN, 1967: 202; MONCÓ, 1999: 31; PINAULT, 2004: 356; BODEWITZ, 2010 [2011]: 9-11), è dunque tale, a nostro parere, solo rispetto alla processualità della ricezione del testo. Altrimenti, o si raccomanderebbe l'integrazione di un “auch”/ “aussi” (Hoffmann, Pinault), che sosterebbe il peso di una parte importante del senso, o si ricorre a un valore avversativo di *yát* (Bodewitz “whereas”: «the gods let the making grow of the embryo of Purūrāvas indeed be done by the

è di Purūrāvas, dunque, la nascita, e lo scopo di questa, e della sua successiva educazione, cioè il combattimento contro i nemici/demoni (*dasyu*⁹), potrebbe già contenere un preannuncio del tema della morte con il quale il dialogo si conclude, se si rammenta che agli antenati è attribuita la funzione di aiutanti di Índra nelle sue imprese (cfr. Oberlies, 1998: 310-311). Il chiarimento sull'identità del nato non appianerebbe affatto, tuttavia, le cose, se la stanza seguente (8) descrivesse realmente un approccio erotico di Purūrāvas nei confronti dello stesso gruppo di donne immortali che, sec. la st. 7, lo avevano allevato:

*sácā yád āsu jáhatīṣv átkam
ámānuṣīṣu mánuṣo niṣéve |
ápa sma mát tarásantī ná bhujyús
tá atrasan rathaspśśo náśvāḥ ||*

Così la traduzione di Sani (2000: 244):

“Ma ora che io, essere umano, mi voglio intrattenere con voi, donne sovrumane, che avete appena abbandonato la vostra veste, vi siete sottratte a me, impaurite come timide gazzelle, come cavalli quando urtano nel carro”.

Nella prima semistanza di 10:

*vidyúnná yá pátantī davidyod
bhárantī me ápyā kámyāni |*

“Lei che ha lampeggiato volando giù come un lampo, portandomi, lei che risiede nelle acque, cose amabili”³¹.

la situazione di *b* comporta un implicito riferimento passato per l'ing. pres. *dávidyot* in *a*³², mentre in *cd*:

*jániṣṭo apó náryaḥ sújātaḥ
prórváśi tirata dīrghám áyuhḥ ||*

Hoffmann (1967: 204) attribuisce due valori diversi ai due ingiuntivi *jániṣṭa* e

rivers, *but* the making grow of the other embryo, which was their own initiative, concerned that of the future child of Urvāśi». Corsivo nostro).

³¹ “Le gioie dell’amore” SANI (2000: 244); cfr. qui sotto, nota 76. A una specifica risonanza erotica potrebbe orientare il rinvio interno alla forma verbale *cākán* come impiegata nel contesto di *4cd*, se fra il nome e il verbo era avvertita un’affinità etimologica (si tratterebbe di una falsa etimologia, EWAia: I, 297, cfr. 338-339; 334).

³² Così anche HOFFMANN (1967: 204); nella sua interpretazione, accolta da KNOBL (2007: 124), l’evento “ricapitolato” con *dávidyot* sarebbe la sparizione di Urvāśi e *bhárantī* indicherebbe non un “portare”, ma un “portar via”.

prá [...] *tirata*, il primo dei quali comporterebbe lo stesso riferimento temporale di *dávidyot* mentre il secondo sarebbe «als beeigenschaftend generell»; *u* in *c* (*jániṣṭa. u.*), tuttavia, sembra anticipare cataforicamente un rapporto congiuntivo fra le due proposizioni di *c* e *d*. Klein (1978: 169) riteneva bensì improbabile la presenza della particella in corrispondenza della lettura *jániṣṭo íti* del *padapāṭha* per questo passo, a motivo di un contesto che non sarebbe di un tipo da prevederne la presenza, ma la sua decisione poteva dipendere in realtà da un accoglimento dell'interpretazione data a *c* anche da Hoffmann come una parentetica, laddove del ricorso alla parentetica si può fare a meno una volta che si consideri reiterato in questa frase relativa un fenomeno già presentatosi nel componimento³³, l'anacoluto fra principale e dipendente: [...] *yá* [...] *ápyā* [...] (*ab*) [...] *apáh* [...] (*c*) – e poi il nominativo del nome proprio *urvásī* in *d* –; così *u* in *cd* potrebbe svolgere un ruolo analogo a quello indicato da Klein (1978: 150, n° 9.5c; Id., 1985: 42), p.e., per RV VI, 16, 16a. Schnaus, dal canto suo, mette i due ingiuntivi di *cd* sullo stesso piano temporale, riferendo al passato anche *prá* [...] *tirata* in *d*³⁴, ma attribuendo a quest'ultimo un valore causativo (“Urvásī hat ein langes Leben gelingen lassen”³⁵), non favorito dalla diatesi media. Ora, non v'è alcun cenno, in tutto il dialogo, che il figlio di Purūravas e Urvásī sia già nato e in una versione della storia diversa da quelle già note, solo di recente venuta alla luce da manoscritti della scuola dei Vādhūla, Urvásī se ne va per andare a partorire a casa dei suoi genitori³⁶. Potremmo tradurre (10*cd*):

“Dall’acqua nasca con buona fortuna³⁷ (un figlio), la cui nascita lo qualifichi a una sodalità funzionale³⁸: Urvásī possa protrarre a lungo la durata della sua vita”³⁹,

³³ È questo, anzi, un aspetto della sua cifra stilistica, sul versante ‘colloquiale’ (stt. 6; 7; poi 10; 11; 17).

³⁴ C come parentetica è comunque sia mantenuta.

³⁵ SCHNAUS (2008: 378): «Urvásī gewährt ein langes Leben, indem sie Purūravas den für Weiterleben so dringend erforderlichen Sohn schenkt», *ibid.*, p. 379.

³⁶ *Vādhūlānvākyāna* [VādhAnv] in GOTŌ (2000: 97); presso gli dei secondo il passo di *Kāṭhaka* 8, 10 = *Kapiṣṭhalakāṭhasamhitā* 7, 6 citato da KRICK (1982: 205) e già riportato da WRIGHT (1967: 545), oltre che da GELDNER (1889: 248). Nella saga di Peleo e Teti (su cui si veda qui avanti) Teti torna ugualmente dal padre Nereo dopo la rottura del rapporto con Peleo – qui tuttavia dopo aver partorito Achille, cfr. PISANI (1977: 133).

³⁷ Cfr. HOFFMANN (1967: 204 e nota 186).

³⁸ Non potendo qui eludere una scelta semantica, a proposito in questo caso di un aggettivo derivato dal corrispondente indiano di gr. *ὄνιϛ*, ci riferiamo con la traduzione – esteticamente goffa – fornita qui sopra alle considerazioni svolte da PINAULT (2002 [2003]: in partic. 209-211). La sodalità in questione è in primo luogo, nella cornice ideologica della cultura brāhmaṇica quale si esprime nel RV, quella fra i “partenaires du rituel”, per cui l’epiteto verrebbe a essere del tutto coerente con il ruolo svolto alla fine dal personaggio, cfr. qui sotto.

³⁹ Trad. di *d* sec. SANI (2000: 244).

dove *c* (“dall’acqua nasca con buona fortuna un figlio [...]”) viene a costituire il presupposto che motiva *d* (“Urváśī possa vivere a lungo”). È palese la concatenazione fra questa stanza e la successiva (| *jāniṣṭa* [...] || *jajñiṣé* [...] *hí*’) (11a):

jajñiṣá itthá gopīthyāya hí

“Così infatti sei nato, per la protezione delle vacche”.

Ma il modo in cui la concatenazione è qui realizzata ha un effetto straniante, perché le relazioni formali congiurano a suscitare l’idea di una ripresa, ampliata, del segmento che costituiva la parte motivante nell’enunciato di 10*cd*, mentre nella st. 11 è di Purūrāvas, del padre, che si parla. Lo straniamento può essere considerato risolto in più modi – a seconda di come si interpreti complessivamente la st. 11 –, o riferendo la causale con *hí* a quel che segue, piuttosto che a quel che precede, o intendendo lo stesso *hí* qui come «Abtönungspartikel», piuttosto che portatore di un valore causale⁴⁰; ma resta la giustapposizione delle due nascite, del figlio e del padre, rinforzata dal fatto che, se il figlio nasce dall’acqua, dalle fiumane era cresciuto Purūrāvas nella st. 7, in un contesto, come abbiamo visto, della stessa tipologia di questo.

La prima apparizione – esplicita⁴¹ - del tema della morte nel dialogo è alla st. 14:

sudevó adyá prapáted ánāvṛt
parāvátam paramám gantavá u |
ádhā śáyīta nírṭter upásthē
’dhainām vṛkā rabhasáso adyúḥ ||

“(Se) il caro agli dei⁴² oggi si dileguasse senza ritorno, per andare nella lontananza

⁴⁰ Cfr. SCHNAUS (2008: 381). Su *hí* anche come «Abtönungspartikel» (ted. *ja*) cfr. KOZIANKA (2000: 223-224, 226). DELBRÜCK (2009 [1888]: 522) era invero propenso a rubricare piuttosto tutti gli impieghi con l’indicativo sotto il valore causale, cfr. DELBRÜCK (*ibid.*) confrontato con KOZIANKA (2000: 226) a proposito del medesimo passo, RV I, 131, 1a. L’argomento usato da Kozianka (che riprende più da vicino l’impostazione di GRASSMANN (1996 [1873-]: 1664) a dimostrazione di un valore della particella anche del tipo di ted. *ja*, cioè la sua ricorrenza anche a inizio d’inno (così nel caso cit. di RV I, 131, 1a), mette d’altro canto in evidenza la tipicità nel RV – anche se non l’esclusività – di *hí* causale nella proposizione che segue.

⁴¹ Cfr. qui sopra nel testo a proposito di 7*cd*.

⁴² Sia KLEIN (1992: 81) che DAHL (2010: 233) “Thy lover”; così precedentemente GELDNER (1889: 280-281: “Dein Liebling”), ma questa interpretazione, ripresa dal commento di Śāyaṇa, diventava un’alternativa posta solo in nota già in GELDNER (1951: III, 303; nel testo “dein Abgott”). HOFFMANN (1967: 204) “ein Göttergeliebter”; PINAULT (2004: 358) “l’ami des dieux”; SCHNAUS

più lontana, e giacesse in grembo alla Disarticolazione⁴³, e lo mangiassero i lupi impetuosi”.

Lo scenario prospettato da Purūrāvas va al di là di quella che potrebbe essere una morte straziante, con interruzione anzitempo della vita, per estendersi all’azzeramento stesso della possibilità di una vita dopo la morte. In una situazione del genere infatti anche le ossa verrebbero disperse, laddove è precisamente “die Bewahrung (zumindest) der (wichtigsten) Knochen” che “die Wiederbelebung des Verstorbenen bewirkt” (Oberlies, 1998: 304-305).

Klein (1992: 81), citando, insieme con 14, l’ultimo v. di 13:

pārehy āstaṁ nahī mūra māpaḥ ||

“va’ via a casa, poiché, stolto, non mi raggiungerai”,

sembra attribuire a quest’ordine di Urvāśī la reazione di Purūrāvas in 14. In realtà quanto si dice in 13*d* non è una novità: Urvāśī anzi ripete, in parte *verbatim*, in parte con *variatio*, quanto aveva già detto al suo primo ingresso nel dialogo, ai vv. 2*cd*. La novità, in 13, è quel che Urvāśī dice nel verso ancora precedente, cioè *c*, in cui comunica a Purūrāvas che gli rimanderà indietro il figlio:

prā tát te hinavā yát te asmé

“spingerò via quel che di te è presso di noi [= di me e le mie compagne]”,

quel figlio di cui pure Purūrāvas aveva poco prima rappresentato le lacrime che gli sarebbero scorse allo scoprirsi allontanato dal padre (st. 12). Se ora Purūrāvas ha una reazione così drammatica come quella di 14 – e che a sua volta susciterà subito un primo riorientamento nell’atteggiamento di

(2008: 385) “er, der gute Götter hat”. Per l’interpretazione sintattica della stanza si segue KLEIN (1992: 81: quella che sarebbe dovuta essere la protasi di una condizionale non ha un seguito in quanto «Purūravas is immediately cut off by Urvaśī, who instructs him not to perform a foolish act» – *mā mrthāḥ* ecc., 15*ab* –, cfr. tuttavia MYLIUS, 1995: 56), ribadita in KLEIN (2011: 661, cfr. DAHL, 2010: 233). Klein indica la st. 14 erroneamente due volte: in KLEIN (1992: 81), nel commento al passo, come 15, in KLEIN (2011: 661) come 18. KLEIN (1992: 81) correggeva una sua propria traduzione data in precedenza (1985: 102; si confronti comunque sia quest’ultima opera relativamente a *ādhā* [...] *ādhā* ai vv. *cd*), nel proposito di portare a regolarizzazione una situazione accentuale per spiegare la quale Oldenberg (ancora seguito, tuttavia, sia da HOFFMANN, 1967: 204, sia da SCHNAUS, 2008: 385) non aveva visto altra risorsa se non nella pragmatica («tragische Erregung», a cui corrispondono i tre punti esclamativi di Hoffmann e il grassetto di Schaus).

⁴³ Su Nírṛti cfr. OBERLIES (1998: 387, nota 241); ANGOT (2006: 33-34), che si veda relativamente a Nírṛti come dea presente nei crepacci, nelle aperture della terra – una dea ctónica.

Urváśī⁴⁴ – è perché a quel punto presso Urváśī non resterebbe più niente di lui, né lui stesso né quell'altro lui stesso che è il figlio⁴⁵.

Nella fitta serie di passaggi caratterizzata in questo modo, trova posto anche il fatto, parso imbarazzante, che Purūravas si dichiara *vásiṣṭhaḥ* nella st. 17:

*antarikṣaprāñ rājaso vimāñim
 úpa síkṣāmy urváśīm vásiṣṭhaḥ |
 úpa tvā rātīḥ sukṛtāśya tīṣṭhān
 ní vartasva hṛdayaṁ tapyate me ||*

“Lei che riempie l’atmosfera, misuratrice dello spazio, ecco attiro Urváśī io che sono il migliore [*vásiṣṭhaḥ*]; ti onori il dono di ciò che è ben fatto [= del sacrificio]⁴⁶: volgiti in giù; il mio cuore brucia”.

Si è pensato, fra l’altro, che qui si tratti proprio di Vásiṣṭha, l’antenato mitico della famiglia di poeti-sacerdoti da cui è uscito il libro VII del RV⁴⁷, oppure di un altro personaggio con lo stesso nome⁴⁸, ma se si tiene conto del fatto che in un inno appunto del VII libro, 33, 11*ab*, a Vásiṣṭha si rivolge il suo discendente di ora dicendolo nato (*jātāḥ*) da Mitrá e da Váruṇa per parte maschile e, per parte femminile, dal potere mentale (*mānas-*) di Urváśī, sarà difficile pensare che non si tratti, nella st. 17 di X, 95, di nuovo di un gioco di evocazione, perfettamente inserito nella strategia testuale in discorso⁴⁹ – e forse è anche il caso, a

⁴⁴ Con l’invito, vivacemente drammatizzato, a non andare incontro alla morte, cfr. qui sopra, nota 42.

⁴⁵ Questa interpretazione può forse corrispondere a un pertinente uso del neutro *tát* [...] *yát*, rispetto al quale cfr. BODEWITZ (2010 [2011]: 12-13); altra possibile motivazione del neutro in HOFFMANN (1967: 206), seguito da PINAULT (2004: 358): «geringschätzig nennt sie in c den Sohn ‘das, was von dir bei uns ist’». *asmé*, che Bodewitz intende come riferito a Urváśī e al figlio, è, comunque sia, plurale, non duale (considerando RENOUE, 1952: 335).

⁴⁶ Sull’accento di *tīṣṭāt* cfr. SCHNAUS (2008: 391-392; per la sua interpretazione complessiva cfr. tuttavia qui avanti). Nella seconda semistanza si passa dalla 3ª alla 2ª persona.

⁴⁷ Così OLDENBERG (1909-: II, 309), con rinvio a un suo studio precedente.

⁴⁸ Così SCHNAUS (2008: 392).

⁴⁹ Cfr. MONCÓ (1999: 33, nota 54). La nominazione è forse in gioco, in questa stanza, doppiamente, giacché il v. *a* sembra essere una sorta di espansione etimologica del primo membro *uru-* “largo, ampio” del nome di Urváśī (laddove anche il secondo membro, se < *vaś-* “desiderare”, cfr. EWAia: I, 229, è rintracciabile nel dialogo, al v. 4*b*, in *váśī*, cfr. anche *ávyatyai*, 5*b*). Secondo WRIGHT (1990: 535-536, cfr. WRIGHT, 1967: 534), sarebbe «linguisticamente» preferibile un’altra etimologia anch’essa già presente – accanto a quella accolta da Mayrhofer e a un’altra ancora –, in Yaska: *urv abhyaśnute*, dunque “pervading wide space”, ma il vario etimologizzare dei testi posteriori non farebbe d’altra parte che riflettere uno sfaccettato lavoro metalinguistico messo in atto già in diversi luoghi di RV X, 95, in altri testi rigvedici relativi a Urváśī e, ancora più su, in una tradizione poetica di livello indoiranico; il motivo del volere/non volere da parte della donna è d’altra parte presente anche nella saga di Peleo e Teti, su cui cfr. PISANI (1977: 133). Il v. 17*a* sem-

questo punto, di ricordare che la seconda parola del dialogo, dopo l'iniziale interiezione, era il vocativo *jāye*, rivolto da Purūrāvas alla moglie Urvāśī, moglie ma qui in quanto "genitrice", e la parola ancora successiva, isolata dal resto da una brusca interruzione della frase⁵⁰, era lo strumentale *mānasā*.

Wright (1967) vide in qualche modo il problema del riferimento al padre o al figlio in determinati passaggi del testo, laddove, ad es., a proposito della st. 14, così annotava: «the words will relate to the son rather to the father, in so far as the distinction is made» (Wright, 1967: 540). La sua soluzione è dichiaratamente tratta dal *Nuovo Testamento* (pp. 531-532) – un *Nuovo Testamento* in veste indiana –: Purūrāvas, in quanto «Spirito Santo», si incarnerebbe in un figlio restandone distinguibile (p. 530, a proposito della st. 11). Fatalmente la forzata sovrainterpretazione sulla base di teologie altrorie viene a essere un letto di Procuste ancora più duro per il testo rigvedico, in cui complessi e sottili rapporti di concatenamento finiscono per trovarsi del tutto disintegrati nella lettura «spiritualista» di Wright (così Krick, 1982: 203, nota 506; «aberrante» Vielle, 1996: 136, nota 213); ma l'idea di qualcosa che nasce essendo già da prima (attraverso forme che si potrebbero equiparare allo «spirito» solo nei termini ammissibili al livello culturale del RV) ci sembra in effetti possa confermarsi, opportunamente contestualizzata *all'interno* del dettato del dialogo, una realtà di questo e del suo retroterra ideologico.

Torniamo alla st. 17. Questa è la penultima del brano e sarà qui che correrà cercare ciò che permette il passaggio alla battuta conclusiva. Si è bensì dubitato della possibilità di rinvenire connessioni fra le ultime stanze e ancora ultimamente Schnaus pensava che le ultime due non facessero parte del dialogo ma vi fossero state aggiunte in circostanze di impiego del dialogo stesso come «Legendenzauber»⁵¹. Ma se è vero che l'interpretare risulta in tanto

bra inoltre precisare la natura atmosferica, piuttosto che terrestre, dell'acquaticità di Urvāśī (cfr. qui sotto nel testo, con le note 75 ss.), confermata dal suo lampeggiare (10a, nella stessa stanza in cui Urvāśī è detta *āpyā*, v. *b*; e si confronti anche *3c* nell'interpretazione data qui sopra. Secondo Vielle, 1996: 130, al v. 17a corrisponderebbe piuttosto un movimento scenico: Purūrāvas dicendo questo vedrebbe Urvāśī «s'envoler dans les airs»; così anche PINAULT, 2004: 359). Altre etimologie dei nomi dei due protagonisti del dialogo in PISANI (1977: 135); VIELLE (1996: 128 e nota 191); Klingenschmitt in GOTÖ (2000: 102, nota 85).

⁵⁰ Il verbo che segue *mānasā* è infatti accentato.

⁵¹ SCHNAUS (2008: 392, 394), sulla base di un'idea di Thieme, contro cui BODEWITZ (2010) [2011]. Il *sūkta* X, 95 è fuori ordinamento stanti i criteri della raccolta, ma il taglio numericamente utile potrebbe essere solo ben prima, fra la st. 13 e la 14 o fra la 14 e la 15 (quest'ultima soluzione del resto impraticabile anche per evidenti motivi di coesione fra le due stanze), laddove lo ŚB cita fino alla 16 e per di più, nella parte finale della sua versione della storia, collima nella sostanza – a parte i Gandharvá – con il finale del dialogo rigvedico (cfr. qui avanti, nota 69).

più remunerativo in quanto opera entro limiti, e interpretando consideriamo l'unità compositiva del testo trasmesso come una precondizione che costituisca precisamente un tale limite, non valicabile fino a una sua eventuale manifesta insostenibilità, non rinunceremo alla ricerca ostinata di connessioni, in qualsiasi direzione, anche inattesa, queste ci possano portare. La variazione sul nome di Vásiṣṭha ha la funzione, come si vedrà, di traghettare verso l'ultima stanza un'attesa di scioglimento insistentemente indotta dal sottotesto del dialogo come abbiamo cercato di portarlo alla luce sin qui. Ma lo scioglimento stesso, nei termini in cui è dato appunto dall'ultima stanza, come si determina in quanto evento dialogico? Ora, c'è qualcosa che può legare quel che si dice nel 4° verso di 17 a un momento precedente della sequenza di battute e far così di 17 il punto di snodo, sul piano della connessione dialogica, verso la conclusione. Ci riferiamo alla st. 14, dove Purūrāvas manifesta, si è visto, il proposito di morire – a cui Urvāśī nella stanza seguente (15) non intende sia dato seguito –, e il possibile legame è il motivo della selvatichezza (i lupi), portatrice di morte e, come si è accennato, di disperazione anche per ciò che riguarda l'aldilà, in 14, ma che può essere anche il teatro in cui si esercita la virtù dell'asceta, il *saṁnyāsīn*. La virtù dell'asceta è il *tāpas*, il “fuoco” interiore sostitutivo del fuoco del sacrificio compreso l'ultimo sacrificio della vita di un uomo, quello del suo cadavere arso sulla pira. L'asceta, infatti, non viene cremato, ma seppellito, in modo singolare, seduto e ricoperto di sale. Non viene cremato perché si è già cremato da se stesso, con quel sacrificio in cui consiste tutta la sua vita dal momento in cui è partito per la solitudine (Malamoud, 1982: 447-449)⁵². Questo sacrificio interiore di sé – non un'inutile morte, respinta da Urvāśī – si può pensare che ora precisamente offra Purūrāvas a Urvāśī in 17*cd*, adottando un punto di vista che eviti la problematica caratterizzazione, ancorché generalmente accettata, del cuore che arde d'amore⁵³ e facendo piuttosto consistere il *tāpas* di cui brucia il cuore di Purūrāvas (*hṛdayam tapyate me*, v. *d*), in un sacrificio (*sukṛtā-*, v. *c*) di quel particolare genere. Da qui scaturisce il dono (*rātīḥ*, v. *c*) per Urvāśī (*úpa tvā [...] tīṣṭhāt*, stesso v.)⁵⁴, la quale non si

⁵² Il motivo della foresta o luogo selvatico è anche in ŚB XI, 5, 1, 13; VādhAnv I, 6 in GoṚ (2000: 90-91), se pur in questi due testi Purūrāvas vi si reca effettivamente, in un passaggio diverso dello svolgimento, .

⁵³ Cfr. ad es. GELDNER (1951: III, 303, trad. di 17*c*): “kehre um, mein Herz verzehrt sich!”. Una reiterazione del lamento d'amore da parte di Purūrāvas non potrebbe del resto costituire un elemento dialogicamente atto a condurre alla battuta successiva. La soluzione di Geldner consisteva nel far sparire Urvāśī nell'aria e poi di far concludere il testo, nel quadro della sua teoria della «ballata», a «eine unsichtbare Stimme».

⁵⁴ Cfr. DE ZWART (1948: 371): “May the gift of the well-prepared offering reach you”. Bo-

può esimere, stante l'ideologia vedica della ciclicità del dono, dal contraccambiarlo, come fa con la st. 18 (18ab):

íti tvā devā imā āhur aiḷa
yáthem etád bhāvasi mrtyúbandhuḥ |

Al v. a *íti* è costruito sul modello di casi come *tám āhuḥ suprajā íti* “den [il devoto a Sóma] nennen sie einen kinderreichen” (IX, 114, 1c, trad. di Grassmann, 1996 [1873-]: 204) oppure, con il vocativo, *yó mā mógham yátudhānéty āha* “celui qui m'appelle faussement un sorcier” (VII, 104, 15d, trad. di Renou, 1952: 392); lo spostamento di *íti* dalla sua posizione certamente più consueta già dal RV⁵⁵ ha per effetto di introdurre una variazione rispetto in particolare al secondo passo dei due citati, caricando il vocativo *aiḷa* “figlio di Íḷā, dell'Offerta liquida” della duplice funzione di appello e di nominazione. Nel verso si esprime insomma il tema del nome divino – il nome attraverso cui viene restituita l'essenza della cosa –, ma questa tematica è inserita nel quadro di un enigma – l'ultimo del componimento – che abbraccia anche il v. b. Secondo Schnaus (2008: 394-395) nella sequenza *yáthem etád* deve vedersi una frase completa: è, questa, un'idea che risale a Geldner⁵⁶, già criticata da Oldenberg⁵⁷, ma che ha il vantaggio rispetto alle interpretazioni alternative di mantenere a *im* il suo valore pronominale, più di recente riasserito convincentemente (Jamison, 2002). L'interpretazione di Schnaus si conforma tuttavia all'ipotesi che nelle ultime due stanze Purūrāvas non sia più un interlocutore, ma intervengano altri personaggi maschili – ben tre fra 17 e 18 (e alla

DEWITZ (2010 [2011]: 4-5 e nota 9) ritiene invece che il merito (*sukṛtā-*) sia di Urvāśi e consista nel suo ritorno in terra, mentre il «reward» per ciò «will be given by Purūravas», ma quale potrebbe essere quest'ultimo, se, considerato il fallimento dell'unione, non viene proposto esplicitamente niente di nuovo?

⁵⁵ Per *íti* collocato prima della nominazione o del discorso riferito cfr. RV X, 119, 1; VIII, 77, 1; IV, 1, 1 e I, 138, 3 (*íti krátvā:* così RENO, 1952: 392; diversamente DELBRÜCK, 2009 [1888]: 530); V, 27, 4 (così GRASSMANN (1996 [1873-]: 203; diversamente RENO, EVP: XIII, 34); X, 120, 4 (così DELBRÜCK, 2009 [1888]: 530; diversamente GELDNER, 1951: III, 346, “ebenso”, spiegando in nota: «Wie ehemals die Götter (2d)»; non è troppo certo di seguire Geldner – per il luogo corrispondente in *Paippalādasamhitā* VI, 1, laddove la Śaunaka, V, 2, ha *yādi* al posto di *íti* – GRIFFITHS, 2009: 9).

⁵⁶ GELDNER (1909: 194), abbandonata in GELDNER (1951: III, 303): “Also sagen dir diese Götter, o Sohn der Ila: Da du nun einmal ein Todesgenosse bist, so [...]” – senza dunque aderire alla soluzione di OLDENBERG (nota seg.).

⁵⁷ OLDENBERG (1909: II, 310). Quanto alla soluzione interpretativa patrocinata da Oldenberg si deve dire che *yáthā* non ha normalmente come correlativo *íti* e che il caso da lui richiamato è in realtà l'unico che DELBRÜCK (2009 [1888]: 533) potesse citare (dalla *Maitrāyaṇīsamhitā*).

problematica interpretativa qui implicata si è già accennato) –, né vi si conforma troppo bene, perché l'anaforico *īm*, se riferito a Purūrāvas, difficilmente troverebbe il suo punto di connessione, perché, mentre in 18a Purūrāvas non sarebbe in gioco, la st. 16 è detta da Urvāsī che parla di se stessa e la 17 sarebbe, secondo Schnaus, pronunciata da un primo diverso personaggio. Si tende inoltre a dare forse troppo per scontato che l'accusativo *tvā* di 18a – e di conseguenza, secondo Schnaus, *īm* in 18b – possa rappresentare la persona a cui si rivolge la parola. Niederreiter (in RIVELEX: I, 683, n° 1c; 684; 685, nota 2) riporta un unico altro passo del RV (X, 49, 7c) in cui *ah-* sarebbe costruito con l'accusativo, invece che con il dativo, della persona a cui ci si rivolge, ma si tratta di un passo nient'affatto perspicuo (cfr. Grassmann, 1996 [1873-]: 161, n° 8)⁵⁸ e del resto Niederreiter stesso non estende questa interpretazione a X, 95, 18. Piuttosto allora che, come fa dire Schnaus a uno dei suoi nuovi personaggi, “[...] sagen zu dir [un altro a cui questi si rivolgerebbe] diese Götter [...], wie zu ihm [Purūrāvas] das: [...]”⁵⁹, proporremmo, continuando comunque sia a seguire per *b* la segmentazione sintattica di Schnaus: “come quello, questo” (con *īm* a rappresentare un retto neu. sing. in funzione di nominativo) oppure “conformemente al fatto che (gli dei ti chiamano – te, Purūrāvas) con quel nome, si ha questo” (con *īm* a rappresentare un acc. masch. sing., considerando implicito quanto detto nel verso precedente), dove *etāt* “questo” consiste nella proposizione che segue immediatamente: “tu diventi figlio della morte”:

“Così ti chiamano gli dei che sono qui⁶⁰, o figlio dell’Offerta liquida – come quello, questo⁶¹: diventi figlio della morte”.

E “figlio della morte” non ci sembra che debba intendersi, come fa anche Schnaus, nel senso figurato di “mortale”, ma piuttosto che debba esser preso

⁵⁸ Se *sāvō mānuṣaḥ* “die Anregung des Menschen” è una «Belebtheitmetapher» (NIEDERREITER in RIVELEX: I, 685, nota 2) – con *sāvā-* “Anregung” peraltro meno probabile rispetto a “spremitura del sóma”, cfr. EWAia II: 713, a proposito di *sahasrasāvā-* s.v. *SAV*, data la presenza nel verso di un tipico termine somico quale è *nirñj-*, allora lo può essere anche *nirñje*; per di più il verso può contenere un ulteriore dativo, poiché il sandhi permette anche *mānuṣe*, oltre che *mānuṣaḥ*.

⁵⁹ Si tratterebbe dunque anche qui di un discorso diretto inserito in un altro discorso diretto, come in GELDNER (1951: III, 303), ma il suo inizio sarebbe da porre non all’attacco, ma dopo la cesura di *b*.

⁶⁰ Purūrāvas aveva detto a Urvāsī, nella stanza precedente: “volgiti in giù”.

⁶¹ La proposizione di *a*, che costituisce il termine comparante, anziché costruita come una dipendente lo è come una principale, ripresa dall’anaforico *īm*, quest’ultimo preceduto da *yāthā* introduttivo di comparazione.

secondo la sua letteralità ossimorica⁶², naturalmente da interpretare nel contesto enigmatico in cui l'espressione è posta. L'enigma di 18a si estende precisandosi nell'equivalenza, posta in *b* (*yáthā*), fra il nome divino di Purūrāvas come figlio di Ílā e il suo venire a essere "figlio della morte"⁶³. Che senso ha, dunque, quest'equivalenza?

La strategia testuale che si è vista in opera, volta a creare un'ambiguità di posizioni fra padre e figlio, può fornire la risposta all'enigma di 18ab nello stesso tempo in cui viene, a sua volta, disambiguata.

Su un piano generale, si deve dire che fra le offerte liquide v'è anche il sóma, e il sóma ha la funzione di antidoto della morte (Lazzeroni, 1988). Nello specifico dei rapporti in gioco in RV X, 95, si aggiungerà che nei *Brāhmaṇa* è attestata la concezione secondo cui dopo la morte e una successiva rinascita nell'aldilà, il defunto sfugge a una rinnovata morte o a rinnovate morti⁶⁴, sempre nell'aldilà (*punarṃṛtyú-*), grazie ai sacrifici del figlio⁶⁵. A questa rinascita

⁶² "Dessen Ursprung der Tod ist", OBERLIES (1998: 468). «*bandhu-* "parenté" véd. cl., aussi et secondairement "parent"», RENOU (1984: 230), seguendo BERGAIGNE (1963 [1878-]: I, 36, nota 1), per il quale *bāndhu-* in quanto "cordone ombelicale" veniva a essere la rappresentazione della discendenza da padre a figlio in un quadro simbolico arditamente ricostruito. Quanto specificamente al composto *mṛtyúbandhu-*, che questo non equivalga semplicemente a "mortel" (così anche Bergaigne, il cui discorso peraltro perseguiva qui un intento polemico che doveva piuttosto enfatizzare proprio il significato «etimologico» di "fils de la mort") è di certo da escludere nell'attestazione di *Taittirīyasaṃhitā* V, 1, 8, 1-2, dove i *mṛtyúbandhavaḥ* sono coloro che ricadono sotto l'*ādhipatya-*, la "sovranità", di Yamá, sì che ci si può chiedere se anche nell'unica altra attestazione vedica – e sanscrita in generale, stando ai lessici disponibili – del composto, cioè RV VIII, 18, 22, sia da leggere qualcosa di più di quel che non appaia recuperabile da un contesto in parte formulare (LAZZERONI, 1988: 179-180=66-67); ci si può chiedere, fra l'altro, se non voglia dire qualcosa "noi" precisato dal semplice plurale del nome del progenitore mitico, *mánavaḥ*. Conviene aggiungere che il concetto di discendenza parentale in *mṛtyúbandhu-*, in particolare in RV X, 95, 18, attiva una rete di connessioni che, pur collocandosi su un piano diverso rispetto a quelle proprie del complesso concettuale *bāndhu- /nābhi- /dākṣiṇā-* illustrato da OGUIBÉNINE (1985, 121-130, cfr. anche 106-107; 138-139), ne condivide, come si vedrà subito, la messa in gioco del rapporto fra mondo terreno e mondo ultraterreno, fra discendenza materiale e discendenza mistica, sì che qualcuno che è *mṛtyúbandhu-* è anche "one whose relation [to the unseen] is death" (GONDA, 1965: 27=426).

⁶³ *bhāvasi* oppone una 'realtà' a un nome dato da onomatoteti qualificati come in RV I, 164, 16a le stagioni, propriamente (*satīh*) femmine, sono chiamate maschi da chi sa (è uno dei passi vedici che testimoniano l'impiego della formula "padre del padre" per indicare una superiorità – in sapienza – del figlio sul padre, cfr. qui sotto nel testo).

⁶⁴ *púnaḥpunaḥ* nel passo dello ŚB cit. qui sotto nel testo, § 8. Si noti che in questo passo *púnaḥ* è impiegato solo nel caso della "rimorte" (§§ 8 e 9), non per la rinascita (*ādhi+jan-* § 5, il solo *jan-* § 2).

⁶⁵ Cfr., nel contesto di un discorso focalizzato sul tema del ciclo del sóma, OBERLIES (1998: 481 e nota 128; 477-478: non solo i defunti devono in vita aver sacrificato loro stessi, ma devono continuare a sacrificare i loro discendenti sopravvissuti). Più precisamente, il ciclo delle onoranze funebri prescritte abbraccia l'arco di una serie generazionale. Può avere un'attinenza con questo

fa riferimento RV X, 95 con l'espressione "figlio della morte", equiparata al nome di "figlio dell'Offerta liquida" perché ciò che dà la garanzia della sopravvivenza ultraterrena è appunto il sacrificio⁶⁶, offerto sulla terra e offerto dal figlio⁶⁷: dal figlio dipende la sopravvivenza del padre e il figlio si sostituisce, funzionalmente, al padre – e viceversa. A questo preparava l'insistita insinuazione di posizioni scambiate fra i due distribuite in modo sistematico nella parte precedente del testo. La forma del *brahmodya* – questo è il nome vedico della forma-enigma – è del resto qui completa della risposta⁶⁸, data in forma succinta, ma non per questo non perspicua, in 18*cd*:

prajā te devān havīṣā yajāti
svargā u tvām āpi mādayāse ||

“La tua discendenza onorerà gli dei con l’offerta nel fuoco e tu ti unirai all’ebbrezza nel cielo”⁶⁹.

che in RV X, 95 sia fatta due volte menzione del suocero – rispetto a Urvāṣī –, cioè del padre di Purūrāvas.

⁶⁶ Il rituale, e in particolare il rituale connesso con la produzione dei fuochi sacrificali, è il contesto in cui HERTHA KRICK (1982: 203-223) inserisce le sue considerazioni su RV X, 95, risultandone del resto favorita, anche in queste (nonostante che a p. 203, nota 506, si dichiara che «trotz aller bisherigen Forschungen ist eine befriedigende Gesamtinterpretation [di RV X, 95] – im Hinblick auf den geistigen Hintergrund und die konkrete Funktion des Liedes – noch nicht gefunden»), l'importazione forzata all'interno della testualità del dialogo rigvedico di dati provenienti dalla letteratura rituale – nella fattispecie dell'interpretazione di Krick, dati specificamente, ma non solo, di tipo ritualistico. Cfr. anche, nella bibliografia più antica, REGNAUD (1897: 173ss.); ulteriori riferimenti in VIELLE (1996: 136, nota 214).

⁶⁷ Troviamo quindi del tutto da sottoscrivere quanto di recente ha affermato BODEWITZ (2010 [2011]: 13): «Purūrāvas, though being disqualified for a marriage with a divine woman, may earn a stay in heaven by his sacrificial merits and preserve it on account of the oblations offered by his offspring» (cfr. anche pp. 5-6 a proposito della posizione già espressa da Gonda). Bodewitz osserva d'altra parte come questo tema, «enfaticizzato» dai testi più tardi (cfr. p. 19), nel dialogo rigvedico sia limitato all'ultima stanza (pp. 13, 18). In realtà interpretazioni di singoli luoghi del dialogo difforni da quelle accolte o avanzate da Bodewitz, ma fra loro coerenti, possono mostrare, come qui si è cercato di fare, il carattere non erratico di quest'ultima stanza, che piuttosto si collega profondamente a quanto la precede nell'ambito di una precisa strategia testuale che attraversa tutto il dialogo.

⁶⁸ Sulla tipologia del rapporto fra domanda e risposta nel *brahmodya* cfr. THOMPSON (1997).

⁶⁹ Si cerca di rendere in questo modo il significato di *āpi*, per cui cfr. CESc: II, 108-109. Lo ŚB, dopo la citazione della st. 16 del *sūkta* rigvedico, prosegue nella parte finale della sezione narrando come i Gandharvá fornirono a Purūrāvas dapprima il fuoco sacrificale, poi le istruzioni per farlo e con il sacrificio eseguito con quel fuoco Purūrāvas ottenne ciò che era l'oggetto del suo desiderio, cioè diventare uno di loro. Ciò in sostanza equivale, per Purūrāvas, a guadagnarsi uno statuto celeste: in ciò il *Brāhmaṇa* sembra riflettere la conclusione del dialogo rigvedico. Il *Brāhmaṇa* menziona, in questa parte finale della sezione dedicata alla storia di Urvāṣī e Purūrāvas, anche il figlio, al quale però non fa svolgere qui alcun ruolo (cfr. BODEWITZ, 2010 [2011]: 14), diversamente da quanto avviene nella versione del VādhAnv (almeno considerando il § 9, cfr. GOTŌ, 2000: 94-95,

Oberlies pensa che l'espressione "padre del padre" sia da intendersi in riferimento alla concezione di un rinascere del nonno o di un avo nel nipote. Si tratta di una visione della reincarnazione nell'ambito familiare, che da von Negelein, Witzel e Ikari è stata attribuita già al RV⁷⁰ e si può confrontare nella cultura germanica con l'"escatologia del tumulo" messa a frutto in prospettiva comparativa da M. Meli⁷¹ – un'escatologia che prevede la reincarnazione nell'ambito della *Sippe*. Questa concezione costituirebbe una fase anteriore della dottrina del *saṃsāra*, che si configurerebbe quindi come lo sbocco di uno sviluppo rintracciabile nella documentazione dai testi più antichi fino alle prime citazioni di śloka speculativi nelle *Upaniṣad*⁷². Senza escludere che l'espressione "padre del padre" possa essere stata effettivamente anche intesa nel senso indicato da Oberlies – non in ogni caso sulla base di RV VI, 16, 35a⁷³, che è l'unico passo rigvedico da questi citato in proposito –, si consideri d'altra parte ŚB II, 3, 3, 1-9, che è uno dei passi in cui è trattato il tema della "rimorte" (*punarmṛtyú-*):

1. Now when Pragâpati, in creating living beings, created Agni, the latter, as soon as born, sought to burn everything here: and so everybody tried to get out of his way. The creatures then existing sought to crush him. Being unable to endure this, he went to man.

in qualche modo coerente con il fatto che Purūravas riporti sulla terra non il figlio e il fuoco, come nello ŚB, ma il figlio e lo *yajña*. Più figli invece conosce la versione del *Baudhāyanaśrautasūtra* [BaudhŚS], di cui i due sopravvissuti intervengono solo per un avanzamento della narrazione, XVIII, 45, cfr. GOTO, 2000: 104 e 106-107, essendo altrimenti destinati al ruolo di capostipiti di etnie geograficamente differenziate, XVIII, 44, cfr. GOTO, 2000: 101 e 102-103).

⁷⁰ Cfr. OBERLIES (1998: 479-480). A proposito del più recente lavoro di CORNELIA HAAS (2004) cfr. JAMISON (2008); altre recensioni: PINAULT (2004-2005) [2007]; WERNER (2009: benevola, pur con il rilievo che l'a. era stata preceduta nelle sue «findings» da O.H. DE A. WIJSEKERA, 1945); cfr. anche HAAS (2004-2005) [2007].

⁷¹ MELI (2004: 392-393; 396-397; 402). Sono messi in rilievo due modelli nell'escatologia scandinava: l'«escatologia del tumulo», in cui «l'anima sopravvive al corpo in una dimora sotterranea e può reincarnarsi in un membro della Sippe», e una «seconda concezione», che «contempla la possibilità che l'anima ascenda al cielo dopo la morte, dove rimarrà fino alla fine del ciclo cosmico. Il legame con la Sippe appare qui reciso, poiché l'anima non sembra destinata a reincarnarsi o ad agire in favore della prosperità della Sippe» (p. 396). Questa seconda concezione vi «si mostra funzionale a un'ideologia aristocratico-guerriera», laddove in India è dall'ambito *ṣatriya* che la dottrina del *saṃsāra* emerge alla luce nella documentazione, cfr. qui sotto, con la nota 86.

⁷² Cfr. OBERLIES (1998: in partic. 486-487). Sulla credenza nella reincarnazione come sviluppata a partire da quella secondo cui un figlio avrebbe ereditato l'anima di un antenato morto, cfr. Pringle-Pattison cit. da DRÖGE (1982: 266). La tesi di un'evoluzione interna alla speculazione vedica già era in EDGERTON (1964 [1944]: 122-123: evoluzione in parte orientata dal «practical purpose» della medesima speculazione); dopo Edgerton in HORSCH (1966: 296-298; 1971).

⁷³ Cfr. qui sopra nel testo con la nota 10.

2. He said, 'I cannot endure this: come, let me enter into thee! *Having reproduced me, maintain me; and as thou wilt reproduce and maintain me in this world, even so will I reproduce and maintain thee in yonder world!*' He (man) replied, 'So be it.' *And having reproduced him, he maintained him.*
3. *Now when he establishes the two fires, he reproduces that (Agni); and having reproduced him, he maintains him; and as he reproduces and maintains him in this world, even so does he (Agni) reproduce and maintain him in yonder world.*
4. One must not, therefore, remove it (the sacrificial fire from the hearth) prematurely, for too soon it languishes for him; and as it languishes for him too soon in this world, even so does it languish for him too soon in yonder world: one must not, therefore, remove it prematurely.
5. *And when he dies, and they place him on the (funeral) fire, then he is reproduced from out of the fire [agnér ádhi jāyate]; and he (Agni) who heretofore was his son, now becomes his father.*
6. Hence it has been said by the *Rishis* (Rigveda I, 89, 9), 'A hundred autumns (may there be) before us, O gods, during which ye complete the life-time of our bodies, during which sons become fathers! do not cut us off, midway, from reaching the full term of life!' *for he (Agni) who is the son, now in his turn becomes the father: this, then, is why one must establish the fires.*
7. Now yonder burning (sun) doubtless is no other than Death; and because he is Death, therefore the creatures that are on this side of him die. But those that are on the other side of him are the gods, and they are therefore immortal. It is by the rays (or reins, thongs, rasmī) of that (sun) that all these creatures are attached to the vital airs (breaths or life), and therefore the rays extend down to the vital airs.
8. And the breath of whomsoever he (the sun) wishes he takes and rises, and that one dies. And whosoever goes to yonder world not having escaped that *Death, him he causes to die again and again in yonder world [púnahpunar evá prámārayati]*, even as, in this world, one regards not him that is fettered, but puts him to death whenever one wishes.
9. Now when, in the evening after sunset, he offers two libations, then he firmly plants himself on that Death with those fore-feet of his; and when, in the morning before sunrise, he offers two libations, then he plants himself on that Death with those hind-feet of his. And when he (the sun) rises, then, in rising, he takes him up and thus he (the sacrificer) escapes that Death. *This, then, is the release from death in the Agnihotra: and, verily, he who knows that release from death in the Agnihotra, is freed from death again and again [āti ha vái punarmṛtyúm mucyate]* (trad. Eggeling, 2001 [1882]: 342-344; corsivi nostri).

Il sacerdote assicura la produzione e la conservazione di Agní sulla terra e Agní, nel necessario contraccambio, assicura la nascita e la conservazione in cielo del sacerdote dopo morto: non ci sarà, per lui, la "rimorte" nell'aldilà. Agní, prodotto dal sacerdote che per questo è suo "padre", diventa "padre del padre". Sottolineo un particolare: il tema del "padre del padre" era già in-

scritto in qualche modo nella testualità di RV X, 95 se l'uditore – o spettatore – versato nell'innografia rigvedica era in grado di evocare dizioni come quella, già richiamata, del poeta di VI, 16, 35*a*. Sia in quest'ultimo passo del RV, sia in RV X, 95, 18 come in ŚB II, 3, 3, 1-9 la motivazione è analoga e il tema è il medesimo, il sacrificio e anzi più specificamente, nell'ambito di questo, il ruolo di Agnī – nel caso di Urvāśī e Purūrāvas non solo nelle cornici delle versioni in prosa, ma anche nel dialogo stesso (*havīśā* 18*c*)⁷⁴.

Il nome di Ailā, dato dagli dei a Purūrāvas, può inoltre rivelarsi del tutto coerente con questo quadro anche per un altro aspetto. La tradizione attribuisce a Urvāśī una natura acquatica: è un'apsarās⁷⁵, una "ninfa". Il tratto è presente già in RV X, 95, dove Urvāśī è detta *āpyā*, quella "che risiede nelle acque", 10*b*⁷⁶, senza dimenticare le *nadyāḥ*, le "fiumane" compagne di Urvāśī⁷⁷ che crebbero Purūrāvas in 7*b*, in un contesto, lo si è visto, significativo nell'ambito del discorso che si sta facendo, e ancora il paragone con le anatre in 9*c*. L'acquaticità della donna è per di più ricorrente nei paralleli di questa storia in altre tradizioni indoeuropee, a partire dalla saga greca di Peleo e Teti, più volte 'riscoperta' nella storia degli studi⁷⁸. Ci si può dunque, direi legittimamente, chiedere se dire "figlio dell'Offerta liquida" (*ailā-*) non voglia dire fi-

⁷⁴ Si noti altresì *prajāvat* RV VI, 16, 36*a* ~ *prajā* X, 95, 18*c*.

⁷⁵ Sulla peculiare acquaticità che il termine può aver ereditato cfr. RONZITTI in CESC II: 113; si può aggiungere che in BaudhŚS XVIII, 45 (cfr. GOTŌ, 2000: 104 e 107-108) l'albero dell'*aśvattha* nasce dal seme di Purūrāvas riversato fuori da Urvāśī e sotterrato presso uno stagno, mentre nel *Vikramorvaśīya* di Kālidāsa è Urvāśī stessa a trasformarsi in liana (KRICK, 1982: 210).

⁷⁶ SANI (2000: 244): "[...] portandomi le gioie dell'amore, Urvāśī, la ninfa che risiede nelle acque"; cfr. poi PINAULT (2004: 357); KNOBL (2007: 125 e nota 57). Diversamente SCHNAUS (2008: 378): "[...] meine wässrigen Liebesgaben tragend" (*āpyā* retto pl. neu.), con la spiegazione: «es sich bei *āpyā kāmyāni* kaum um etwas anderes handeln kann als beim Geschlechtsverkehr ausgetauschte Flüssigkeiten» (2008: 379); Urvāśī rimane tuttavia, anche secondo Schnaus, un'«Apsaras [...], eine Art Nymphe» (2008: 358). *ailā-* verrebbe a essere in questo modo un nome doppiamente «divino»: da un lato, perché in esso si esprime la vera natura della nuova vita di Purūrāvas nell'aldilà, dall'altro perché la base da cui muove il derivato esprimerebbe la vera natura, sacrificale, di Urvāśī.

⁷⁷ *nadībhir urvāśī* "Urvāśī con le fiumane" RV V, 41, 19*b*.

⁷⁸ PISANI (1977); VIELLE (1996: partic. 125-138); OETTINGER (2006). Vielle, la cui comparazione (sul suo indirizzo comparativo cfr. MAYRHOFER, 1999; JUCQUOIS e VIELLE, 1997, con ZEILFELDER, 2002: 33-34) ingloba sul versante indiano anche il materiale postvedico, particolarmente epico, e nell'ambito più generalmente ario la documentazione ossetica, e che colloca la storia di Urvāśī e Purūrāvas, con le sue corrispondenti, al punto della generazione di uno degli eroi maggiori nel «mytho-cycle héroïque», confronta, riguardo all'acquaticità (pp. 126-127), Νηγεύς con Nārāyaṇa, padre di Urvāśī secondo il *Harivaṃśa*. Ancora secondo VIELLE (*ibid.*, pp. 125-126) il nome più antico da ricordare per ciò che concerne il parallelismo con la saga di Peleo e Teti è quello di Meyer; si può aggiungere che DUMÉZIL (1929), in una sezione del suo studio dedicata alla storia di Urvāśī e Purūrāvas, forniva una segnalazione indiretta riportando fra l'altro il titolo di un'appendice dell'*Apollodoro* di Frazer: *Marriage of Peleus and Thetis* (p. 144, nota 1).

glio di Urváśī stessa⁷⁹: in RV V, 41, 19*ab* (cfr. Monc6, 1999: 34, nota 56), delle due, l'una vale l'altra (*īlā* [...] *urváśī vā*, con il verbo al singolare) e del resto le acque, che, secondo il mito cosmogonico vedico, contengono i tesori quali il sóma e altre offerte liquide, *sono* anche quei tesori liquidi stessi. Se fosse così, non avremmo ancora nient'altro se non lo scambio del padre con il figlio, il figlio fatto con Urváśī, detto nato dall'acqua (*jāniṣṭo apáh*, 10*c*); più precisamente, il padre assumerebbe il nome del figlio, in quanto, come si è detto, ne assume la posizione. Il gioco evocativo sul nome di Vásiṣṭha, in 17*b*, non farebbe altro che anticipare questo impiego della nominazione. Il passo rigvedico si configurerebbe allora come il corrispondente speculare di un passo omerico da cui partiva l'analisi di Lazzeroni (1974) sul tema del "figlio come padre" nella prospettiva indoeuropea (A 401-404):

ἀλλὰ σὺ τόν γ' ἐλθοῦσα, θεά, ὑπελύσαις δεσμῶν,
 ὄχ' ἐκατόγχειρον καλέσασ' ἐς μακρὸν Ὀλυμπον,
 ὃν Βριάρεῶν καλέουσι θεοί (ἄνδρες δέ τε πάντες
 Αἰγαίων'), ὃ γὰρ αὐτε βίην οὐ πατρὸς ἀμείνων.⁸⁰

“Ma tu venendo, o dea, lo liberasti dalle catene presto chiamando sul grande Olimpo il centimane che gli dei chiamano Briareo, ma tutti gli uomini Egeone – infatti nella forza egli è migliore del padre”⁸¹.

In questo passo Briareo riceve il nome di Egeone, proprio del padre Posidone, perché è superiore a quest'ultimo⁸², è lui il ‘vero’ Posidone – e una

⁷⁹ Su Idā nella letteratura rituale cfr. KRICK (1982: 367-371); è da notare che in questi testi anche Idā compare in posizioni scambiate, nel suo caso sia come figlia sia come moglie di Manu (KRICK, 1982: 367, nota 998). Un'equiparazione di Urváśī con il burro semifluido si può ricavare dalla sezione finale di ŚB XI, 5, 1 in cui i Gandharvá istruiscono Purūrāvas sul modo di diventare uno di loro tramite il fuoco sacrificale (§§ 14-17). Se infatti ha ragione BODEWITZ (2010 [2011]: 19) a ritenere che dopo l'illustrazione del secondo metodo, secondo cui i due pezzi di legno per accendere il fuoco (*arāpi-*) rappresentati rispettivamente dal maschio e dalla femmina, nella fattispecie Purūrāvas e Urváśī, dovrebbero essere fatti rispettivamente di legno di *āsvatthā* e di *śāmī*, il terzo, illustrato successivamente e definitivo, secondo cui i due pezzi di legno sono fatti entrambi di legno di *āsvatthā*, ha a che fare con il fatto che Purūrāvas non sia più il marito di Urváśī, ci si può chiedere come possa rapportarsi agli altri due il primo metodo illustrato, anch'esso non definitivo. In questo sono in gioco sostanze diverse, come nel secondo: nel caso del primo, legno di *āsvatthā* e burro semifluido, sicché Urváśī, *śāmī* e burro semifluido si pongono dallo stesso lato del sistema di equivalenze. Si noti come nel primo metodo sul fuoco alimentato da ceppi di *āsvatthā* a loro volta unti con burro semifluido debba cuocere del riso per un periodo di tempo – un anno – uguale a quello che Purūrāvas ha dovuto attendere per l'ultimo incontro con Urváśī (§ 11).

⁸⁰ Testo sec. M. West in LATACZ (2002, a cura di: 26).

⁸¹ Trad. LAZZERONI (1998: 80, che si basa su un'ed. lievemente diversa nella punteggiatura).

⁸² Anche nella saga di Peleo e Teti il figlio che nasce dalla coppia è più forte del padre, cfr. PISANI (1977: 133).

tipologia analoga è restituita anche da alcuni passi vedici⁸³; negli altri passi vedici sopra menzionati sulla sopravvivenza nell'aldilà lo scambio di posizioni fra padre e figlio è motivato dal rovesciamento del rapporto di dipendenza e se, come ha mostrato Lazzeroni, in A 401-404 la diplomimia umana/divina non è coerente con il suo impiego altrove nei poemi, in RV X, 95, 18 il nome divino sarebbe, invece, al posto atteso secondo il modello prevalente in Omero⁸⁴. Le due motivazioni sono evidentemente apparentate. Una valutazione più precisa del loro rapporto dipende anche dalla risposta che diamo alla domanda se la dottrina della trasmigrazione delle anime sia un'eredità indoeuropea o no. È chiaro che, escludendo l'eredità indoeuropea e escludendo parimenti l'ipotesi sostratistica, si avrebbe a che fare con uno sviluppo solo interno alla cultura indiana e la documentazione pertinente più antica delle *Upaniṣad* non potrebbe che distribuirsi lungo una linea evolutiva fino alla formazione conclusa della dottrina; del resto, anche attribuendo alla fase più antica, eventualmente indoeuropea, una determinata forma della reincarnazione, quella di ambito familiare, rimane lo scenario di una linearità evolutiva – si è ricordata la posizione di Oberlies⁸⁵. Un'altra soluzione può consistere nel ritenere che la stessa documentazione che può essere chiamata in gioco, o parte di quella, rappresenti piuttosto la risposta brāhmaṇica a un'insieme di credenze quali erano coltivate in altre cerchie, *kṣatriya*⁸⁶ o popolari (non si dimenticherà quanto osservava già Lommel sul carattere originariamente popolare, piutto-

⁸³ Cfr. una citaz. qui sopra, nota 63.

⁸⁴ La distribuzione dei nomi umani e divini presenta peraltro aspetti di complessità sia nella documentazione greca che in quella indiana, cfr. AGI LXXVII (1992) 1-2 [1993]: 121, nota 56. Tale complessità dipende in modo significativo da un diverso indirizzo dell'enigma: se ci si interroghi, cioè, sull'essenza di una cosa o di una persona, non resa manifesta dai loro nomi correnti, o su come possa essere disambiguata l'inadeguatezza della lingua umana, su quali siano i 'veri' nomi nascosti dietro la sua manifestazione. Da quest'ultimo punto di vista il passo omerico sopra citato ridiventerebbe coerente: l'ambiguità del nome Egeone, che gli uomini impiegano sia per il padre che per il figlio, si scioglie attraverso un'operazione interpretativa che legge dietro quel nome l'eventualmente diverso 'vero' nome, Briareo (un caso analogo è p.e. quello, nel RV, del "nome nascosto del burro liquefatto", AGI LXXVII (1992) 1-2 [1993]: 105-121). Sulle diplomimie umane/divine ha svolto di recente un'ampia discussione PINCHARD (2009: spec. 124-196), che supera a grado a grado le complessità della documentazione giungendo a una conclusione unificatrice: «Un nom divin est donc autant plus occulte que son sens étymologique est clair. Car l'essence est non seulement invisible par elle-même, mais le fait que l'essence se tienne dans l'invisible est également invisible» (p. 193; cfr. anche p. 191, fine 1° cpv.). Con ciò tuttavia la specificità delle singole situazioni e il loro rapporto reciproco si perdono, considerato anche il modo apodittico in cui vengono presentati i passi del *Veda* più antico, senza discussione della problematica esegetica.

⁸⁵ Cfr. qui sopra nel testo e la nota 72.

⁸⁶ Cfr. HORSCH (1966: 447 e *passim*).

sto che dotto, delle credenze sulla trasmigrazione⁸⁷). Da questo punto di vista le espressioni tradizionali dello scambio padre/figlio sarebbero state adattate dalla cultura brāhmaṇica a un aspetto della rappresentazione formale di quella risposta dottrinarica.

Bibliografia

- ADAMS, D.Q. (1997, *ed.*), *Festschrift for E.P. Hamp*. 2 voll., Institute for the Study of Man, Washington (DC).
- ANGOT, M. (2006), *L'errance des dieux, l'erreur des asura et la terre des hommes. Remarques sur l'opposition entre les lieux et l'espace dans la littérature védique*, in «*Studia Asiatica*», 7, pp. 7-54.
- ATKINS, S.D. (1965), *The Meaning of Vedic pájas*, in «*Journal of the American Oriental Society*», 85, 1, pp. 9-22.
- BERGAIGNE, A. (1963 [1878-]), *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*. 3 voll. [più un IV: *Index* (a cura di M. BLOOMFIELD)], Champion, Paris [ed. orig. dei primi 3 voll. 1878, 1881, 1883].
- BODEWITZ, H.W. (2010 [2011]), *The Legend of Urvaśī and Purūravas and their Dialogue*, in «*Studien zur Indologie und Iranistik*», 27, pp. 1-27.
- BRUNO, C. (2005), *Forme della sintassi media. Due studi sulla lingua del Ṛgveda*, Guerra Edizioni, Perugia.
- DAHL, E. (2010), *Time, Tense and Aspect in Early Vedic Grammar. Exploring Inflectional Semantics in the Rigveda*, Brill, Leiden-Boston.
- DANDEKAR, R.N. (1938), *Der vedische Mensch*, Winter, Heidelberg.
- DELBRÜCK, B. (2009 [1888]), *Altindische Syntax*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DE ZWART, H.J. (1948), *Ṛgveda X, 95. Purūravas and Urvaśī*, in KRAMERS, J.H. e DUYVENDAK, J.J.L. (1948, *eds.*), *Orientalia Neerlandica. A Volume of Oriental Studies*, Sijthoff, Leiden, pp. 363-371.
- DONIGER O'FLAHERTY, W. (1981, *ed.*), *The Rig Veda*, Penguin Books, London.
- DRÖGE, C. (1982), *Ein irischen saṃsāra?*, in «*Zeitschrift für Celtische Philologie*», 39, pp. 261-268.

⁸⁷ LOMMEL (1950: 97=215): «[...] der Glaube an Wiedergeburt in Tier- und Pflanzengestalt sich auch in Weltanschauungen primitiver Völker findet und es angesichts dieser Tatsache sogar sehr befremdlich wäre anzunehmen, diese Vorstellung hätten die Inder erst mit Erreichung einer beträchtlich hohen Kulturstufe bei fortgeschrittener Spekulation entwickelt».

- DUMÉZIL, G. (1929), *Le problème des Centaures. Étude de mythologie comparée*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.
- DURANTE, M. (1959), *Vedico sumná-, greco ὕμνος*, in «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti della Classe di scienze morali, storiche e filologiche – Serie ottava», 14, pp. 388-398.
- EDGERTON, F. (1964 [1944]), *The Bhagavad Gītā*, Harper & Row, New York (NY).
- EGGELING, J. (2001 [1882]), *The Satapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Mādhyandina School. Books I and II*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- GELDNER, K.F. (1889), *Purūravas und Urvaśī*, in PISCHEL, R. e GELDNER, K.F. (1889), *Vedische Studien*. Vol. 1, Kohlhammer, Stuttgart, pp. 243-295.
- GELDNER, K.F. (1909), *Der Rīgveda in Auswahl*. Parte II: *Kommentar*, Kohlhammer, Stuttgart.
- GELDNER, K.F. (1951), *Der Rīgveda*. 3 voll. [più un IV: *Namen- und Sachregister zur Übersetzung; dazu Nachträge und Verbesserungen* (a cura di J. NOBEL)], Harvard University Press - Geoffrey Cumberlege/ Oxford University Press - Harrassowitz, Cambridge (MA) - London - Leipzig.
- GONDA, J. (1960), *Ellipsis, Brachylogy and Other Forms of Brevity in Speech in the R̥gveda*, Noord-Hollandsche Uitg. Mij., Amsterdam.
- GONDA, J. (1965), *Bandhu- in the Brāhmaṇa-s*, in «Adyar Library Bulletin», 29, pp. 1-29 [rist. in GONDA, J. (1975), *Selected Studies*. Vol. 2, Brill, Leiden, pp. 400-428].
- GOTŌ, T. (2000), «*Purūravas und Urvaśī*» aus dem neuentdeckten *Vādhūla-Anvākhyāna* (Ed. Ikari), in HINTZE, A. e TICHY, E. (2000, Hrsg.), *Anusantatyai. Festschrift für Johanna Narten*, Röll, Dettelbach, pp. 79-110.
- GRIFFITHS, A. (2009), *The Paippalādasamhitā of the Atharvaveda. Kāṇḍas 6 and 7. A New Edition with Translation and Commentary*, Egbert Forsten, Groningen.
- HAAS, C. (2004), *Wie man den Veda lesen kann. Gandharva und die Zwischenzustände im R̥gveda und im Kommentar des Sāyaṇa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- HAAS, C. (2004-2005) [2007], *Sāyaṇa's 'Etymologie' zum r̥gvedischen Gandharva*, in «Bulletin d'Études Indiennes», 22-23, pp. 265-272.
- HOFFMANN, K. (1967), *Der Injunktiv im Veda. Eine synchronische Funktionsuntersuchung*, Winter, Heidelberg.
- HORSCH, P. (1966), *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*, Francke Verlag, Bern.
- HORSCH, P. (1971), *Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre*, in «Asiatische Studien», 25, pp. 99-157.
- JAMISON, S.W. (1982), *Case Disharmony in R̥gvedic Similes*, in «Indo-Iranian Journal», 24, 4, pp. 251-271.

- JAMISON, S.W. (2002), *Rigvedic śim and im*, in DESHPANDE, M.M. e HOOK, P.E. (2002, eds.), *Indian Linguistic Studies. Festschrift in Honor of G. Cardona*, Motilal Banarsidass, Delhi, pp. 290-312.
- JAMISON, S.W. (2008), recensione di HAAS (2004), in «Journal of the American Oriental Society», 128, 2, pp. 394-395.
- JUCQUOIS, G. e VIELLE, C. (1997), *Illusions, limites et perspectives du comparatisme. Pour en finir avec le mythe scientifique des protolangues / -peuples*, in ADAMS, D.Q. (1997, ed.), *Festschrift for E.P. Hamp*. 2 voll., Institute for the Study of Man, Washington (DC), pp. 162-184.
- KAZZAZI, K. (2001), “Mann” und “Frau” im *R̥gveda*. Mit einem Exkurs über die Wörter für “Frau” im *Atharvaveda*, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, Innsbruck.
- KLEIN, J.S. (1978), *The particle u in the Rigveda*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- KLEIN, J.S. (1985), *Toward a discourse grammar of the Rigveda*. Vol. 1: *Coordinate conjunction*, Winter, Heidelberg.
- KLEIN, J.S. (1992), *On the Verbal Accentuation in the Rigveda*, American Oriental Society, New Haven (CT).
- KLEIN, J.S. (2011), recensione di DAHL, E. (2010), in «Journal of the American Oriental Society», 131, 4, pp. 659-663.
- KNOBL, W. (2007), *Mind-Reading the Poet. Cases of Intended Metrical Irregularity in Vedic Poetry*, in «Studien zur [Zeitschrift für] Indologie und Iranistik», 24, pp. 105-139.
- KOZLIANKA, M. (2000), *Partikeln und ihre Kombinationen im R̥gveda*, in OFITSCH, M. e ZINKO, C. (2000, Hrsg.), *125 Jahre Indogermanistik in Graz*, Leykam, Graz, pp. 223-230.
- KRICK, H. (1982), *Das Ritual der Feuergründung (Agnyādheya)*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- LATACZ, J. (2002, a cura di), *Homer Ilias. Gesamtkommentar*. Vol. 1: *Erster Gesang (A)*. Fasc. 1: *Text und Übersetzung*, 2ª ed. riveduta, Saur, München-Leipzig.
- LAZZERONI, R. (1974), *Interpretazione di un passo di Omero (A, 401 ss.)*, in AMBROSONI, R. et al. (1974, a cura di), *Studi linguistici in onore di T. Bolelli*, Pacini, Pisa, pp. 163-173 [poi in LAZZERONI, R. (1998), pp. 80-88].
- LAZZERONI, R. (1985) [1986], *Analisi di un testo vedico. Rappresentazione e evocazione in RV, X, 95*, in «ΑΙΩΝ – Annali del Dipartimento di Studi del mondo classico e del Mediterraneo antico – Sezione linguistica», 7, pp. 211-220.
- LAZZERONI, R. (1988), *Immortalità degli dei e immortalità degli uomini: il nettare e l'ambrosia e la nozione indoeuropea della morte*, in «Studi e Saggi Linguistici», 28, pp. 177-199 [poi in LAZZERONI, R. (1998), pp. 65-79].

- LAZZERONI, R. (1998), *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma-Bari.
- LOMMEL, H. (1950), *Bhrigu im Jenseits*, in «Paideuma», 4, pp. 93-109 [rist. in LOMMEL, H. (1978), *Kleine Schriften*, a cura di K.L. JANERT, Steiner, Wiesbaden, pp. 211-227].
- MALAMOUD, C. (1982), *Les morts sans visage. Remarques sur l'idéologie funéraire dans le Brâhmanisme*, in GNOLI, G. e VERNANT, J.P. (1982, eds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge - Paris, pp. 441-453.
- MAYRHOFER, C.M. (1999), recensione di VIELLE, C. (1996), in «Indo-Iranian Journal», 42, 2, pp. 180-183.
- MELLI, M. (2004), *Il cammino dei morti*, in CELLI, A. (2004, a cura di), *Ritorni medievali. Europa e Oriente nella reinvenzione moderna dell'Età di mezzo*, Unipress, Padova, pp. 321-403.
- MONCÓ, S. (1999), *Mujeres en los Vedas (Hymnos del R̥gVeda y el AtharvaVeda)*, Akal, Tres Cantos (Madrid).
- MONCÓ TARACENA, S. (1999), *Diosas apsaras y mujeres en el mundo védico*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología.
- MYLIUS, K. (1995), recensione di KLEIN, J.S. (1992), in «Indo-Iranian Journal», 38, 1, pp. 55-58.
- NEISSER, W. (1883), *Zur vedischen verballehre*. III, in «[Bezzenbergers] Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen», 7, pp. 233-241 [rist. in NEISSER, W. (1980), *Kleine Schriften*, a cura di R.P. DAS, Steiner, Wiesbaden, pp. 34-42].
- OBERLIES, T. (1998), *Die Religion des R̥gveda*. Vol. 1: *Das religiöse System des R̥gveda*, Institut für Indologie der Universität Wien, Wien.
- OERTEL, H. (1936), *Zum altindischen Ausdrucksverstärkungstypus satyasya satyam 'das Wahre des Wahren' = 'die Quintessenz des Wahren'*, in «Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung», 3 [rist. in OERTEL, H. (1994), *Kleine Schriften*, a cura di H. HETTRICH e T. OBERLIES. 2 parti, Steiner, Stuttgart, parte 2^a, pp. 815-862].
- OETTINGER, N. (2006), *Der altindische Mythos von Purūravas und Urvaśī im Vergleich mit dem griechischen von Peleus und Thetis*, in LAPORTA, M.T. (2006, a cura di), *Studi di antichità linguistiche in memoria di C. Santoro*, Cacucci, Bari, pp. 309-327.
- OGUIBÉNINE, B. (1985), *Essais sur la culture védique et indo-européenne*, Giardini, Pisa.
- OGUIBÉNINE, B. (1988), *La déesse Uṣas. Recherches sur le sacrifice de la parole dans le R̥gveda*, Peeters, Louvain-Paris.
- OLDENBERG, H. (1909-1912), *R̥gveda. Textkritische und exegetische Noten*. 2 voll., Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.

- OLIVELLE, P. (2005), *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, Oxford University Press, Oxford.
- PINAULT, G.-J. (2002 [2003]), *Analyse d'une différenciation lexicale: la distribution de nár- et vīrá- dans la Ṛksamhitā*, in «Bulletin d'Études Indiennes», 20, 1, pp. 199-229.
- PINAULT, G. (2004), *La Mélusine védique*, in BASCH, S., GUYAUX, A. e SALMON, G. (2004, a cura di), *Orients littéraires. Mélanges offerts à J. Huré*, Champion, Paris, pp. 351-362.
- PINAULT, G.-J. (2004-2005 [2007]), recensione di HAAS, C. (2004), in «Bulletin d'Études Indiennes», 22-23, pp. 597-601.
- PINCHARD, A. (2009), *Les langues de sagesse dans la Grèce et l'Inde anciennes*, Droz, Genève.
- PISANI, V. (1977), *L'inno X 95 del Rigveda e un mito indo-greco*, in «Indologica Taurinensia», 5, pp. 127-137.
- REGNAUD, P. (1897), *Comment naissent les mythes: les sources védiques du Petit Poucet, la légende hindoue du déluge, Purūravas and Urvaçī, avec une lettre dédicace à M. Gaston Paris et une appendice sur l'état actuel de l'exégèse védique*, F. Alcan, Paris.
- RENOU, L. (1952), *Grammaire de la langue védique*, IAC, Lyon-Paris.
- RENOU, L. (1984²), *Grammaire sanscrite*, Maisonneuve, Paris.
- ROESLER, U. (1997), *Licht und Leuchten im Ṛgveda. Untersuchungen zum Wortfeld des Leuchtens und zur Bedeutung des Lichts*, Indica et Tibetica Verlag, Swisttal-Odendorf.
- SANI, S. (2000, a cura di), *Ṛgveda. Le strofe della sapienza*, Marsilio, Venezia.
- SCHAEFER, C. (1994), *Das Intensivum im Vedischen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- SCHNAUS, S. (2008), *Die Dialoglieder im altindischen Rigveda. Kommentar unter besonderer Berücksichtigung textlinguistischer Kriterien*, Kovač, Hamburg.
- THIEME, P. (1929), *Das Plusquamperfektum im Veda*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- THOMPSON, G. (1997), *The Brahmodya and Vedic Discourse*, in «Journal of the American Oriental Society», 117, 1, pp. 13-37.
- VIELLE, C. (1996), *Le mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne. Correspondances et transformations helléno-aryennes*, Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, Louvain-La-Neuve.
- VON NEGELEIN, J. (1903), *Das Pferd im arischen Altertum*, Gräfe und Unzer, Königsberg.

- WERNER, K. (2009), recensione di HAAS, C. (2004), in «Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland – Third Series», 19, 3, pp. 396-398.
- WITZEL, M. e GOTÔ, T. (2007, Hrsg.), *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Frankfurt am Main - Leipzig.
- WRIGHT, J.C. (1967), *Purūravas and Urvaśī*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 30, 3, pp. 526-547.
- WRIGHT, J.C. (1990), recensione di EWAia, fasc. 1-6, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 53, 3, pp. 534-536.
- ZEILFELDER, S. (2002), recensione di ADAMS, D.Q. (1997, ed.), in «Kratylos», 47, pp. 30-37.
- ZINKO, C. (2004), recensione di KAZAZI, K. (2001), in «Kratylos», 49, pp. 81-86.

Dizionari e altre opere citate in sigla

- CESc = *Cronaca di etimologia sanscrita: Parte II*, in «Studi e Saggi Linguistici», 51 (2013), 1, pp. 99-140.
- EVP = RENOU, L., *Études védiques et pāṇinéennes*, 17 voll., de Boccard, Paris, 1955-1969, 2ª ed. [immutata] Collège de France, Institut de Civilisation indienne, Paris, 1980-.
- GRASSMANN, H. (1996 [1873-]), *Wörterbuch zum Rig-Veda*, 6ª ed. rielaborata e integrata a cura di M. KOZIANKA, Wiesbaden, Harrassowitz, 1996 [ed. orig. 1873-1875].
- EWAia = MAYRHOFER, M., *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. 3 voll. in 32 fasc., Winter, Heidelberg, 1992-2001 (1º fasc. 1986).
- MONIER-WILLIAMS, M. (2005 [1899]), *A Sanskrit-English Dictionary*, nuova ed. ampliata e migliorata con la collaboraz. di E. LEUMANN, C. CAPPELLER e all., rist. Motilal Banarsidass, Delhi, 2005 [ed. orig. 1899].
- PW = BÖHLINGK, O. e ROTH, R., *Sanskrit-Wörterbuch*, 7 voll., rist. Motilal Banarsidass, Delhi, 1990 (ed. orig. 1855-1875; 1º fasc. 1852).
- RIVELEX = T. KRISCH, RIVELEX. *Rigveda Lexikon/A Rigvedic Lexikon*. Vol. I: *Wörter beginnend mit "a"/Words incipient with "a"*, con la collaboraz. di C. KATSAKADELI, S. NIEDERREITER, T. KALTENBACHER, Leykam, Graz, 2006.

DANIELE MAGGI
 Dipartimento di Studi Umanistici
 Università degli Studi di Macerata
 Via Illuminati 4
 62100 Macerata (Italy)
 maggi@unimc.it

NORME PER GLI AUTORI

Le proposte editoriali (articoli, discussioni e recensioni), redatte in italiano o inglese o altra lingua europea di ampia diffusione, vanno inviate preferibilmente tramite il sistema *Open Journal System* (OJS) collegandosi al sito <http://www.studiesagglinguistici.it> (ove sono indicate le procedure da seguire) oppure, in via eccezionale, per posta elettronica a Giovanna Marotta (mail: gmarotta@ling.unipi.it), utilizzando due formati: un file pdf anonimo ed un file word completo di tutti i dati dell'Autore (indirizzo istituzionale e/o privato, numero telefonico ed e-mail).

Nella redazione della proposta editoriale, gli Autori sono invitati ad attenersi scrupolosamente alle norme redazionali della rivista.

Le proposte di articoli e discussioni dovranno essere corredate da un breve riassunto anonimo in lingua inglese, della lunghezza di circa 15 righe o 1.000 battute (spazi inclusi) e da 3 o 4 parole-chiave che individuino dominio e tema dell'articolo.

I contributi saranno sottoposti alla lettura critica di due *referees* anonimi, e quindi all'approvazione del Comitato Scientifico.

Il contributo accettato per la pubblicazione e redatto in forma definitiva andrà inviato tramite OJS nei tempi indicati dal sistema, e alla Segreteria di Redazione per posta elettronica (Dott.ssa Maria Napoli: maria.napoli@lett.unipmn.it oppure Dott. Francesco Rovai: francesco.rovai@unipi.it), sia in formato word che pdf, includendo i font speciali dei caratteri utilizzati.

