



www.kervan.unito.it

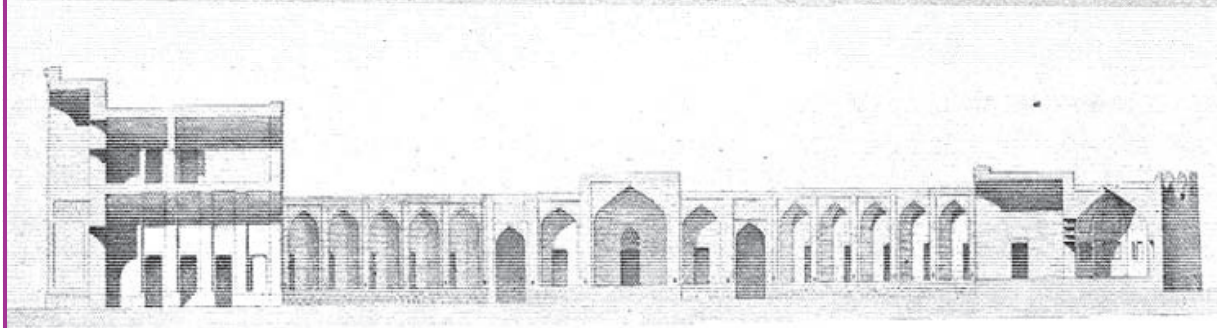
www.kervan.unikore.it



Rivista internazionale di studii afroasiatici

a cura di docenti delle Università di Torino e di Enna

n. 16 - luglio 2012



Kervan - www.kervan.unito.it - www.kervan.unikore.it

n. 16 - luglio 2012

Rivista internazionale di studii afroasiatici a cura di docenti delle Università di Torino e di Enna
Registrazione al n. 5835 del 27/12/2004 presso l'Ufficio Stampa del Tribunale Ordinario di Torino
ISSN 1825-263X

Direttori scientifici: Pinuccia Caracchi, Emanuele Ciccarella, Stefania Stafutti, Michele Vallaro

Comitato scientifico: Nadia Anghelescu, Pier Giorgio Borbone, Giacomo E. Carretto, Pierluigi Cuzzolin, Mahmoud Salem Elsheikh, Mirella Galletti, Giuseppina Igonetti, David N. Lorenzen, Paola Orsatti, Stefano Piano, Nicolay Samoilov, Maurizio Scarpari, Nicolai Spesnev, Mauro Tosco

Comitato di redazione: Marco Boella, Matteo Cestari, Alessandra Consolaro, Monica De Togni, Isabella Falaschi, Manuela Giolfo, Barbara Leonesi, Luca Pisano

Direttore responsabile: Michele Vallaro

Hanno scritto su questo numero: Ezio Albrile, Stefan Bojowald, Pietro Chierichetti, Antonella Comba, Vera Lazzaretti



MIRELLA GALLETTI

IN MEMORIAM

Kervan annuncia con profondo dolore la dipartita (avvenuta a Roma, il 2 settembre 2012) della Prof. Mirella Galletti, valida collaboratrice della rivista e componente del suo Comitato Scientifico. Nata ad Anzola dell'Emilia, in provincia di Bologna, il 25 febbraio 1949, la Prof. Galletti era una delle maggiori esperte italiane di storia e antropologia dei curdi, ma le sue ricerche s'erano estese anche ad altri ambienti, quali la storia del Vicino Oriente, l'attività degli italiani in quei paesi, la storia delle comunità cristiane orientali. Tra le sue opere principali ricordiamo *Storia dei Curdi*, Roma, Jouvence, 2004; *Le Kurdistan et ses Chrétiens*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010; *Storia della Siria contemporanea. Popoli, istituzioni e cultura*, Milano, Bompiani, 2006. Studiosa appassionata e instancabile, era devota all'attività accademica tanto nella dimensione della ricerca quanto in quella dell'insegnamento; come spesso è accaduto e accade, l'università la ripagò tardi e male. Per maggiori dettagli sulla sua vita e le sue opere rimandiamo all'affettuoso ricordo che Angelo Michele Piemontese le ha dedicato, e che verrà pubblicato nell'ultimo volume da lei curato, *Orientalisti italiani e aspetti dell'Orientalismo in Italia*, Labrys Editore, Benevento, 2013.

INDICE

E. Albrile - Uccidere il dio. Presenze iraniche nel Battistero di Parma e oltre _____	3
S. Bojowald - Zum Ausfall von Ajin im Ägyptischen _____	19
P. Chierichetti - La stringa rituale: una teoria delle varianti ritualistiche attraverso l'analisi di un sacrificio indiano antico _____	25

RECENSIONI

<i>Il pensiero del Buddha</i> (A. Comba) _____	75
<i>Banaras. Urban Forms and Cultural Histories</i> (V. Lazzaretti) _____	79

UCCIDERE IL DIO PRESENZE IRANICHE NEL BATTISTERO DI PARMA E OLTRE

Ezio Albrile

The Manichean Cosmogony and its links to the Iranian God Mithra are the starting points in studying some specific representations of the Romanesque church art. The devotion to Mithra, which is widely spread in the Hellenistic world, assumed shapes and uses of a mystic religion. The art of its cult areas, the Mithraea, influenced Christian art, not only in its origins. An example are the sculptured figures on the portal of the Baptistery in Parma, a masterpiece of Romanesque art, where the episode of the celestial apotheosis of Mithra, linked to its astrological background, relives.

*«Perché non posso uccidere Dio in me stesso?
Perché continua a vivere in me in questo modo doloroso e umiliante,
anche se io lo maledico e voglio strapparli dal mio cuore?
E perché, nonostante tutto, continua ad essere una realtà illusoria
da cui non riesco a liberarmi?».*

(I. Bergman, *Il Settimo Sigillo*)

1. Cosmologie

Si può dire che il manicheismo sia la sistemazione coerente¹ dello gnosticismo antico nella forma di una religione rivelata universale con carattere missionario. Attraverso un sincretismo voluto, il manicheismo mirava a scoprire nella loro profondità ultima tutti gli elementi di verità celati nelle altre religioni e a integrarli nel quadro di un'elaborata mitologia fondata sulla demonizzazione del cosmo².

Uno degli snodi narrativi di questo intricato materiale leggendario è l'episodio in cui gli elementi luminosi dell'Uomo Primigenio vengono catturati dalle Tenebre. Ragion per cui lo Spirito Vivente con le sue emanazioni, cioè i suoi «figli», edifica il cosmo quale strumento di purificazione per questa luce. Uccide gli Arconti oscuri e dai loro cadaveri crea il Cielo e la Terra; mentre dalla luce recuperata e in diverso grado purificata crea i «navigli luminosi» (Luna e Sole) e le stelle, come pure le «Tre Ruote» di Fuoco, Acqua e Vento di un mulino cosmico edificato per mondare lo splendore esule nell'oscurità.

Una significativa testimonianza a riguardo è un manoscritto frammentario in sogdiano³ ritrovato, fra molti altri, nelle sabbie dell'oasi di Turfan (Qoço)⁴, nel Turkestan cinese⁵.

¹ R. HAARDT, s.v. «Manicheismo», in K. RAHNER (cur.), *Sacramentum Mundi*, V, Brescia 1976 (ed. or. Freiburg im Breisgau 1967-1969), coll. 45-47.

² M. TARDIEU, *Il manicheismo*, trad. it. di G. Sfameni Gasparro, Cosenza 1996² (ed. or. Paris 1981), pp. 99 ss.

³ X. TREMBLAY, *Pour une histoire de la Sérinde. Le manichéisme parmi les peuples et religions d'Asie Centrale d'après les sources primaires* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse Sitzungsberichte, 690. Band/Veröffentlichungen der Kommission für Iranistik, Nr. 28), Wien 2001, pp. 97-101.

⁴ TREMBLAY, *Pour une histoire de la Sérinde*, p. 47 ss.; 85 ss.

⁵ W.B. HENNING, «A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 12 (1948), pp. 306-318.

Il testo esordisce⁶ nominando il «Signore dei Sette Climi» (*avdkišpe xwatāw*), noto più frequentemente con l'espressione partica *wād žīwandag*, «Spirito Vivente»⁷. Questi, nei testi medio-persiani, è nominato come Mihryazd⁸, il «dio Miθra»⁹, il «Demiurgo» delle fonti greche¹⁰.

Il «Signore dei Sette Climi» e la Madre dei Giusti (= Madre dei Viventi) cominciano a consultarsi su come formare e organizzare questo mondo. Prima creano cinque Tappeti e vi collocano il dio Khšēšpat, cioè il «Signore del Regno»¹¹, dall'avestico **xsaithra-pati-*, che è l'appellativo sogdiano del primo figlio dello Spirito Vivente¹², lo *Splenditenens* nelle fonti latine¹³, Φεγγοκάτοχος in quelle greche, letteralmente «possessore», «custode degli splendori». I cinque «Tappeti» corrispondono alle cinque «estensioni» (copto **tiou nhaplōma**, ἀπλώματα), menzionate nel *Kephalaion* 38 (BÖHLIG-POLOTSKY, p. 90, 24)¹⁴ in un parallelo fra il microcosmo e il macrocosmo. Come nel testo copto, sotto di essi trovano infatti posto i dieci Firmamenti e una magica lente a dodici facce.

Il «Signore dei Sette Climi» dispone nei cieli uno specchio prismatico a dodici facce, un dodecaedro zodiacale, identificabile con la «Ruota che si trova di fronte al *Rex Honoris*» descritta nel *Kephalaion* 36 (BÖHLIG-POLOTSKY, pp. 87, 31-88, 33)¹⁵. In questa Ruota vi sono dodici «Sigilli» (copto **tabef**, τύποι) o «forme»: le dodici facce del nostro dodecaedro. La Ruota è come un «grande specchio», dove il *Rex Honoris* = «Re del Firmamento», alloggiato nel settimo cielo (contando dal basso) o nel quarto cielo (contando dall'alto), scruta costantemente ciò che accade nei singoli Firmamenti.

È l'origine di ciò che la mistica e la letteratura neopersiana celebreranno come *jām-e jamšīd*, la «coppa di Jamšīd», la favolosa coppa di cristallo attraverso cui il re primordiale Yima/Jamšīd scrutava i segreti dei sette mondi celesti. Su quella coppa si riflettevano i destini dell'universo. In un'altra coppa speculare, chiamata *jām-e jahān-nemā* o *jām-e ġitī-nemā*, ossia «coppa che mostra il mondo», ma anche *āynē-ye ġitī-nemā*, «specchio che mostra il mondo», o più semplicemente *āynē-ye eskandarī*, «specchio di Alessandro», la leggenda vuole che il Macedone si informasse in tempo reale di ogni accadimento in corso sulla superficie terrestre. Sarebbe stata collocata, su suggerimento di Aristotele, su un'alta torre di Alessandria. Ne fu l'artefice un fabbro di nome Rassām¹⁶.

Tornando al dodecaedro, esso è una ruota magica, uno specchio prismatico al quale sono legate le «radici» invisibili, le ρίζαι (cioè i *liḥme* copti, nonché i *niwannišn* e *paywann* medio-persiani) dei Firmamenti, gli Arconti e gli Elementi¹⁷. Il prisma suddivide la Luce nei colori fondamentali e tale senso

⁶ M 178/II = MIK III 4990, trad. E. Provasi, in Gh. GNOLI-A. PIRAS (cur.), *Il manicheismo, III: Il mito e la dottrina. Testi manichei dell'Asia Centrale e della Cina*, Milano 2008, pp. 179-180.

⁷ A. PANAINO, *Tessere il cielo* (Serie Orientale Roma, LXXIX), IsIAO, Roma 1998, p. 98; E. PROVASI, «Commento», in GNOLI-PIRAS, *Il manicheismo*, III, p. 431, n. 117.

⁸ M. BOYCE, «On Mithra in the Manichaean Pantheon», in AA.VV., *A Locust's Leg. Studies in Honour of S.H. Taqizadeh*, London 1962, pp. 48 ss.; W. SUNDERMANN, «Some More Remarks on Mithra in the Manichaean Pantheon», in AA.VV., *Études Mithriaques. Actes du 2^e Congrès International, Téhéran du 1^{er} au 8 septembre 1975 (Acta Iranica, 17/Actes du Congrès, IV)*, Téhéran-Liège 1978, pp. 485-499 (= *Manichaica Iranica. Ausgewählte Schriften* [Serie Orientale Roma LXXXIX, 2], Hrsg. Ch. Reck-D. Weber-C. Leurini-A. Panaino, Band II, IsIAO, Roma 2001, pp. 781-797).

⁹ M. BOYCE, «Mithra Khšathrapati and his Brother Ahura», in *Bulletin of the Asia Institute*, 4 (1990), p. 8 b, n. 10; contra M. SCHWARTZ, «Apollo and Khashathrapati, the Median Nergal, at Xanthos», in *Bulletin of the Asia Institute*, N.S. 19 (2005) = *Iranian and Zoroastrian Studies in Honor of Profs. Skjærvø*, p. 146 b.

¹⁰ G. WIDENGREN, *Il manicheismo* (Il Portolano, 13), trad. it. di Q. Maffi e E. Luppis, Milano 1964 (ed. or. Stuttgart 1961), p. 69.

¹¹ PROVASI, «Commento», p. 425, n. 82; H. HUMBACH-P.O. SKJÆRVØ, *The Sassanian Inscription of Paikuli*, Pt. III. 2, Wiesbaden 1983, pp. 99-100.

¹² W. SUNDERMANN, «The Five Sons of the Manichaean God Mithra», in U. BIANCHI (ed.), *Mysteria Mithrae. Proceedings of the International Seminar on the "Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with particular reference to Roman and Ostian Sources"*. Rome and Ostia 28-31 March 1978 (EPRO, 80), Leiden-Roma 1979, pp. 777-787 (= *Manichaica Iranica*, II, pp. 799-809).

¹³ PROVASI, «Commento», p. 425, n. 82.

¹⁴ PROVASI, «Commento», p. 431, n. 118; I. GARDNER (ed.), *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, XXXVII), Leiden-New York-Köln 1995, p. 95.

¹⁵ GARDNER, *The Kephalaia of the Teacher*, p. 92.

¹⁶ F.A. PENNACCHIETTI, «Āyné, "specchio"», in S. JARETTI (cur.), «*Shish Mahal/Ayné Kari*». *Colori luci riflessi del mosaico di specchio nell'architettura d'Oriente*, Torino 2003, pp. 48 a-50 b.

¹⁷ A. PANAINO, «Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo», in L. CIRILLO-A. VAN TONGERLOO (cur.), «*Manicheismo e Oriente Cristiano Antico: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi* (Manichaean Studies III), Louvain-Napoli 1997, pp. 283-285; Id., *Tessere il cielo*, pp. 105 ss.

cosmografico è ribadito negli insegnamenti gnostici dei Perati (Hipp. Ref. V, 14, 1-10). Uno dei libri «tenuti in grande considerazione tra di loro» era intitolato Οἱ προάστειον ἕως αἰθέρος, «Gli abitanti della periferia sino all'etere», e parlava degli dèi e dei demoni preposti a ogni sfera planetaria che in qualche modo costituiva la «periferia» (πράστειον) del luogo eterico ove risiede il principio originario¹⁸:

«Chi percorre in tondo la piramide dai dodici angoli (δοδεκαγώνη πυραμῖς) ne oscura la soglia iridata e permea con il suo colore la notte; gli ignoranti la chiamano Korē.»¹⁹

La «piramide dai dodici angoli» è il dodecagono zodiacale percorso dalla Luna, qui identificata con la Korē, la «fanciulla» protagonista del mito eleusino, la «pupilla» del cosmo di un famoso scritto ermetico. La «soglia iridata» è la *ianua inferi*, il varco cromatico e strumento di visione oltrepassato dalla figlia di Demetra (Korē = Luna) nei quattro colori che assume la Luna durante le sue fasi²⁰.

Una metafora celata anche nel cosiddetto *Canticum amatorium*, un inno manicheo di cui sopravvivono alcuni frammenti nel *Contra Faustum* di Agostino (15, 5 ss)²¹. Un motivo che si ritrova, trasfigurato e stratificato fra i tanti, nel capolavoro di una scrittrice nota per le sue incursioni negli universi della simbolica gnostica, Anna Maria Ortese, *Il cardillo addolorato* (Milano 1993): nella storia del duca polacco, esule e mago, in possesso di una lente che fa rifiorire il passato (pp. 123 ss.).

Sempre il «Signore dei Sette Climi» e la Madre dei Giusti collocano un figlio di Dio a guardia dei cieli, affinché in tutti i dieci Firmamenti i demoni non possano arrecare danno. Evocano inoltre quaranta angeli, che tengono sollevati i dieci Firmamenti. In ciascun Firmamento formano dodici porte (dodici stazioni) e dispongono altre quattro porte in ciascuna delle quattro direzioni, là dove stanno gli angeli. Per ognuna delle dodici porte²² edificano sei soglie.

Le sei «soglie» (sogdiano *paḏēnd*, partico *āstānag*) corrispondono a sei cerchi concentrici attorno all'equatore, in ognuno dei quali il Sole sosta alternativamente due volte al mese²³; ognuna equivale in pratica a un segno zodiacale, cioè a 30° = 1 mese.

Per ogni soglia costruiscono trenta «bazar» (sogdiano *wāčarn*, partico *rāštwan*, «rotazione» = 1° o 1 giorno), in ogni bazar ci sono dodici file (sogdiano *īzd*, partico *tažar*, «palazzi», ogni fila corrisponde a un'ora), in ogni fila due lati (sogdiano *pršā*, partico *ārag*, cioè le 24 ore); da un lato infine dispongono centottanta botteghe (sogdiano *kapēd*, cioè 30''), e centottanta (cioè 60'' = un minuto) dall'altro. Lo spazio è mutato in tempo, a poco a poco è sorta una cronopoli, fatale prigione per le anime luminose. Un importante testo zoroastriano, il *Bundahišn* (27, 8-10)²⁴, conferma l'equivalenza fra gradi dell'eclittica e partizioni temporali: il dio Ohrmazd dispone la sfera celeste a somiglianza di un anno, le dodici costellazioni come i dodici mesi, ogni costellazione con i suoi 30°, come un mese con i suoi trenta giorni.

In tutte le botteghe – prosegue il testo manicheo – incatenano e rinchiudono *yakša* e demoni, i maschi separati dalle femmine. Il sogdiano *yakša* (partico *yaxš*) deriva dal sanscrito *yakṣa*, che nelle concezioni buddhiste designa una categoria di entità semidivine, dal carattere irato, preposte alla protezione dei tesori.

Fa quindi la sua comparsa *Wēšparkar*, ulteriore personificazione dello Spirito Vivente. Il nome deriva dall'avestico *Vayuš uparō.kairyō*, «Vento, spirante nelle regioni superiori»²⁵, adattamento locale di

¹⁸ M. TARDIEU, s.v. «Perati», in Y. BONNEFOY (ed.), *Dizionario delle Mitologie e delle Religioni*, III, Milano 1989, pp. 1364 b-1367 b.

¹⁹ Hipp. Ref. V, 14, 4 (MARCOVICH, pp. 178, 21-179, 25; cfr. A. MAGRIS [cur.], *'Ippolito'. Confutazione di tutte le eresie* [Letteratura Cristiana Antica – Nuova serie, 25], Brescia 2012, pp. 164-165).

²⁰ E. ALBRILE, «Il demone e la luna», in R. FAVARO-S. CRISTOFORETTI-M. COMPARETI (cur.), *L'Onagro Maestro*, Miscellanea di fuochi accesi per Gianroberto Scarcia in occasione del LXX sadè, Venezia 2004, pp. 443-464.

²¹ F. DECRET, *Aspect du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin*, Paris 1970, pp. 99 ss.

²² PROVASI, «Commento», p. 432, n. 124.

²³ W.B. HENNING, «Ein manichäisches Henochbuch», in *Selected Papers*, I (Acta Iranica, 14/Hommages et opera minora, V), Leiden-Téhéran-Liège 1977, p. 347 (= *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-Hist. Klasse, Berlin 1934, p. 34).

²⁴ W.B. HENNING, «An Astronomical Chapter of the Bundahishn», in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1942, p. 232.

²⁵ SCHWARTZ, «Apollo and Khashathrapati», p. 146 b; PROVASI, «Commento», p. 432, n. 127.

Vayu, il dio iniziale del più antico pantheon indo-iranico²⁶, il respiro cosmico, che nei testi buddhisti in soggiano indica Śiva = Mahādeva²⁷. Wēšparkar/Spirito Vivente adempie funzioni demiurgiche: «chiama» il Signore dei Firmamenti, intronizzandolo nel settimo cielo quale signore e re di tutti i dieci Firmamenti.

Sotto di essi, lo Spirito Vivente e la Madre dei Viventi formano il cerchio, la ruota dello Zodiaco, in perenne moto rotatorio. Nel volgersi incessante delle costellazioni zodiacali, vincolano i demoni più malefici, malvagi e ribelli dell’Oscurità. Sono le dodici costellazioni, assieme ai sette pianeti, a governare il «mondo del miscuglio», il *gumēzišn*, dei testi zoroastriani²⁸. Per aumentare il caos lo Spirito Vivente e la Madre dei Viventi li mettono in opposizione gli uni agli altri. Praticano un foro nel firmamento più basso e vi appendono lo Zodiaco. Esso è un insieme complesso, un intreccio di demoni, a loro volta legati agli eventi terreni²⁹ da una fitta rete di filamenti: è la genesi di ciò che nella disciplina astrologica sono i 36 Decani, entità celesti così chiamate poiché ognuna di esse amministra gli influssi astrali di 10° della fascia zodiacale.

2. Spiriti Viventi

È interessante cogliere la persistenza di questi motivi in aree e in tempi molto distanti da quelli originari. Il recupero di tali simboli non è puramente ornamentale, ma trae vitalità da una corrente iconografica sotterranea, un rivolo carsico antitetico alla cultura egemone. La memoria dell’antico, spesso risemantizzata, riscrive la cultura egemone secondo i paradigmi di quella che a tutti gli effetti si può definire «tradizione»³⁰.

Nei testi manichei di ispirazione iranica s’è visto lo Spirito Vivente prendere le vesti di Mihryazd, il «dio Miθra»³¹, secondo una consuetudine ben assestata. Gli *Acta Archelai* (39, 7 [BEESON, p. 59, 27-28]) indicano Mani, il fondatore della Religione della Luce, come «sacerdote di Miθra»³². Egli appare in pubblico in vesti sgargianti: calzoni svolazzanti verde-giallo e verdi, un mantello celeste e, in mano, un lungo stilo di legno; un «libro babilonese» stretto sotto il braccio sinistro (*Acta Archelai* 14, 3 [BEESON, p. 22, 27-29]). Il vestiario descritto si ritrova in due personaggi dipinti ai lati dell’abside nel *Mithraeum* della città partica di Dura-Europos (*CIMRM*, I, 44 [fig. 22 a-b]). È l’abbigliamento usuale dei Magi medi – noti per le loro inclinazioni «eterodosse», cioè zurvanite³³ –, i leggendari iniziatori dei misteri mithriaci³⁴. Ma anche l’abbigliamento dei Magi evangelici nelle catacombe dei santi Marcellino e Pietro (ca. 290 d.C.), in quelle di Santa Domitilla (sec. IV)³⁵, nel noto sarcofago nella chiesa di San Vitale a Ravenna e

²⁶ G. WIDENGREN, *Les religions de l’Iran*, trad. franc. L. Jospin, Paris 1968 (ed. or. Stuttgart 1965), pp. 33 ss.

²⁷ H. HUMBACH, «Vayu, Śiva und der Spiritus Vivens im ostiranischen Synkretismus», in AA.VV., *Monumentum H.S. Nyberg*, I (*Acta Iranica*, 4/Hommages et opera minora, I), Leiden-Téhéran-Liège 1975, p. 404.

²⁸ Cfr. D.N. MACKENZIE, s.v. «Gumēzišn», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, New York 2002, pp. 398 b-399 b.

²⁹ PANAINO, *Tessere il cielo*, pp. 97-104.

³⁰ Sull’incontro tra arte occidentale e manicheismo cfr. A. GRABAR, *Le vie della creazione nell’iconografia cristiana. Antichità e Medioevo* (Di fronte e attraverso, 108), trad. it. di R. Della Torre-M. Colombo, Milano 1988² (ed. or. Washington D.C. 1968-Paris 1979), p. 48.

³¹ WIDENGREN, *Il manicheismo*, p. 69.

³² CH. H. BEESON (Hrsg.), *Hegemonius. Acta Archelai* (GCS, 16), Leipzig 1906, p. IX; WIDENGREN, *Il manicheismo*, p. 49.

³³ Non è possibile qui addentrarci nell’articolato problema zurvanita, su cui è ancora fondamentale il poderoso lavoro di R.C. ZAEHNER, *Zurvān. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 (repr. New York 1972); cfr. anche G. WIDENGREN, «Zervanitische Texte aus dem “Avesta” in der Pahlavi-Überlieferung. Eine Untersuchung zu Zātspram und Bundahišn», in G. WIESSNER (Hrsg.), *Festschrift für Wilhem Eilers*, Wiesbaden 1967, pp. 278-287; GH. GNOLI, «Considerazioni sulla concezione del tempo e sul dualismo nell’Iran antico», in D. VENTURELLI-L. CIRILLO (cur.), *Il Tempo e l’Uomo*, Atti della IX Settimana di Seminari Interdisciplinari (Arcavacata 11-14 giugno 1990), Cosenza 1992, pp. 11 ss.; Id., «L’évolution du dualisme iranien et le problème zurvanite», in *Revue de l’Histoire des Religions*, 201 (1984), pp. 115-138; M. BOYCE, «Some Reflections on Zurvanism», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 19 (1957), pp. 404-416; Id., «Some Further Reflections on Zurvanism», in D. AMIN-M. KASHEFF- A.SH. SHAHBAZI (eds.), *Iranica Varia. Papers in honor of Prof. Ehsan Yarshater* (*Acta Iranica*, 30/Textes et Mémoires, XVI), Leiden-Téhéran-Liège 1990, pp. 20-29; una revisione delle diverse ipotesi è in S. SHAKED, «The Myth of Zurvan: Cosmogony and Eschatology», in I. GRUENWALD-S. SHAKED-G.G. STROUMSA (eds.), *Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser* (Texte und Studien zum Antike Judentum 32), Tübingen 1992, pp. 219-240.

³⁴ WIDENGREN, *Il manicheismo*, p. 31.

³⁵ H. LECLERCQ, s.v. «Mages», in *DACL*, X/1, Paris 1931, col. 998; fig. 7461 (coll. 999-1000); sui Magi nella tradizione iranica cfr. M.A. DANDAMAYEV, s.v. «Magi», nella versione elettronica di YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica* (www.iranicaonline.org/articles/magi).

parzialmente nella chiesa bizantina di Santa Maria Foris Portas (sec. VIII-IX) a Castelseprio (Varese)³⁶, per citare solo alcuni esempi.

Il culto misterico del dio iranico Miθra si venne affermando attraverso un lungo e complicato processo iniziato a Babilonia³⁷, e compiutosi essenzialmente in Asia Minore in seguito alla caduta dell'impero achemenide per mano di Alessandro Magno e alla relativa diaspora delle genti iraniche.

Benché sia noto sin dalle fonti avestiche e vediche, di Miθra non esistono rappresentazioni plastiche risalenti alle origini indo-iraniche. La prima figurazione è probabilmente quella rintracciabile nel superbo cenotafio di Nemrud Dağ, costruito da re Antioco I di Commagene (metà del I sec. a.C.) sulla cima di uno dei picchi più alti della catena del Tauro, nel sud-est dell'attuale Turchia³⁸. Il dio Miθra, associato alla triade Apollo-Helios-Hermes, vi è raffigurato in piedi con corazza, mantello, tunica e berretto frigio, nimbato da una corona di raggi. Il dio tiene nella sinistra un fascio di rami e stende la destra verso Antioco, assiso sopra un trono.

Al contrario, la rappresentazione più antica di Miθra tauroctono, moltiplicata in seguito sui monumenti cultuali sparsi nell'Impero romano, proviene da Roma e risale all'epoca di Traiano. Miθra in costume orientale e berretto frigio s'inginocchia sul toro, conficcandogli il pugnale nel fianco. Il sangue sgorgante dalla ferita si converte spesso in tre spighe di grano; un cane balza a lambire il sangue, un serpente striscia verso la ferita; uno scorpione afferra i testicoli della vittima morente. Ai due lati del toro figurano generalmente due portatori di fiaccole, i dadofori Cautes e Cautopates³⁹. Cautes tiene la fiaccola sollevata in alto, Cautopates capovolta verso terra (CIMRM, I, 123-124 [figg. 38-39]; 358-359 [figg. 103-104]). I dadofori formano col dio stesso una trinità e ne portano anche il costume. Altre immagini, quali i busti del Sole e della Luna nei due angoli superiori dei rilievi, i venti Bora e Nosto, i sette pianeti, i dodici segni dello zodiaco, una serie di sette altari e alberi appuntiti, arricchiscono talora la raffigurazione della tauroctonia (vd. la ricostruzione alla fig. 1).

C'è un frammento manicheo in antico-turco (TM 180)⁴⁰, nel quale si narra del tempo finale, allorché apparirà il falso Messia, il falso Miθra. Il testo è un raro esempio di letteratura manichea antico-turca a carattere escatologico, l'unico a parlare dell'avvento del falso profeta nei giorni ultimi⁴¹. L'episodio forse era parte della cosiddetta «Grande guerra», il dramma apocalittico finale descritto soprattutto nelle



Fig. 1- Ricostruzione della nicchia culturale del Mithraeum di Nida-Heddernheim (Museum für Vor- und Frühgeschichte/Archäologisches Museum, Frankfurt), in RGG4, V, Tübingen 2002, col. 1345 (per gentile concessione).

³⁶ R. FARIOLI CAMPANATI, «La cultura artistica nelle regioni bizantine d'Italia dal VI all'XI secolo», in AA.Vv., *I Bizantini in Italia*, Milano 1982, p. 212 a-b.

³⁷ M.J. VERMASEREN, *Mithras, the Secret God*, London 1963 (ed. or. Amsterdam 1959), pp. 17-20 ss.; Id., s.v. «Mithra e Mithrei», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, V, Roma 1963, pp. 117 a-122 b.

³⁸ G. WIDENGREN, s.v. «Antiochus of Commagene», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, pp. 135 a-136 a.

³⁹ L. ROCCHETTI, s.v. «Cautes; Cautopates», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, II, Roma 1959, pp. 444 b- 445 a.

⁴⁰ A. VON LE COQ, «Türkische Manichaica aus Chotscho I», in *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse*, Nr. 6, Berlin 1911, pp. 5-6, tav. I; trad. A. Van Tongerloo in GNOLI-PIRAS, *Il manicheismo*, III, pp. 233-234.

⁴¹ VAN TONGERLOO, «Introduzione. Salvezza per mezzo della gnosi», in GNOLI-PIRAS, *Il manicheismo*, III p. 231.



Fig. 2 - Miθra tauroctono in un capitello del Chiostro del Duomo di Monreale (per gentile concessione del Kunsthistorisches Institut in Florenz/Max-Planck-Institut - CNR).

dei misteri. Avvezzo a ogni sorta di stregoneria, compirà prodigi e miracoli, dicendo «Io sono il figlio del vero Dio» (linee 9-11). Una probabile accoglienza cristiana di questo motivo⁴⁶ è in uno straordinario monumento dell'arte romanica, il chiostro del duomo di Monreale (Palermo), edificato nel XII sec. per volontà del re normanno Guglielmo II (1172-1189). Un capitello del lato sud⁴⁷ coglie infatti Miθra nell'atto di cavalcare e uccidere il toro (fig. 2)⁴⁸. È la tauroctonia, recepita nell'arte cristiana attraverso la mediazione del mito manicheo: Miθra è il falso Messia, l'antagonista escatologico cavalcante l'oggetto del suo sacrificio.

3. Parma iranica

Il duomo di Monreale non è l'unico caso nell'arte romanica di esplicita recezione di un motivo iconografico legato ai misteri di Miθra. Un altro notevole esempio proviene dal Battistero di Parma.

Due dati sono certi nella storia di questo monumento di eccezionale valore artistico e sono incisi sull'architrave del portale settentrionale⁴⁹: l'autore delle sculture, Benedetto Antelami, e la data d'inizio lavori, il 1196. Più aleatoria e complicata è l'interpretazione delle stesse, a partire dai rilievi presenti sul portale meridionale, la cosiddetta «Porta della Vita». Da sottolineare come in epoca arcaica una serie di riti sacramentali di solito avevano luogo nell'*atrium* del battistero cristiano⁵⁰, il cui scopo era quello di «aprire» il candidato alla grazia e all'illuminazione della Parola di Dio. Tutti questi momenti avevano svolgimento al di fuori del battistero, in quanto ancora inseriti nella fase preparatoria al sacramento.

Omēlie copte⁴². La figura centrale è un personaggio nominato MYTRYYY, che A. Van Tongerloo riconosce in Maitreya, recepito come Messia apocalittico nel buddhismo⁴³.

In realtà, un'altra vocalizzazione del nome MYTRYYY conduce verso l'iranico Miθra⁴⁴, che nel *Bahman Yašt* (7, 28-37)⁴⁵ – un testo zoroastriano compendiante scritti avestici perduti – è il capo dell'esercito di Ohrmazd, il dio della luce. Inviato in aiuto a Pišōtan (uno dei precursori del Salvatore futuro), egli sconfigge le schiere ahrimaniche.

Nel frammento manicheo, a un Miθra atteso quale Salvatore si contrappone un falso Miθra figlio di Ahriman (in antico-turco Šim[a]nu < sogdiano Šimnu) giungente a cavallo di un bovino (linee 6-8), il toro

⁴² WIDENGREN, *Il manicheismo*, p. 83.

⁴³ VAN TONGERLOO, «Introduzione. Salvezza per mezzo della gnosi», pp. 231-232.

⁴⁴ WIDENGREN, *Il manicheismo*, p. 83.

⁴⁵ C.G. CERETI, *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse* (Serie Orientale Roma LXXV), IsMEO/IsIAO, Roma 1995, p. 144 (testo), pp. 164-165 (trad.).

⁴⁶ E. PANOFSKY, *Rinascimento e rinascenze nell'arte occidentale*, trad. it. M. Taddei, Milano 1971 (ed. or. Copenhagen 1960), p. 121.

⁴⁷ Ora disponibile in versione digitale, assieme agli altri 228, grazie allo straordinario «Progetto Cenobium» del CNR: www.cenobium.isti.cnr.it/monreale/capitals/s/S22Sh71.

⁴⁸ N. BERNACCHIO, s.v. «Monreale. Scultura», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, VIII, Milano-Roma 1997, pp. 528 a.

⁴⁹ A. DIETL, «La decorazione plastica del battistero e il suo programma. Parenesi e iniziazione in un comune dell'Italia settentrionale», in CH. FRUGONI (cur.), *Benedetto Antelami e il Battistero di Parma* (Saggi Einaudi, 801), Torino 1995, p. 71.

⁵⁰ R. IORIO, «Simbolismo nell'arte dei battisteri dei primi secoli», in *Studium*, 85 (1989), pp. 254 b-255 a.

L'ingresso all'interno del battistero, e quindi l'inizio del battesimo propriamente detto, rappresentava l'ingresso al Paradiso⁵¹.

In alto, sul timpano (fig. 3), una serie di figure enigmatiche sono state interpretate come la realizzazione plastica di un romanzo devozionale di gran moda negli anni attorno al 1200: la vita del principe indiano Iosaphat e la sua felice conversione al cristianesimo ad opera di Barlaam l'eremita⁵² (PL 73, 443-606)⁵³. L'identità di Iosaphat è incerta, i più ritengono si tratti di Buddha⁵⁴, altri dell'apostolo Giuda Tomaso⁵⁵. In realtà l'interpretazione delle figurazioni nel timpano può



FIG. 3 - Battistero di Parma – Timpano del Portale lato sud.

agilmente prescindere dalla storia di Barlaam e Iosaphat.

Al centro, un personaggio, forse un fanciullo, siede fra i rami di un albero i cui frutti ricordano molto da vicino le capsule di *Papaver somniferum* L., una delle più potenti piante psicoattive conosciute in natura, il papavero da oppio⁵⁶, noto per suscitare in chi lo consuma uno stato limbico e paradisiaco⁵⁷. L'aria svagata e una capsula forse nella mano destra (ora mutila), il ragazzo è intento a rifornirsi di miele da un'arnia (fig. 4).

La figurazione dell'albero con il ragazzo goloso di miele rimanda all'albero paradisiaco, l'albero della conoscenza del giardino di Eden (*Gen.* 2, 8-10), e ai suoi dolci, ma letali frutti, spesso rappresentati in un fico o in una mela. Le radici di questo albero del male, nell'arte medievale presero sovente le sembianze di teste di draghi⁵⁸. Altri riferimenti iconografici possono essere l'episodio di Zaccheo, il pubblicano di Gerico sul sicomoro (*Lc.* 19, 4), o l'arrampicarsi sugli alberi al momento dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme⁵⁹.

Se pensiamo all'albero della conoscenza, l'immagine cela però un ulteriore livello di significato: assumere semi di *Papaver somniferum* mescolati con miele è un uso alimentare ed enteogeno noto e

⁵¹ J. BASCHET, s.v. «Paradiso», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, IX, Milano-Roma 1998, pp. 169 a-174 b.

⁵² W. SAUERLÄNDER, «Benedetto Antelami. Per un bilancio critico», in FRUGONI, *Benedetto Antelami e il Battistero di Parma*, p. 58; DIETL, «La decorazione plastica del battistero», *ivi*, pp. 85-87.

⁵³ P. CESARETTI-S. RONCHEY (cur.), *Anonimo. Storia di Barlaam e Iosaphat. La vita bizantina del Buddha*, Torino 2012, p. LVIII; A. SICLARI, «L'apologo del Barlaam e Joasaph e la letteratura agiografica degli exempla», in G. SCHIANCHI (cur.), *Il Battistero di Parma: iconografia, iconologia, fonti letterarie*, Milano 1999, pp. 351-373; F. TAGLIATESTA, «Les représentations iconographiques du IV^e apologue de la légende de Barlaam et Josaphat dans le Moyen Âge italien», in *Arts Asiatique*, 64 (2009), p. 11; ringrazio il prof. Giancarlo Mantovani per avermi segnalato questi e altri testi.

⁵⁴ U. PESTALOZZA-A. MONTEVERDI, s.v. «Barlaam e Josaphat», in *Enciclopedia Italiana*, VI, Roma 1949, pp. 192 a-194 b; A. PIRAS, «Mercanzie di racconti. Echi di una novella buddhista nel Boccaccio», in *Intersezioni*, 31 (2011), pp. 269-286.

⁵⁵ G. SCARCIA, *Storia di Josaphat senza Barlaam*, Soveria Mannelli (CZ) 1998; *Id.*, «Sull'origine di Joasaph», in A. PIOLETTI-F. RIZZO NERVO (cur.), *Il viaggio del Romanzo tra Oriente e Occidente. Atti del terzo colloquio internazionale "Medioevo Romanzo e Orientale"* (Venezia, 10-13 ottobre 1996), Soveria Mannelli (CZ) 1999, pp. 381-392.

⁵⁶ CH. RÄTSCH, *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen. Botanik, Ethnopharmakologie und Anwendung*, Aarau/Schweiz 2007⁸, pp. 401 a-412 b; cfr. anche E. ALBRILE, «Zoroastro, le rose e il papavero», in GH. GNOLI-G. SFAMENI GASPARRO (cur.), *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda-antichità* (Il Nuovo Ramusio 9), ISIAO, Roma 2009, pp. 15-41; *Id.*, «Un'inebriante salvezza. Culti enteogeni e mitologie fra ellenismo e iranismo», in *Studi Classici e Orientali*, 55 (2009), pp. 11-34; *Id.*, «Nella terra degli Sciapodi. Un'interpretazione enteogena», in *Studi sull'Oriente Cristiano*, 16 (2012), pp. 5-18; *Id.*, «Necromantica enteogena. Terapie e virtù psicoattive tra Grecia e Iran», in *Gerión*, 29 (2011), pp. 83-97.

⁵⁷ E. ALBRILE, «Il corpo immaginato. Ipotesi su una metafora gnostica», in *Archæus*, 8 (2004), pp. 25-40.

⁵⁸ C. LAPOSTOLLE, s.v. «Albero. Occidente», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, I, Milano-Roma 1991, pp. 302 b-307 a.

⁵⁹ DIETL, «La decorazione plastica del battistero», p. 87.



FIG. 4- Battistero di Parma – Timpano del Portale lato sud (particolare della parte centrale).

colore rosso (Ap. 12, 3), quale rappresentazione di forze malefiche. Descritto da Isidoro di Siviglia (*Etym.* 12, 5 [PL 82, 442-443]), Giovanni Damasceno (*De dracon.* [PG 94, 1599-1602]), Rabano Mauro (*De univ.* 8, 3 [PL 111, 229-230]) e in vari bestiari come un animale reale originario dell’Etiopia, il drago è costantemente identificato con Satana. Le dimensioni enormi, il fiato velenoso e infuocato, la lunga coda capace di soffocare la vittima, ne manifestano il potere terrifico. Il drago classico era un serpente di grandezza irrealistica, quindi dai connotati mostruosi e già *in nuce* malevoli: in quanto tale lo si ritrova a guardia di luoghi sacri, come il drago nel Giardino delle Esperidi o nella saga argonautica⁶⁶.

Nell’Iran partico-sassanide, un drago, un *aždahā*, era effigiato sui vessilli bellici affinché l’aspetto feroce spargesse sgomento nelle file nemiche. A questo genere di stendardi fa riferimento lo *Šāh-nāma* quando parla di *aždahā-peykar*⁶⁷. Secondo Luciano di Samosata, l’esercito partico si serviva di un’insegna che recava l’immagine del Δράκων. Una divisione di ben mille uomini seguiva questo stendardo, dipinto in maniera così verace e impressionante da portare scompiglio nelle schiere avverse, che cre-

diffuso nell’antichità sia greca che romana⁶⁰. Consuetudine ben assestata che fa dire a Plinio (*Nat. hist.* 3, 19, 168) come «anticamente» il seme del papavero venisse servito tostato assieme al miele⁶¹. Lo stato di enstasi limbica indotta dall’alimento spiega perché Porfirio (*De antr.* 18) definisca il miele θανάτου σύμβολον. Non a caso il miele è nell’orfismo il cibo inebriante⁶² con cui si compie il trapasso da Kronos a Zeus⁶³, il cibo enteogeno che permette di recidere i legami con il mondo noetico, intellettuale, e di dare origine a una nuova creazione; un mito che spiega in maniera chiara l’azione, illuminativa ma venefica, della pianta psicoattiva, il papavero da oppio, sulla mente dell’uomo.

Completamente stordito dalla sua avidità di miele e papavero, il fanciullo ha perso di vista la precarietà della situazione in cui si trova: ai suoi piedi un drago vomitante fiamme sta minacciosamente in agguato, mentre due animali di piccola taglia – che non sono topi, come vorrebbe il Dietl⁶⁴, bensì cani – stanno alla base dell’albero, cosmograficamente riconoscibili nelle costellazioni *Canis major* e *Canis minor*.

Il drago è uno dei classici animali fantastici nei bestiari medievali⁶⁵. Nella sua formulazione canonica partecipa dei tre elementi naturali (terra, acqua e aria), con l’aggiunta del fuoco nel

⁶⁰ P. NENCINI, *Il fiore degli inferi. Papavero da oppio e mondo antico* (Nature 11), Roma 2004, pp. 69-71; ALBRILE, «Zoroastro, le rose e il papavero», pp. 15-41.

⁶¹ Cfr. anche Cat. *De agric.* 79; Petr. *Satyr.* 31; Gal. *De comp. medic.* VII, 12, 13 (KÜHN, p. 12, 72-24).

⁶² Per i legami fra culti dionisiaci e orfismo, cfr. N. ROBERTSON, «Orphic Mysteries and Dionysiac Ritual», in M.B. COSMOPOULOS (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London-New York 2003, pp. 218-240.

⁶³ Cfr. il commento di J. FRAZER a Apollodoro. *Biblioteca*, ed. it. a cura di G. Guidorizzi, Milano 1995, p. 176 n. 12.

⁶⁴ DIETL, «La decorazione plastica del battistero», p. 85.

⁶⁵ S. MANACORDA, s.v. «Drago», in *Enciclopedia dell’Arte Medievale*, V, Milano-Roma 1994, pp. 724 b-729 b.

⁶⁶ E. POTTIER, s.v. «Draco», in CH. DAREMBERG-E. SAGLIO (eds.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, II/1, Paris 1892, pp. 403-414.

⁶⁷ P.O. SKJÆRVØD, s.v. «Aždahā I. In Old and Middle Iranian», in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York 1989, p. 193 b; cfr. anche E. ALBRILE, «Le acque del Drago. Note in margine alla *Passione e martirio di Santo Stefano protomartire*», in *Studi sull’Oriente Cristiano*, 3 (1999), pp. 41 ss.

devano si trattasse di animali veri: «sono dragoni vivi e grandissimi, nati in Persia... che nelle battaglie e quando si entra in contatto l'un con l'altro, li liberano e li scagliano contro i nemici; e altro! Che molti dei nostri vennero così divorati, e altri, avvinghiati da essi, furono soffocati e stritolati...»⁶⁸. La notizia è così incredibile da far pensare che in origine si trattasse di veri serpenti issati su pertiche.

Nell'Iran medievale islamizzato riemergono in forma cortese gli antichi miti che hanno fondato l'epica iranica arcaica. Uno di essi è quello del Drago tricefalo Aži Dahāka (in medio-persiano Azdahāg/Dahāg), che evemerizzato si trasforma nel malefico tiranno Žaḥḥāk dello *Šāh-nāma* di Firdusi⁶⁹. Al posto delle due teste addizionali, dalle spalle gli spuntano due serpenti, una pariglia di rettili affamata di materia cerebrale umana che il diabolico sovrano deve nutrire quotidianamente.

Ma l'Iran zoroastriano conosce altri nefandi draghi.

Come Aži Raoidita, il «Drago rosso»⁷⁰ artefice della *paityārəm frākərantaṭ*, la «contro-creazione» suscitata da Angra Mainyu; un mondo che è la replica diabolica dell'Airyāna Vaējah, la terra immacolata creata da Ahura Mazdā⁷¹. Oppure Aži Zairita, il «Drago giallo» o «Drago cornuto» (Aži Srvara), il drago avestico⁷² combattuto da Kərəsāspa (pahlavi Kirsāsp > neopersiano Garšāsp), il guerriero che nell'epica iranica sgomina una torma di creature mostruose. Aži Zairita è un Drago cornuto, ghiotto di cavalli (*aspō.gar-*) e di uomini (*nərə.gar-*), con occhi e orecchie giganteschi, nonché immensi denti, con cui trafigge i malcapitati che finiscono nelle sue fauci⁷³. Lo supera per voracità solo il drago marino Gandarōβa, che in un sol colpo s'inghiotte ben dodici regioni della terra⁷⁴.

L'intricato processo di cristianizzazione delle creazioni fantastiche dell'Iran zoroastriano si collega quindi allo scambio culturale tra Oriente e Occidente, i cui primi indizi compaiono nel mondo bizantino e nelle aree ad esso afferenti.

Nei rilievi esterni della chiesa della Santa Croce di Ałt'amar, in Armenia (X sec.), si trovano rappresentate quelle che potrebbero essere considerate le tappe successive di uno sviluppo morfologico del drago cristiano⁷⁵: il serpente che tenta Eva, qui fornito di zampe e san Teodoro che trafigge un drago serpentiforme dal corpo annodato.

L'immagine del drago ha quindi una circolazione precedente all'invasione dei Turchi selgiuqidi, nell'XI sec., ai quali si deve l'importazione del drago cinese nell'Islam e da lì in area mediterranea⁷⁶. La diffusione del motivo iconografico conobbe un ulteriore impulso in seguito alla formazione dell'impero mongolo, che dalla seconda metà del Duecento pose in contatto l'Europa con l'Estremo Oriente, anche grazie al fiorente commercio della seta⁷⁷.

L'astrologia antica riconosce nella linea dei nodi lunari⁷⁸ – cioè nei punti in cui l'orbita della Luna interseca il piano dell'eclittica – un gigantesco Δράκων, coniugazione di inizio e fine⁷⁹, la cui testa e la

⁶⁸ *De hist. con.* 29 (KILBURN, VI [London-Cambridge (Mass.) 1959], pp.42-43).

⁶⁹ Cfr. anche R. AJELLO, «Mec Tigran e il mito del combattimento col tricefalo», in AA.VV., *Transcaucasica II* (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia 7), Venezia 1980, pp. 68-81.

⁷⁰ SKJÆRVØ, «Aždahā I», p. 193 a-194 b.

⁷¹ *Widēwdād* 1, 2; vd. inoltre GH. GNOLI, «Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 13 (1963), pp. 163-193; ID., «Einige Bemerkungen zum altiranischen Dualismus», in AA.VV., *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th September to 4th October 1991 by the Societas Iranologica Europaea* (SOR LXXIII), IsMEO, Roma 1995, pp. 213-231; ID., s.v. «Dualism», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VII, Costa Mesa 1996, pp. 576 a-582 b.

⁷² SKJÆRVØ, «Aždahā I», p. 193 a.

⁷³ *Yasna* 9, 1; 30; *Yašt* 19, 40.

⁷⁴ SKJÆRVØ, «Aždahā I», p. 193 b.

⁷⁵ A. GRABAR, «Le rayonnement de l'art sassanide dans le monde chrétien», in *L'art du moyen âge en Occident. Influences byzantines et orientales*, London 1980, (repr. XII) p. 697 (= AA.VV., *Atti del Convegno internazionale sul tema: La Persia nel Medioevo. Roma, 31 marzo-5 aprile 1970* [Accademia Nazionale dei Lincei, 368 – Quaderno N. 160], Roma 1971).

⁷⁶ G. CURATOLA, *Draghi. La tradizione artistica orientale e i disegni del tesoro del Topkapı* (Eurasistica, 15), Venezia 1989, pp. 39-43.

⁷⁷ MANACORDA, «Drago», p. 726 b.

⁷⁸ Cfr. anche CCAG, VIII/1: *Codicum Parisinorum*, ed. F. Cumont, Bruxelles 1929, pp. 194-196 (Excerpta ex Codice 8 [Paris. 2423]).

⁷⁹ A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris 1899, pp. 122 ss.

cui coda corrispondono rispettivamente al nodo ascendente⁸⁰ (Ἀναβιβάζοντα) e a quello discendente⁸¹ (Καταβιβάζοντα). Il mirabile dragone si sarebbe cibato di volta in volta del Sole o della Luna, provocandone le rispettive eclissi.

*Gōzihr*⁸² è il dragone celeste, la testa (*gōzihr sar*) e la coda del quale (*gōzihr dumb*) sono la rappresentazione demoniaca dei nodi lunari anche nella letteratura astrologico-astronomica sasanide⁸³. Questa denominazione persiste anche in arabo, ove tale pseudo-corpo celeste compare spesso come *Ǧawzah(a)r*⁸⁴, anche se con diverse varianti.

L'etimologia del nome *Gōzihr* rappresenta la derivazione diretta del composto avestico *gaočīθra-*, usualmente tradotto come «avente il seme del bovino» (*AirWb*, coll. 480-481). L'avestico *gaočīθra-* costituisce, infatti, un epiteto esclusivo della Luna (*Māh-*), divinità astrale per eccellenza sin dalla letteratura avestica recenziore, dove a questo *yazata* viene dedicato il settimo *Yašt*⁸⁵. Lo splendore racchiuso nel fluido lunare è ancora celebrato nel *Māh Nyāyišn*, la liturgia mazdea della Luna⁸⁶, quale sacrificio officiato al pianeta che custodisce il *gōspand tōhmaq*, il seme del bovino⁸⁷.

Secondo il *Bundahišn*, *Gāw ī ēwdād*, il «Toro» o «Bovino unicreato» è la quarta delle prime creazioni di Ohrmazd⁸⁸, il progenitore degli animali ahurici. Ahriman attacca la buona creazione e *Gāw ī ēwdād* soccombe, separando dal suo corpo e dalla sua anima la parte femminile chiamata *Gōšurun* (< avestico *Gauš urvan*), l'Anima del Bue⁸⁹. Il seme di *Gāw ī ēwdād* ascende al mondo lunare (< avestico *māgha-gaočīθra-*, «la Luna avente il seme del bovino»), dove viene purificato e dà luogo a una coppia, maschio e femmina, di «animali dalle molte specie», *gōspandān ī purr-sardag* (< avestico *gav-pouru.sarəδā-*, «il bovino dalle molte specie»). Una vicenda rivissuta nei Misteri di Miθra⁹⁰, dove l'anima del Toro, cioè il suo sperma, viene portato sulla Luna dal cane⁹¹, fedele aiutante del dio. E proprio questo motivo sarà recepito e trascritto plasticamente nel timpano del Battistero di Parma.

Un altro particolare saliente è la presenza dei due cani alla base dell'albero, riconoscibili in *Canis major* e *Canis minor*.

La costellazione del Cane, secondo Igino (*Astr.* 3, 34) e l'autore dei *Geoponica* (1, 8), si leva con il Cancro, la stazione zodiacale cui corrisponde il Solstizio estivo. Un rilievo importante, se si tiene presente che l'anno cosmico egizio cominciava sotto il segno del Cancro, al sorgere della stella Sothis, cioè α *Canis majoris* = Sirio, il capo dei decani celesti.

L'anno sothiaco in Egitto iniziava – secondo il calendario giuliano – il 19 luglio: allora si usava trarre presagi dallo stato del cielo nel momento del levare eliaco (ἑπιτολή) di Sirio. Anche nel mondo semitico⁹² era stato introdotto, nelle pratiche divinatorie, tale anno canicolare o «cosmico». La festa di

⁸⁰ Ptol. *Alm.* 4, 9.

⁸¹ Vett. 367, 28.

⁸² E.G. RAFFAELLI, *L'oroscopo del mondo. Il tema di nascita del mondo e del primo uomo secondo l'astrologia zoroastriana*, Milano 2001, pp. 91-92.

⁸³ D.N. MACKENZIE, «Zoroastrian Astrology in the *Bundahišn*», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 27 (1964), pp. 513; 515, n. 26; 516; D. PINGREE, *From Astral Omens to Astrology. From Babylon to Bīkāner* (Serie Orientale Roma, LXXVIII), ISIAO, Roma 1997, pp. 39-40; A. PANAINO, «Pahlavi Gwcyhl: Gōzihr o Gawčīhr?», in M. BERNARDINI-N.L. TORNESELLO (cur.), *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme* (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" – Dipartimento di Studi Asiatici – Series Minor, LXVIII), II, Napoli 2005, pp. 795 ss.

⁸⁴ W. HARTNER, s.v. «al-Djawzahar», in *Encyclopedia of Islam*, II, New Edition, Leiden 1963, pp. 501-502 (= Id., *Oriens Occidens. Ausgewählte Schriften zur Wissenschafts- und Kulturgeschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag*, Hildesheim 1968, p. 264).

⁸⁵ H. DE WILLMAN-GRABOWSKA, «Le Māh-Yašt, Prière à la Lune», in J.D.C. PAVRY (ed.), *Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji Pavry*, Oxford University Press, London 1933, pp. 491-500.

⁸⁶ Che è ricalcata sul *Māh-Yašt*: cfr. DE WILLMAN-GRABOWSKA, «Le Māh-Yašt, Prière à la Lune», pp. 491 ss.

⁸⁷ DE WILLMAN-GRABOWSKA, «Le Māh-Yašt, Prière à la Lune», pp. 493-494.

⁸⁸ W.W. MALANDRA, s.v. «Gāw ī ēwdād», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, X, p. 576 b.

⁸⁹ M. MOLÉ, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien: le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne* (Annales du Musée Guimet – Bibliothèque d'Études, LXIX), Paris 1963, pp. 193-202; W.W. MALANDRA, s.v. «Gōšurun», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, XI, p. 56 a.

⁹⁰ GH. GNOLI, *Ricerche Storiche sul Sīstān Antico* (Report and Memoirs X), IsMEO, Roma 1967, pp. 27-28, in partic. n. 10.

⁹¹ F. CUMONT, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles 1913³, p. 120; L.A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology* (EPRO, 11), Leiden 1968, pp. 148 ss.; 226-227; 340 ss.

⁹² F. CUMONT, «Adonis et Sirius», in AA.VV., *Mélanges G. Glotz*, I, Paris 1932, p. 259; Id., «Adonies et Canicule», in *Syria*, 16 (1935),

Adonis-Tammuz cadeva appunto in quell'occasione: sino al Medioevo gli astromanti di Ḥarrān hanno celebrato nel quarto mese dell'anno la festa del morente e risorgente Tammuz.

La diffusione degli insegnamenti astrologici legati al levare eliaco di Sirio nel quarto mese copriva un'area di diffusione molto vasta, dall'Egitto alla Mesopotamia, sino all'Iran antico⁹³, che la rielaborò secondo i propri moduli espressivi. L'importanza speciale conferita dallo zoroastrismo alla stella Sirio, su cui ci erudisce Plutarco nel *De Iside et Osiride* (cap. 47), era un riflesso di dottrine astrologiche assai note nei due massimi centri della civiltà vicino-orientale, l'Egitto e la Mesopotamia, secondo i quali veniva annesso un grande rilievo apotelesmatico al levare eliaco di Sirio, inizio dell'anno canicolare o cosmico⁹⁴.

Per la funzione rivestita nel mito zoroastriano di liberazione delle acque, Tištar è la prima fra le stelle di «natura acquee» (*āb čihrag*)⁹⁵. Nel calendario il mese di Sirio, cioè di Tīr, iniziava col Solstizio d'estate, in cui il Sole è in Cancro (pahlavi *Karzang*), costellazione anch'essa ritenuta *ābīg*, «acquee». In sincronia con la tradizione greca, che riteneva il Cancro, Καρκίνος, il «granchio», un segno e un animale eminentemente acquatici. Sirio era in questa costellazione quando, all'inizio dei tempi, le infernali armate daēviche sferrarono un micidiale attacco alle creazioni di Ohrmazd⁹⁶.

Il mondo arabo avrebbe raccolto l'eredità dell'iranismo per varie vie: non solo tramite gli scritti greci e i dotti che, nei paesi invasi dall'Islam, ne restavano i detentori, ma anche attraverso la religione astrale dei Sabei di Ḥarrān⁹⁷ o la letteratura astrologica sanscrita che, nell'VIII secolo, l'indiano Kanata introdusse a Bagdad, al punto che l'opera di Abū Ma'shar, cento anni dopo, avrebbe preso a modello quella di Varāhamihira.

Gran parte delle conoscenze astronomiche e astrologiche passarono infatti nell'Occidente latino attraverso la mediazione dell'*Introduitorium maius ad astrologiam* (= *Kitāb al-madkhal al-kabīr 'alā 'ilm aḥkām al-nujūm*) di Abū Ma'shar, meglio noto come Albumasar⁹⁸, scritto a Bagdad nell'848 e tradotto in latino prima da Giovanni di Siviglia, nel 1133, e in seguito da Ermanno di Carinzia, nel 1140⁹⁹. Un testo di valore inestimabile a riguardo è il *Liber astrologiae* di Georgius Zothorus Zeparus Fendulus, un chierico che nel XII secolo tradusse in latino un'antologia di scritti di Abū Ma'shar (*Albumasar philosophus*). Una copia riccamente miniata, opera di un maestro siciliano al seguito di Federico II



Fig. 5 - Scena della tauroctonia dal Mithraeum di Marino (Roma) (per gentile concessione della Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio).

pp. 46-50.

⁹³ GH. GNOLI, «La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell'Iran antico», in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 34 (1963), p. 241; A. PANAINO, *Tištrya*, Part II: *The Iranian Myth of the Star Sirius* (Serie Orientale Roma LXVIII, 2), IsIAO, Roma 1995, pp. 1-9.

⁹⁴ GNOLI, «La stella Sirio», p. 243.

⁹⁵ RAFFAELLI, *L'oroscopo del mondo*, pp. 87-88.

⁹⁶ MACKENZIE, «Zoroastrian Astrology», p. 514; PANAINO, *Tištrya*, Part II, p. 7; RAFFAELLI, *L'oroscopo del mondo*, p. 87.

⁹⁷ Cfr. T.M. GREEN, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran* (Religions in the Graeco-Roman World [ex EPRO], 114), Leiden-New York-Köln 1992, *passim*.

⁹⁸ D. PINGREE, s.v. «Abū Ma'shar Ja'far b. Mohammad Balkī», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, I, London-New York 1985, pp. 337 a-340 b.

⁹⁹ R. LEMAY, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology* (American University of Beirut. Oriental Series, 38), Beirut 1962, pp. XXVIII-XXIX.

Hohenstaufen (1194-1250), è conservata alla Biblioteca Nazionale di Parigi (mss. lat. 7330)¹⁰⁰.

Nel timpano del Battistero di Parma, in due tondi laterali, compaiono, dietro le falci lunari, il busto seminudo del Sole che tiene un cavallo per le redini e quello della Luna che regge una fiaccola ed è accompagnata da un bovino (toro o bue). In basso, incorniciate da due tondi, compiendo la propria orbita sulle loro bighe, le due figure corrono a precipizio l'una verso l'altra con vesti svolazzanti e chiome al vento. Due putti nudi con la tromba e altri due putti con in mano due fiaccole incorniciano il tondo della Luna.

Per spiegare questa figurazione dobbiamo tornare ai misteri di Miθra e alla relativa iconografia.

Intorno al soggetto principale dell'uccisione del toro, appaiono scene relative alla vita leggendaria di Miθra, spesso inserite in riquadri o in rilievi¹⁰¹. Nel caso degli affreschi, come nel *Mithraeum* di Marino (fine del II sec. d.C., vd. fig. 5)¹⁰², assistiamo alla nascita dell'agiografia cristiana. Tanti dipinti di scene evangeliche o di vite di santi presenti nell'arte paleocristiana o negli archi trionfali delle chiese romaniche sono debitrice di queste figurazioni¹⁰³.

Eccone in breve le principali.

- A) Miθra nasce da una roccia. È un giovane con nelle mani un pugnale e una fiaccola (*CIMRM*, I, 353 [fig. 100]). L'evento giunge dopo due fatti mitologici salienti: la consegna della supremazia sul cosmo a Giove da parte di Saturno e la fine della lotta dello stesso Giove con i Giganti anguipedi.
- B) Miθra bracca il toro: lo cattura in una stalla oppure lo scaccia da essa. Si vede anche il toro correre per i prati o pascolare. Il dio porta il toro sulle spalle o sul dorso come l'Hermes crioforo o il Buon Pastore. Il toro scappa trascinandolo nella sua corsa impetuosa. Ricatturatolo, il dio porta il toro in una grotta (*transitus*) entro la quale lo sacrifica (fig. 6): è la scena centrale rappresentata nei *Mithraea*.
- C) Sol, umilmente prostrato, rende omaggio a Miθra. Il dio gli posa una corona sulla testa, oppure, in un'altra scena, sembra levargli un berretto frigio dalla testa. Spesso Sol cerca di allontanare la mano di Miθra, un'altra volta tenta di cingergli le ginocchia. Altre scene raffigurano i due nell'atto di porgersi la mano in segno di alleanza.
- D) Nel *Mithraeum* di Dura-Europos Sol è inginocchiato di fronte a Miθra. Il dio pone sulla testa di Sol il nimbo a raggi di un Helios o di un Apollo. Miθra è raramente nimbato, ma lo è sempre Sol, sia che se ne rappresenti soltanto il busto o che lo si figuri, in piedi o in ginocchio, davanti al dio che



FIG. 6- Scena del *transitus* dal *Mithraeum* di Marino (Roma) (per gentile concessione della Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio).

¹⁰⁰ F. AVRIL-M.-TH. GOUSSET (eds.), *Bibliothèque Nationale. Département des manuscrits. Manuscrits enluminés d'origine italienne. 2. XIII^e siècle*, Paris 1984, pp. 160-162, n° 189; cit. in F. GRENET-G.-J. PINAULT, «Contacts des traditions astrologiques de l'Inde et de l'Iran d'après une peinture des collection de Turfan», in *Comptes-rendus des séances l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 141 (1997), p. 1028.

¹⁰¹ A. KIRICHENKO, «*Hymnus invicto*: The structure of Mithraic cult images with multiple panels», in *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 8 (2005), pp. 1-15.

¹⁰² M.J. VERMASEREN, *Mithriaca*, III. *The Mithraeum at Marino* (EPRO, 16/III), Leiden 1982, pp. 62 ss.

¹⁰³ Cfr. la ricostruzione della nicchia culturale del *Mithraeum* di Nida-Heddernheim in H.D. BETZ, s.v. «Mithrasreligion», in *RGG⁴*, 5, Tübingen 2002, col. 1345.

gli consegna il nimbo raggiato¹⁰⁴.

E) Miθra e Sol sono seduti insieme a tavola (CIMRM, I, 641 [fig. 180]), davanti a loro sono disposte delle vivande (carne, pane, pesce). È il pasto sacro consumato con la carne del toro ucciso. Spesso i commensali vengono serviti dal corvo, che offre loro la carne infilata in uno spiedo. Miθra e Sol sono spesso assisi sopra un letto coperto dalla pelle di un toro.

E ora l'evento rappresentato nel timpano di Parma.

Sulle reciproche bighe, in un percorso ascensionale di apoteosi, sulla sinistra Sol ha la mano alzata in un gesto di saluto verso la figura sulla destra. Questa altri non è che l'iranico Miθra: è in piedi su una biga trainata da tori. Accanto, ai lati, i due dadofori Cautes e Cautopates hanno però entrambe le fiaccole rivolte verso il basso. La loro origine in seno ai misteri rimane incerta¹⁰⁵. Ambedue i nomi compaiono spesso nelle iscrizioni come appellativi dello stesso Miθra, ma abbiamo anche dediche singole a Cautes e a Cautopates.

Nei rilievi mithriaci i due dadofori appaiono ai lati di Miθra tauroctono, ma troviamo anche statuette, generalmente di dimensioni inferiori al naturale, che venivano collocate su basi o entro nicchie quasi sempre vicino all'ingresso del *Mithraeum*. Ambedue i personaggi vestono il costume orientale, simile a quello di Miθra, con tunica manicata, cinta e corte brache aderenti, portano il mantello dietro le spalle e in testa il berretto frigio. Hanno generalmente le gambe incrociate in attitudine di riposo, talvolta con ritmo invertito per contrapposizione, e si distinguono fra loro per la posa della fiaccola: Cautes la regge infatti alzata con ambo le mani, Cautopates la tiene invece abbassata. Mentre Miθra è il *Sol invictus*, questi due personaggi ne simboleggiano cosmicamente il sorgere e il tramontare, personificano il ciclo sempre rinnovantesi della vita e della morte. Insieme con Miθra formano una triade, il τριπλάσιος Μίθρας (Dionys. Areop. *Epist.* 7).

Nel timpano di Parma, in alto, quasi a incorniciare il tondo del dio Miθra, stanno due putti. Quello di sinistra sta suonando una tromba. Lo stesso strumento era forse nelle mani del putto di destra, ma è scomparso assieme a parte del busto.

Dopo il pasto sacro, Miθra sale al cielo sul carro guidato da Sol. L'iconografia segue i modelli figurativi dell'apoteosi degli imperatori¹⁰⁶. A riguardo, si osservino due medaglioni dell'Arco di Costantino, con *Sol invictus* sulla quadriga e apoteosi dell'imperatore¹⁰⁷, e il carro del dio solare su un altare palmireno conservato ai Musei Capitolini e studiato da Franz Cumont¹⁰⁸. A volte Miθra cammina dietro al carro, o è Sol che l'aiuta a montarci sopra. A volte compare, distesa davanti al carro, la figura di Oceano, che sembra voler frenare il carro con una mano.

4. L'Isola dello Zodiaco

Nel periodo in cui il mithraismo si configurò come culto misterico e ancora nel I sec. d.C., quando si espanse verso Occidente, i santuari di Miθra furono stabiliti, ove possibile, in grotte naturali. Il neoplatonico Porfirio (*De antro nymph.* 5-6) asserisce che questa tradizione risale a Ζαραθούστρα-Zoroastro, ma non esiste un riscontro oggettivo nella religiosità dell'Iran antico a supportare tale affermazione: Zoroastro è qui probabilmente citato quale *auctoritas* per confermare la filiazione del culto mithriaco dai più antichi insegnamenti iranici.

Tra i numerosi problemi esegetici e iconologici sollevati dalla «reinvenzione»¹⁰⁹ del culto di Miθra, c'è la sua dimensione astronomica e astrologica. Un'evidenza in tal senso proviene dal *Mithraeum* dell'i-

¹⁰⁴ M. COLLINET-GUÉRIN, s.v. «Nimbo», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, V, Roma 1963, p. 496 b.

¹⁰⁵ W.W. MALANDRA, s.v. «Cautes and Cautopates», in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, III, London-New York 1990, pp. 95 b-96 a; R. BECK, «Cautes and Cautopates: some astronomical considerations», in *Journal of Mithraic Studies*, 2 (1977), pp. 1-17.

¹⁰⁶ F.J. DÖLGER, *Sol Salutis. Gebet und Gesang in christlichen Altertum* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 16/17), Münster Westfalen 1972 (rist. sull'edizione 1925²), pp. 149 ss.

¹⁰⁷ G. KERSCHER, «Quadriga temporum. Zur Sol-Ikonographie in mittelalterlichen Handschriften und in der Architekturdekoration», in *Mittellungen des Kunsthistorischen Instituts in Florenz*, 32 (1988), pp. 1-76; SAUERLÄNDER, «Benedetto Antelami», p. 58; DIETL, «La decorazione plastica del battistero», p. 105, n. 60.

¹⁰⁸ F. CUMONT, «L'autel palmyrénien du musée du Capitole», in *Syria*, 9 (1928), p. 102 a (pl. XXXVIII/1); VERMASEREN, *Mithriaca*, III, p. 70, n. 102; scene di apoteosi alle pp. 80-81; ringrazio il prof. Giancarlo Mantovani per queste segnalazioni.

¹⁰⁹ J.R. HINNELLS, «Reflections on the Bull-Slaying Scene», in HINNELLS (ed.), *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, II, Manchester 1975, pp. 290-312; G. SFAMENI GASPARRO, «Il mitraismo: una struttura religiosa fra "tradizione" e "invenzione"», in BIANCHI, *Mysteria Mithrae*, pp. 349-384; J. ALVAR, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics*

sola di Ponza (Latina) databile al II sec. d.C. La volta della nicchia absidata¹¹⁰ reca in stucco una decorazione raffigurante i segni dello Zodiaco¹¹¹ intorno ad un serpente a semicerchio contenente due figure di animali. I due quadrupedi, racchiusi entro il semicerchio sinuoso del serpente, uno più piccolo dell'altro e uno al disopra dell'altro in direzione opposta, con il corpo massiccio, i musi appuntiti e la corta coda, sono due Orse, le costellazioni dell'Orsa Maggiore e dell'Orsa Minore¹¹².

A destra è l'Ariete, segue il Toro, rivolto verso i Gemelli, raffigurati come due giovani nudi affiancati; segue il Cancro; del Leone resta solo la parte anteriore della testa, poi si conserva la parte superiore della Vergine, in piedi, volgente le spalle al Leone; della Bilancia rimane la figura che la sosteneva; ben conservato è lo Scorpione; segue il Sagittario, mancante del braccio sinistro con l'arco; il Capricorno è di forma caprina con coda di pesce; l'Acquario è una figura maschile nuda che reca sulla spalla sinistra il vaso, retto dalla mano destra con braccio piegato ad arco sopra la testa; i Pesci sono di piccole dimensioni.

La piccola volta della nicchia absidata simboleggiava dunque quella del cielo. All'angolo esterno, sulla sinistra, è una figura in movimento verso destra con le gambe fortemente divaricate e le braccia protese con un'asta, il corpo nudo, alato, con testa leonina: sembrerebbe una particolare interpretazione dell'Aiōn mithriaco, senza il serpente che in genere lo avvolge e che troviamo invece al centro della volta contornato dallo Zodiaco.

La precisione dei dati siderali porta a congetturare che l'artista o le maestranze del *Mithraeum* abbiano seguito le istruzioni di un *astronomus*¹¹³. Lo Zodiaco di Ponza è orientato secondo i canoni della disciplina astrologica¹¹⁴, con l'Ariete a Nord e lo Scorpione a Sud. L'Ariete (*Aries*, Κριός) ha il corpo avvolto da un anello, a simboleggiare il colūro equinoziale. I colūri sono i cerchi passanti per gli equinozi (colūro equinoziale) e per i solstizi¹¹⁵ (colūro solstiziale); i due colūri sono perpendicolari all'equatore celeste e si incrociano al polo celeste. Il nome deriva dal greco κόλουρος, «dalla coda mozza», perché i due cerchi sono invisibili nella loro parte australe da un osservatore che scruti il cielo nel nostro emisfero. Sulla sfera celeste, inventata forse da Anassimandro attorno al VI sec. a.C., Eudosso di Cnido fissò verso il 375 la rappresentazione dei colūri (assieme ai 5 paralleli, l'eclittica, i 12 segni zodiacali e le immagini già esistenti)¹¹⁶.

Il colūro equinoziale rimanda alla *melothesia* zodiacale attribuita a Zoroastro¹¹⁷, in cui l'Ariete presiede alla testa, lo Scorpione ai genitali e il cane che annusa il sangue del toro agli ardori della canicola, il tempo del levare eliaco di Sirio¹¹⁸. Infatti l'Ariete segue esattamente il percorso che compete al primo segno dello Zodiaco (*primus et hic Aries astrictius ordine currit*)¹¹⁹, come recita un'iscrizione dal *Mithraeum* di Santa Prisca (ca. 200 d.C.): è il *dux*, il *principium signorum*, non solo nel mithraismo, ma nella disciplina astrologica classica. Poiché *Aries* è capo e guida delle costellazioni zodiacali, deve avere a che fare con

in the Cult of Cybele, Isis and Mithras (Religions in the Graeco-Roman World [ex-EPRO], 165), engl. transl. and ed. by R. Gordon, Leiden-Boston 2008, pp. 74 ss.; 344 ss.; E. SANZI, «The Roman Cult of Mithras: towards Integrating the Themes of a *deus invictus* among Persia, Stars, Oriental Cults and Magic», in E. SANZI-C. SFAMENI, *Magia e culti orientali. Per la storia religiosa della tarda antichità* (Hierá – Collana di studi storico-religiosi, 11), Cosenza 2009, pp. 199-234.

¹¹⁰ G. BECATTI, s.v. «Mithra e Mithrei. Ponza», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, Supplemento 1970, Roma 1973, pp. 497 a-498 a.

¹¹¹ R. BECK, «Interpreting the Ponza Zodiac», in *Journal of Mithraic Studies*, 1 (1976), pp. 1-19; Id., «Interpreting the Ponza Zodiac: II», *ivi*, 2 (1977), pp. 87-147.

¹¹² M. J. VERMASEREN, *Mithriaca*, II. *The Mithraeum at Ponza* (EPRO, 16/II), Leiden 1974, pp. 20-22.

¹¹³ BECK, «Cautes and Cautopates», p. 1.

¹¹⁴ VERMASEREN, *Mithriaca*, II, p. 26.

¹¹⁵ Per il legame con il Capricorno/Solstizio cfr. CUMONT, «L'autel palmyrénien», pp. 108-109.

¹¹⁶ H.G. GUNDEL, s.v. «Zodiaco», in *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*, VII, Roma 1966, p. 1278 b.

¹¹⁷ La *melothesia*, secondo cui ogni parte o elemento corporeo sarebbe connesso al mondo astrale e planetario con un vincolo indissolubile. Di questo parla diffusamente un importante testo gnostico, l'*Apokryphon Johannis* (II, 14, 29-19, 10 [recensione lunga]), nel quale la plasmazione del corpo di Adamo è raccontata a partire da un non ben definito «Libro di Zoroastro».

¹¹⁸ GNOLI, «La stella Sirio», p. 241.

¹¹⁹ VERMASEREN, *Mithriaca*, II, p. 27.

l'altro egemone celeste, Miθra, e con la sua manifestazione terrena, il *Pater*, apice della gerarchia iniziatica. W. Gundel intuì questo legame leggendo il famoso testo di Porfirio¹²⁰.

Il neoplatonico Porfirio (*De antr.* 24)¹²¹, nel descrivere un *Mithraeum*, da lui rinominato «Antro delle Ninfe»¹²², insiste sul simbolismo astrale. Miθra trova posto agli equinozi. Tiene nelle mani il pugnale di Ariete (Κριός), il *domicilium* astrologico di Marte (Ἄρης) e cavalca il Toro di Afrodite. Ciò significa che Miθra uccide il toro con la spada di Ariete o con il segno di Marte. Miθra porta la μάχαιρα – pugnale o piccola spada – di Marte.

È stato osservato che il pugnale attribuito a Marte è estraneo all'iconografia greco-romana¹²³: la più antica arma del dio è la lancia. Tuttavia alcune testimonianze (Herod. 4, 59. 62; Clem. Alex. *Protr.* 56, 40) attestano che presso Persiani, Medi, Sauromati e Sciti il dio Ἄρης era venerato sotto la forma di un pugnale e dal rito narrato da Erodoto appare chiaro che Ἄρης è una divinità del cielo. In ambito iranico, Miθra è personificazione di Vərəθraγna, il dio guerriero «meglio armato» (*zayō.təma-*)¹²⁴ celebrato in *Yašt* 14, 6¹²⁵. Nei misteri di Miθra il pugnale o la corta spada persiana è l'arma con cui il dio uccide il toro e, come la ἄρπη ricurva di Saturno, è simbolo lunare. Significa morte, ma anche mietitura, fecondità, creazione. Scolpita nei rilievi, l'arma appare associata al grado iniziatico del *miles*, posto sotto la *tutela* di Marte.

Nel medesimo modo, la successiva stazione zodiacale, quella del Toro (Ταῦρος), è il *domicilium* astrologico di Venere (Ἀφροδίτη), il pianeta sotto la cui protezione è accolto l'adepto al grado di *nymphus*. Il periodo del domicilio di Venere in Toro è quel Miθra cavalcante il Toro¹²⁶ «celebrato» in negativo nel frammento manicheo e nel capitello del chiostro di Monreale.

Poiché Miθra, come il Toro, è demiurgo e «padrone della generazione» (γενέσεως δεσπότης), è collocato nel cerchio equinoziale tra Ariete e Bilancia¹²⁷, avendo alla sua destra le regioni settentrionali e alla sua sinistra quelle meridionali, rispetto alla linea degli equinozi.

La descrizione di Miθra agli equinozi¹²⁸ fonde dati astrologici¹²⁹ e iconografici, adattando un preesistente culto astrale di Orione¹³⁰. La fascia zodiacale con al centro Ariete e Bilancia è presente in numerosi rilievi a rappresentare la volta celeste, la cornice cosmica in cui si svolge l'impresa demiurgica del dio, la tauroctonia, qui evocata pure dal fatto che il dio «cavalca il Toro», la costellazione accanto, simbolo del potere creatore, vivificante e generatore esercitato sul mondo.

La posizione propria di Miθra, demiurgo e padrone della generazione, è quella equinoziale¹³¹. Miθra «demiurgo» è lessico platonico che tradisce un'ellenizzazione della cosmologia mithriaca. Ma tale quadro si armonizza con l'iconografia di Miθra tauroctono posto al centro di ogni *Mithraeum* e, simbolicamente, dell'intero universo, dove esercita la sua azione demiurgica. La nozione demiurgica, estranea allo zoroastrismo, sarebbe un'elaborazione del medioplatonico Numenio di Apamea¹³². Sui rilievi Miθra compare a volte come κοσμοκράτωρ, signore e animatore del cosmo, simboleggiato da una sfera che tiene in mano.

¹²⁰ W. GUNDEL, s.v. «KRIOS», in *PWRE*, XI/2, Stuttgart 1922, coll. 1869 ss.

¹²¹ Cfr. il commento di L. SIMONINI, *Porfirio. L'antro delle Ninfe* (Classici Adelphi, 48), Milano 1986, pp. 68-71.

¹²² CAMPBELL, *Mithraic Iconography*, pp. 55 ss.

¹²³ CAMPBELL, *Mithraic Iconography*, p. 73.

¹²⁴ *AirWb*, col. 1667.

¹²⁵ CH. RIMINUCCI, *Origine, sviluppo e diffusione di una divinità iranica: Vərəθraγna. Lavoro storico-filologico con edizione critica* (Università degli Studi di Bologna – Dipartimento di Storie e Metodi per la Conservazione dei Beni Culturali – Dottorato di ricerca: “Bisanzio ed Eurasia” XIX ciclo – Anno Accademico 2005-2006), Ravenna 2006, pp. 47-48.

¹²⁶ VERMASEREN, *Mithriaca*, II, p. 28.

¹²⁷ Così ha integrato R. BECK, «The Seat of Mithras at the Equinoxes. Porphyry, *De Antro Nympharum* 24», in *Journal of Mithraic Studies*, 1 (1976), pp. 95-98.

¹²⁸ BECK, «The Seat of Mithras», pp. 95-98; BECK, «Sette Sfere, Sette Porte, and the Spring Equinoxes of A.D. 172 and 173», in BIANCHI, *Mysteria Mithrae*, p. 519.

¹²⁹ D. ULANSEY, *I Misteri di Mithra. Cosmologia e salvezza nel mondo antico*, trad. M.T. Rezza-L. Tucci, Roma 2001 (ed. or. Oxford 1989), pp. 24 ss.; cfr. E. WILL, «Mithra et les astres», in *Syria*, 67 (1990), pp. 427-433.

¹³⁰ M.L. SPEIDEL, *Mithras-Orion. Greek Hero and Roman Army God* (EPRO, 81), Leiden 1980, pp. 31 ss.

¹³¹ SIMONINI, *Porfirio. L'antro delle Ninfe*, pp. 202-205.

¹³² R. TURCAN, *Mithras Platonius. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra* (EPRO, 47), Leiden 1975, pp. 78 ss.

Il testo di Porfirio descrive Mithra come creatore e signore della γένεσις, rappresentato con Cautes alla sua sinistra (= Sud) e Cautopates alla sua destra (= Nord). Tutto questo «a causa dell'algore del vento del nord» (διὰ τὸ ψυχρὸν τοῦ ἀνέμου). La vicenda di Mithra ha qui un approfondimento e una dimensione «antroposofici» (De antr. 25 [Simonini, pp. 70-71]): l'anima, soffio impalpabile, si muove nel cosmo sospinta dai venti, il vento freddo del nord, boreale (Βορέας), per le anime che scendono nella generazione, e il vento caldo del sud, di Noto (Νότος), per le anime che se ne separano¹³³. Quindi in prossimità della morte si presenta il vento del nord, il vento di Bora, per sospingere l'anima nel ciclo delle trasmigrazioni. L'anima è rappresa, congelata nel freddo della generazione corporea. Al contrario, la brezza calda del sud dissolve l'anima, rendendole possibile il ritorno verso il mondo divino. Secondo questo insegnamento, il vento del nord è il vento delle anime serrate nell'avvicinarsi delle morti e delle nascite, mentre la brezza del sud metterebbe fine a tale dolorosa ripetizione.

Nell'iconografia mithriaca, ben rappresentata dalle maestranze di Ponza, al centro della nicchia sta Mithra, sovrastato dallo Zodiaco, nell'atto di uccidere il toro, con Cautes alla sinistra (= Sud) e Cautopates alla destra (= Nord), nei lati dei rispettivi venti divinizzati, Noto e Bora. Sol è raffigurato dal lato sud mentre sorge all'orizzonte, Luna mentre tramonta a nord, dove Cautopates effigia l'elemento oscuro, la notte, il regno della morte entro il quale, di corpo in corpo, si muovono le anime. Il Sole nascente e la Luna calante delimitano la vicenda umana nello spazio tra vita e morte, ove i due termini hanno un differente valore semantico: la «vita» intesa come vita imperitura, nel ritorno verso l'originario mondo divino, e la «morte» intesa come nascita, vita terrena avvinta ai lacci del divenire.

La presenza di un'iconografia mithriaca nel quadro di un monumento romanico qual è il Battistero di Parma esprime quindi il recupero di tale dialettica vita-morte, comune anche agli insegnamenti cristiani: la vera vita è quella in Dio, la morte è questa vita dominata dalla malattia e dal male. L'Aiōn presente contrapposto all'Aiōn futuro.

Elenco delle illustrazioni

Fig. 1: Ricostruzione della nicchia culturale del *Mithraeum* di Nida-Heddernheim (Museum für Vor- und Frühgeschichte/Archäologisches Museum, Frankfurt), in RGG⁴, V, Tübingen 2002, col. 1345 (per gentile concessione).

Fig. 2: Mithra tauroctono in un capitello del Chiostro del Duomo di Monreale (per gentile concessione del Kunsthistorisches Institut in Florenz/Max-Planck-Institut – CNR).

Fig. 3: Battistero di Parma – Timpano del Portale lato sud.

Fig. 4: Battistero di Parma – Timpano del Portale lato sud (particolare della parte centrale).

Fig. 5: Scena della tauroctonia dal *Mithraeum* di Marino (Roma) (per gentile concessione della Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio).

Fig. 6: Scena del *transitus* dal *Mithraeum* di Marino (Roma) (per gentile concessione della Soprintendenza per i Beni Archeologici del Lazio).

Le foto 3-4 sono dell'autore. Si ringrazia anche il dr. Marco Rivalta per la disponibilità.

Ezio ALBRILE (Torino 1962), da anni si occupa delle interazioni fra mondo iranico e le forme di religiosità dualistica tipiche dell'ellenismo e della tarda antichità (ermetismo, gnosticismo, manicheismo, etc.). È docente di Storia religiosa dell'Iran e dell'Asia centrale presso il CESMEO di Torino. Si occupa anche di divulgazione culturale sulle stesse tematiche.

¹³³ VERMASEREN, *Mithriaca*, II, p. 28.

ZUM AUSFALL VON AJIN IM ÄGYPTISCHEN

Stefan Bojowald

In this article, the Egyptian loss of „ʿ“ is scrutinized closely. The phenomenon has so far been discussed only sporadically. The material is enlarged in here by several examples. As a result, it is shown that the mechanism has occurred at all possible positions in the word.

Der vorliegende Beitrag wird sich mit dem Ausfall von „ʿ“ in der ägyptischen Sprache beschäftigen. Die betreffende Gesetzmäßigkeit ist als Feld zu betrachten, auf dem sich auch schon andere Autoren betätigt haben. Die wichtigste Pionierarbeit auf diesem Sektor ist von Westendorf¹ und Peust² in den sechziger und neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts geleistet worden. Das Thema ist jedoch bei Westendorf anhand nur weniger Beispiele angerissen worden. Im dortigen Rahmen war es konkret um den Ausfall von „ʿ“ nach „k“ und „s“ gegangen. Die Erscheinung hatte er in beiden Fällen durch Lautgesetze erklären können. Die Debatte ist dagegen bei Peust auf mehr abstrakter Ebene geführt worden. Die Schwäche des „ʿ“ ist grundsätzlich auch in anderen orientalischen Sprachen zu finden³.

Der Interpretationsansatz von Westendorf wird als Vorbild für den hiesigen Artikel dienen. Die Erklärung mit Lautgesetzen wird also auch bei den aktuellen Beispielen zur Anwendung kommen. Die Heterogenität der Lautgesetze stellt dabei kein Hindernis dar, sondern weist auf die Anpassungsfähigkeit des Ausfalls an unterschiedliche Bedingungen hin. Der Austausch zwischen „ʿ“ und „h“ hat gleichwohl eine besonders häufige Rolle gespielt. Das folgende Material wird zeigen, dass der Ausfall von „ʿ“ grundsätzlich im ganzen Wort begegnet ist. Die Belege werden in alphabetischer Reihenfolge aufgelistet. In Hinblick auf das Alter der Belege mögen die Angaben in den Klammern verglichen werden. Die Tatsache dürfte nicht ganz uninteressant sein, dass der Ausfall bereits im Alten Reich in Kraft getreten ist.

I. Der Ausfall von „ʿ“ zu Beginn des Wortes

Der erste Abschnitt der Untersuchung wird Beispiele für den Ausfall von „ʿ“ am Wortbeginn behandeln.

Das erste Beispiel stellt die Schreibung „*b.t*“⁴ (Neues Reich) für „*ʿb.t* (=ʿ*bw*“⁵) „Lattich“ dar, die bereits von Gardiner als solche erkannt worden ist. Der Vorschlag geht nach eigenen Worten auf eine

¹ Wolfhart Westendorf, *Grammatik der medizinischen Texte, Grundriss der Medizin der alten Ägypter VIII*, (Berlin: Akademie – Verlag, 1962), 18

² Carsten Peust, *Egyptian Phonology, An Introduction to the Phonology of a dead Language*, Monographien zur ägyptischen Sprache Band 2 (Göttingen: Peust & Gutschmidt Verlag, 1999), 102

³ Richard C. Steiner, *Early Northwest Semitic Serpent Spells in the Pyramid Texts*, Harvard Semitic Studies 61 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), 68 n. 45

zur Rolle des „ʿ“ im Ägyptischen und späteren Sprachen vgl. Anthony Alcock, *The sounds of ʿain in Egyptian, Greek, Coptic and Arabic*, *The Journal of Egyptian Archaeology* 94 (2008), 275 – 276

⁴ Alan H. Gardiner, *Late-Egyptian Miscellanies*, *Bibliotheca Aegyptiaca VII* (Bruxelles, 1937), 89a

⁵ zum Wort „*ʿbw*“ „Lattich“ vgl. auch Wolfgang Helck, *Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches* (Teil V), III. Eigentum und Besitz an verschiedenen Dingen des täglichen Lebens, Kapitel AI – AL, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1964 – Nr. 4 (Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, zur Kommission bei Franz Steiner Verlag GmbH Wiesbaden, 1965), 806; Jürgen Osing, *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, Textband, Deutsches Archäologisches Institut Abteilung Kairo Sonderschrift 3A (Mainz: von Zabern, 1976), 216; Jürgen Osing, *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, Anmerkungen und Indices, Deutsches Archäologisches Institut Abteilung Kairo, Sonderschrift 3B (Mainz: von Zabern, 1976), 768; Gérard Charpentier, *Recueil de matériaux épigraphiques relatifs à la botanique de l'Égypte Antique* (Paris, 1981), 150

Anregung von Černý zurück. Die Sichtweise ist später auch von Caminos⁶ und Tacke⁷ übernommen worden. Die feminine Form des „*ḫw*“ – Lattichs kann auch andern-orts nachgewiesen werden⁸. Das nächste Beispiel wird vom Wortspiel zwischen „*bš*“ „aus-speien“ und „*ḫbš*“ „*ḫbš* – Gefäß“ in „O N. N. *mn=k ir.t – ḫr bš.t.n=šn ḫwi m ḫm=f šī ḫbš II irp*“⁹ (Altes Reich) „Oh N. N., nimm dir das Horusauges; was sie (=Sethvolk) ausgespieen ha-ben, verhindere, dass er es verschluckt: zwei *ḫbš* – Gefäße von Wein“ gebildet, das ebenfalls durch den Ausfall von „*ḫ*“ mitbestimmt worden ist. Die Reihe lässt sich mit dem Wortspiel zwischen „*ḫpr*“ „bestücken“ und der „*pr.t*“ – Frucht in: „*ḫpr bk3.t d3.t n.t mw.t m pr.t 3ḫ.t*“¹⁰ (Spätzeit) „der das Lager und das Magazin der Mutter mit den Früchten des Feldes be-stückt“ fortsetzen, das auf der gleichen Entwicklung fußt. Das Wortspiel zwischen „*ḫpr*“ und dem „*br*“ – Schiff¹¹ in „*ḫpr=i šw (m) n3ii=i br.w*“¹² (Neues Reich) „Ich stattete es aus (mit) meinen Schiffen“ tritt als nächstes Beispiel hinzu, das auf der gleichen Basis beruht. Der Austausch zwischen „*b*“ und „*p*“¹³ kann allerdings noch als weiterer ausschlaggebender Fak-tor genannt werden. In all diesen Beispielen ist der Ausfall von „*ḫ*“ vor Labialen zu bemerken, der vorerst nur als solcher konstatiert werden soll. Die Vorsicht ist auch deswegen dringend geboten, weil der Lautwandel zwischen „*ḫ*“ und „*b/p*“ bisher offenbar noch nicht vorgekom-men ist.

Das nächste Beispiel liegt in der Schreibung „*mi*“¹⁴ (Altes Reich) für „*ḫmi*“ „(Töpfe) abdichten“ vor, bei welcher die Assimilation von „*ḫ*“ an „*m*“ festzuhalten ist. Die Bedeutung des Lautwandels zwischen „*ḫ*“ und „*m*“ ist zuerst von Westendorf¹⁵ richtig erkannt worden. Das von Smith/Tait¹⁶ als Schreibung für „*ḫmi*“ „wissen“ gedeutete Wort „*mi*“ (Spätzeit) muss hingegen aus der Betrachtung heraus bleiben, da die Zeichen auch andere Lesungen erlauben.

II. Der Ausfall von „*ḫ*“ in der Mitte des Wortes

Der zweite Abschnitt der Untersuchung wendet sich dem Ausfall von „*ḫ*“ in der Wortmitte zu.

Die Schreibung „*iḫ*“¹⁷ (Neues Reich/Spätzeit) für „*iḫ*“ „Mond“ soll hier einleitend genannt werden, für die zwei Erklärungen denkbar sind. Die erste Ursache könnte in der Assimilation von „*ḫ*“ an

⁶ Ricardo A. Caminos, Late-Egyptian Miscellanies, Brown Egyptological Studies I (London: Oxford University Press, 1954), 341

⁷ Nikolaus Tacke, Verspunkte als Gliederungsmittel in ramesidischen Schülerhandschriften, Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens Band 22 (Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, 2001), 75

⁸ Raymond O. Faulkner, The stela of Rudj'ahau, The Journal of Egyptian Archaeology 37 (1951), 51r; Alan H. Gardiner, The Chester Beatty Papyri, No I (Oxford: University Press, 1931), 22

⁹ Kurt Sethe, Die altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums, Erster Band, Text, erste Hälfte, Spruch 1 – 468 (Pyr. 1 – 905) (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buch-handlung, 1908), 55 92c/d zu dieser Stelle vgl. auch Mu – Chou Poo, Wine and wine offering in the religion of Ancient Egypt, Studies in Egyptology 22 (London/New York: Kegan Paul International, 1995), 75

¹⁰ Philippe Derchain – Daniel von Recklinghausen, La création - Die Schöpfung, Poème pariétal - Ein Wandge-dicht. La façade ptolémaïque du temple d'Esna. Pour une poétique ptolémaïque, Rites égyptiens X (Turn-hout: Brepols, 2004), 54

¹¹ zu diesem Schiffstyp vgl. Norbert Dürring, Materialien zum Schiffbau im alten Ägypten, Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Ägyptologische Reihe, Band 11 (Berlin: Achet Verlag, 1995), 139, 143, 144, 156; Dilwyn Jones, A Glossary of Ancient Egyptian Nautical Titles and Terms, Studies in Egyptology 8 (London & New York: Kegan Paul International, 1988), 137f

zur Übernahme dieses Wortes ins Ugaritische vgl. Wilfred G. E. Watson, Non – Semitic Words in the Ugaritic Lexicon, Ugarit – Forschungen 27 (1995), 545

¹² Bernd U. Schipper, Die Erzählung des Wenamun, Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Ge-schichte und Religion, Orbis Biblicus et Orientalis 209 (Fribourg: Academic Press/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 88 – 89

¹³ Kurt Sethe, Das aegyptische Verbum im Altaegyptischen, Neuaegyptischen und Koptischen, Erster Band, Laut- und Stammeslehre (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899), 121/122; Wolfhart Westendorf, Grammatik der medizinischen Texte, Grundriss der Medizin der alten Ägypter VIII (Berlin: Akademie – Verlag, 1962), 23/24

¹⁴ Bretislav Vachala/Dina Faltings, Töpferei und Brauerei im AR – einige Relieffragmente aus der Mastaba des Ptahschepes in Abusir, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo 51 (1995), 285

¹⁵ Wolfhart Westendorf, Grammatik der medizinischen Texte, Grundriss der Medizin der alten Ägypter VIII (Berlin: Akademie – Verlag, 1962), 26

¹⁶ Harry S. Smith/W. J. Tait, Saqqara Demotic papyri I (pDem.Saq.I), Texts from Excavations, Seventh Memoir (London: Egypt Exploration Society, 1983), 32

¹⁷ Hermann Junker, Das Götterdekret über das Abaton, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissen-schaften in Wien, Philosophisch – Historische Klasse, Band LVI (Wien: Alfred Holder, 1913), 55; KRI VII, 375, 6; Jürgen von Beckerath, Die „Stele der Verbannten“ im Museum des Louvre, Revue d'Égyptologie 20 (1968), 21; zur letzten Stelle vgl. auch Carsten Knigge, Das

„i“ liegen, die mit dem Lautwandel zwischen „i“ und „i“¹⁸ begründet werden kann. Die alternative Erklärungsmöglichkeit besteht in der Assimilation von „i“ an „h“, für die der Austausch zwischen „i“ und „h“¹⁹ zuständig gewesen ist.

Die Schreibung „bh“ (Spätzeit) für „b^h“²⁰ „überfluten“ sollte in diesem Kontext ebenfalls zur Sprache gebracht werden, bei der „i“ an „h“ assimiliert worden ist. Die Voraussetzung für die Assimilation ist wieder im Austausch zwischen „i“ und „h“ zu suchen.

Die Schreibung „sb“ (Neues Reich) für „s^b“²¹ „Brotsorte“ kann ebenfalls in die Argumentation einbezogen werden, bei welcher die Assimilation von „i“ an „s“ zu beobachten ist. Der Lautwandel zwischen „i“ und „s“²² hat bei der Assimilation eine besonders wichtige Funktion erfüllt. Das Ergebnis deckt sich zum Teil mit den Resultaten, zu denen Westendorf²³ unter anderen Umständen gekommen war.

Die Schreibungen „sh“²⁴ (Spätzeit) für „s^h“ „Mumie“ und „sh“²⁵ (Spätzeit) für „s^h“ „edel“ können noch ergänzt werden, bei denen theoretisch zwei Erklärungen für die Assimilation des „i“ möglich

Lob der Schöpfung, Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich, *Orbis Biblicus et Orientalis* 219 (Fribourg: Academic Press/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), 88

beachte das Wortspiel zwischen „ih“ „Mond“ und „hw:t“ „Haus“ bei Dieter Kurth, *Edfu VII, Die Inschriften des Tempels von Edfu, Abteilung 1, Übersetzungen, Band 2* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2004), 593; Barbara Lüscher, *Totenbuchtexte, Synoptische Textausgabe nach Quellen des Neuen Reiches, Band 2, Die Verwandlungssprüche (TB 76 – 88)* (Basel: Orientverlag, 2006), 224; Susanne Töpfer/Marcus Müller – Roth, *Das Ende der Totenbuchtradition und der Übergang zum Buch vom Atmen, Die Totenbücher des Monthemhat (pTübingen 2012) und der Tanedjmet (pLouvre N 3085), Handschriften des altägyptischen Totenbuches 13* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2011), 52, bei dem sich der Einfluss der Verschreibung zwischen „i“ und „h“ zeigt, zu letzterer Verschreibung vgl. Elmar Edel, *Altägyptische Grammatik, Bd. I und II, Analecta Orientalia 34/39* (Rom: Pontificium Institutum Biblicum, 1955/1964), 263

¹⁸ zu diesem Lautwandel vgl. Kurt Sethe, *Das aegyptische Verbum im Altaegyptischen, Neuaegyptischen und Koptischen, Erster Band, Laut- und Stammeslehre* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899), 88/90; Carsten Peust, *Egyptian Phonology, An Introduction to the Phonology of a dead Language* (Göttingen: Peust & Gutschmidt Verlag, 1999), 103/104; Wolfhart Westendorf, *Grammatik der medizinischen Texte, Grundriss der Medizin der alten Ägypter VIII* (Berlin: Akademie – Verlag, 1962), 19

¹⁹ Elmar Edel, *Altägyptische Grammatik, Analecta Orientalia 34/39* (Rom: Pontificium Institutum Biblicum, 1955/1964), 54; Jürgen Osing, *Die Nominalbildung des Ägyptischen, Anmerkungen und Indices, Deutsches Archäologisches Institut Abteilung Kairo, Sonderschrift 3b* (Mainz: von Zabern, 1976), 509; Wolfhart Westendorf, *Grammatik der medizinischen Texte, Grundriss der Medizin der alten Ägypter VIII* (Berlin: Akademie – Verlag, 1962), 36; Carsten Peust, *Egyptian Phonology, An Introduction to the Phonology of a dead Language, Monographien zur ägyptischen Sprache Band 2* (Göttingen: Peust & Gutschmidt Verlag, 1999), 105/194

²⁰ Richard Jasnow/Karl – Theodor Zauzich, *The ancient Egyptian book of Thot, A Demotic discourse on knowledge and pendant to the classical Hermetica, Volume 1: Text* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005), 238

Das Wort „bh“ ist bei Guillaume Bouvier, *Catalogue des étiquettes de jarres hiératiques inédites de l'Institut d'Égyptologie de Strasbourg, Documents de l'IFAO 35* (Le Caire, 1999), Pl. 9, zu „b“ verkürzt worden. Im umgekehrten Fall zu oben ist hier also die Assimilation von „h“ an „i“ eingetreten.

beachte die Nebenform „bih“ für „bh“ bei Adriaan de Buck, *The Egyptian Coffin Texts, IV. Texts of Spells 268 – 354, The University of Chicago Oriental Institute Publications Volume LXVII* (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), IV 431, die durch den Austausch von „i“ und „h“ in der Nähe von „h“ hervorgerufen worden ist, vgl. hierzu Elmar Edel, *Altägyptische Grammatik, Bd. I und II, Analecta Orientalia 34/39* (Rom: Pontificium Institutum Biblicum, 1955/1964), 54; Wolfhart Westendorf, *Grammatik der medizinischen Texte, Grundriss der Medizin der alten Ägypter VIII* (1962), 19; Carsten Peust, *Egyptian Phonology, An Introduction to the Phonology of a dead Language, Monographien zur ägyptischen Sprache Band 2* (Göttingen: Peust & Gutschmidt Verlag, 1999), 103f

²¹ Pierre Grandet, *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el-Médîneh, Tome X, N^{os} 10001 – 10123, Documents de Fouilles de l'IFAO 46* (Le Caire, 2006), 46

zum „sb“ – Brot vgl. auch Ricardo A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies, Brown Egyptological Studies I* (London: Oxford University Press, 1954), 24; Wolfgang Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., 2., verbesserte Auflage, Ägyptologische Abhandlungen 5* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1971), 531

²² Wolfhart Westendorf, *Grammatik der medizinischen Texte, Grundriss der Medizin der alten Ägypter VIII* (Berlin: Akademie – Verlag, 1962), 19; Carsten Peust, *Egyptian Phonology, An Introduction to the Phonology of a dead Language, Monographien zur ägyptischen Sprache Band 2* (Göttingen: Peust & Gutschmidt Verlag, 1999), 106/197

²³ Wolfhart Westendorf, *Grammatik der medizinischen Texte, Grundriss der Medizin der alten Ägypter VIII*, (Berlin: Akademie – Verlag, 1962), 18

²⁴ Mark Smith, *The liturgy of opening the mouth for breathing* (Oxford: Griffith Institut, 1993), 60 c)

²⁵ Herman de Meulenaere, *Une statue de prêtre héliopolitain, Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 61* (1962), 36

sind. Die erste Erklärung bildet der Austausch zwischen „*ʕ*“ und „*š*“, der schon für das letzte Beispiel in Anspruch genommen worden ist. Der Austausch zwischen „*ʕ*“ und „*h*“ könnte als zweite Erklärung in Betracht gezogen werden.

Die Schreibung „*št*“²⁶ (Spätzeit) für „*šd*“ „schneiden“ sollte ebenfalls mitberücksichtigt werden, bei der die Suche nach lautlichen Gründen mangels geeigneter Alternativen auf Schwierigkeiten stößt. Der mögliche Ausweg könnte allerdings in der Annahme einer Analogiebildung zum Austausch zwischen „*ʕ*“ und „*d*“²⁷ bestehen. Dass mit dieser Erklärung ungefähr das Richtige getroffen wird, könnte aus der Schreibung „*št*“²⁸ für „*šd*“ „schneiden“ gefolgert werden. Der „*t*“/„*d*“ – Ablaut²⁹ ist bei solchen Wörtern durch die Schreibung „*št*“³⁰ für „*šdi*“ „entfernen“ schon im Neuen Reich bezeugt.

Die Schreibung „*kh*“³¹ (Neues Reich) für „*kh*“ „Winkel, Ecke“ nimmt einen ebenso wichtigen Platz in der Gesamtdarstellung ein, die auf zwei Arten erklärt werden kann. Der Lautwandel zwischen „*ʕ*“ und „*h*“ kommt als eine Möglichkeit in Frage, in dessen Zug „*ʕ*“ an „*h*“ assimiliert worden ist. Die andere Möglichkeit besteht aus dem Lautwandel zwischen „*ʕ*“ und „*k*“³², der die Assimilation von „*ʕ*“ an „*k*“ zum Ergebnis gehabt hat.

III. Der Ausfall von „*ʕ*“ am Ende des Wortes

Der dritte und letzte Abschnitt wird sich dem Ausfall von „*ʕ*“ am Wortende als Schwerpunkt widmen. Die Schreibung „*ʕ*“³³ (Mittleres Reich) für „*ʕ*“ „ejakulieren“ soll darunter an den Anfang gestellt werden, bei welcher der Lautwandel zwischen „*ʕ*“ und „*ʕ*“³⁴ für die Assimilation von „*ʕ*“ an „*ʕ*“ gesorgt hat.

Die Schreibung „*nm*“³⁵ für „*nm*“ „schlafen“ setzt das Programm fort, in der die Assimilation von „*ʕ*“ an „*m*“ vorgenommen worden ist. Die Ursache für die Assimilation hat der Lautwandel zwischen „*ʕ*“ und „*m*“ gebildet, der bereits oben zur Schreibung „*mi*“ für „*mi*“ „(Töpfe) abdichten“ geführt hatte. Die Schreibung „*nm*“ für „*nm*“ „schlafen“ ist allerdings von Quack³⁶ als unsicher bezeichnet worden. Der Zusammenhang des Wortes mit semitisch „*nwm*“ ist dort ebenfalls für problematisch gehalten worden.

²⁶ Günter Vittmann, *Der demotische Papyrus Rylands 9, Teil II: Kommentare und Indizes, Ägypten und Altes Testament 38* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998), 581; Richard Jasnow/Karl – Theodor Zauzich, *The ancient Egyptian book of Thot, A Demotic discourse on knowledge and pendant to the classical Hermetica, Volume 1: Text* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005), 194

²⁷ zu diesem Lautwandel vgl. Ursula Verhoeven, *Das Saitische Totenbuch der Iahtesnacht*, p. Colon. Aeg. 10207, *Papyrologische Texte und Abhandlungen 41, 1* (Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH, 1993), 353; Jürgen Osing, *Zum Lautwert von „*ʕ*“ und „*ʕ*“*, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur 24* (1997), 229; Helmut Satzinger, *Afroasiatischer Sprachvergleich*, in: Stefan Grunert/I. Hafemann (Hrsg.), *Textcorpus und Wörterbuch, Aspekte zur ägyptischen Lexikographie, Probleme der Ägyptologie 14* (Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999), 374

²⁸ Ricardo A. Caminos, *The Chronicle of Prince Osorkon, Analecta Orientalia 37* (Rom: Pontificium Institutum Biblicum, 1958), 133 ll

²⁹ zu diesem Lautwandel vgl. Wolfhart Westendorf, *Grammatik der medizinischen Texte, Grundriss der Medizin der alten Ägypter VIII* (Berlin: Akademie – Verlag, 1962), 48

³⁰ Michael V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1985), 11

³¹ Hans – Werner Fischer-Elfert, *Literarische Ostraka der Ramessidenzeit in Übersetzung, Kleine Ägyptische Texte 9* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1986), 9 a

³² Wolfhart Westendorf, *Grammatik der medizinischen Texte, Grundriss der Medizin der alten Ägypter VIII* (Berlin: Akademie – Verlag, 1962), 19/20

³³ Adriaan de Buck, *The Egyptian Coffin Texts IV, Texts of spells 268 – 354, The University of Chicago Oriental Institute Publications, Volume LXVII* (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), 181 e/181 j

³⁴ zu diesem Lautwandel vgl. Kurt Sethe, *Das aegyptische Verbum im Altaegyptischen, Neuaegyptischen und Koptischen, Erster Band, Laut- und Stammeslehre* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899), 50; Gerhard Fecht, *Wortakzent und Silbenstruktur, Untersuchungen zu Geschichte der ägyptischen Sprache, Ägyptologische Forschungen 21* (Glückstadt – Hamburg – New York, 1960), 178 n. 492; Wolfhart Westendorf, *Beiträge zum Wörterbuch, Göttinger Miscellen 29* (1978), 156; Richard Jasnow/Karl – Theodor Zauzich, *The ancient Egyptian Book of Thot, A Demotic discourse on knowledge and pendant to the classical Hermetica, Volume 1: Text* (Wiesbaden 2005), 89; Wolfhart Westendorf, *Grammatik der medizinischen Texte, Grundriss der Medizin der alten Ägypter VIII* (Berlin 1962), 18/19

³⁵ Yvan Koenig, *Le papyrus Boulaq 6: transcription, traduction et commentaire, Bibliothèque d'étude, T. LXXXVII* (Le Caire, 1981), 94b

³⁶ Joachim Friedrich Quack, *Rezension zu: Hoch, James E.: Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1994. XXII, 572 S., ISBN 0 – 691 – 03761 – 1, \$ 65, 00, in:

Die Schreibungen „*pn*“³⁷ (Neues Reich) für „*pn*“ „umkehren“ und „*pn*“³⁸ (Spätzeit) für „*pn*“ „ausschütten“ sollten unter diesem Stichwort ebenfalls erwähnt werden, in deren Fall die Assimilation von „*ʕ*“ an „*n*“ stattgefunden hat. Die Grundlage für die Schreibungen ist durch den Austausch zwischen „*ʕ*“ und „*n*“³⁹ gelegt worden.

Die Defektivschreibung „*nk.wt*“⁴⁰ (Neues Reich) für „*nkʕ.wt*“ „Sykomorenfrucht“ fügt sich ebenfalls perfekt in dieses Schema ein, bei welcher die Assimilation von „*ʕ*“ an „*k*“ eingetreten ist. Der Lautwandel zwischen „*ʕ*“ und „*k*“ kann als Ursache ausgemacht werden, der bereits oben als mögliche Erklärung für die Schreibung „*kh*“ statt „*kʕh*“ „Winkel, Ecke“ herangezogen worden war.

Das nächste Beispiel kommt in Gestalt der Defektivschreibung „*hn*“⁴¹ (Neues Reich/Spätzeit) für die Präposition „*hn*“ „zusammen, mit“ daher, in der „*ʕ*“ an „*n*“ assimiliert worden ist. Die Assimilation hat ihre Wirkung aus dem oben genannten Austausch zwischen „*ʕ*“ und „*n*“ bezogen.

Der Ausfall von „*ʕ*“ am Wortende wird weiterhin durch die Schreibung „*hʕ*“⁴² für „*hʕ*“ „verlassen“ demonstriert, bei welcher die Assimilation von „*ʕ*“ an „*ʕ*“ stattgefunden hat. Die Verantwortung für die Assimilation kann wieder dem Lautwandel zwischen „*ʕ*“ und „*ʕ*“ gegeben werden, der nach dem oben Gesagten klar sein dürfte.

Im Jahr 1992 hat Stefan Bojowald an der Rheinischen Friedrich – Wilhelms – Universität zu Bonn das Studium der Ägyptologie, Klassischen Archäologie und Klassischen Philologie (Latein) aufgenommen. Im Lauf der Jahre hat sich die Fächerkombination in Ägyptologie, Klassische Archäologie und Semitistik sowie Ägyptologie, Semitistik und Wissenschaft vom Christlichen Orient geändert. Das Studium hat er 2001 mit dem Magisterexamen (Titel der Arbeit: „Vögel und Fische in bildlichen Vergleichen der Literatur des Neuen Reiches“) abgeschlossen.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 146 (1996), 510

³⁷ KRI VI, 239, 14; Christian Leitz, Tagewählerei, Das Buch *hʕ.t nḥḥ pḥ.wi d.t* und verwandte Texte, Textband, Ägyptologische Abhandlungen 55 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1994), 169

³⁸ Günter Vittmann, Der demotische Papyrus Rylands 9, Teil II: Kommentare und Indizes, Ägypten und Altes Testament 38 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998), 151

³⁹ Wolfhart Westendorf, Bemerkungen und Korrekturen zum Lexikon der Ägyptologie (Göttingen: Hubert & Co, 1989), 109

⁴⁰ Yvan Koenig, Nouveaux textes hiératiques de la Vallée des Reines, Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale Tome 88 (1988), 128; Jürgen Osing, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Anmerkungen und Indices, Deutsches Archäologisches Institut Abteilung Kairo Sonderschrift 3B (Mainz: von Zabern, 1976), 766f

zum Wort „*nkʕ.wt*“ „eingeritzte Sykomorenfrucht“ vgl. auch Wolfgang Helck, Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches (Teil V), III. Eigentum und Besitz an verschiedenen Dingen des täglichen Lebens, Kapitel AI – AL, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1964 – Nr. 4 (Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, zur Kommission bei Franz Steiner Verlag GmbH Wiesbaden, 1965), 793; Jürgen Osing, Die Nominalbildung des Ägyptischen, Textband, Sonderschrift des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo, 3 A (Mainz: von Zabern, 1976), 215; Carsten Peust, Egyptian Phonology, An Introduction to the Phonology of a dead Language, Monographien zur ägyptischen Sprache Band 2 (Göttingen: Peust & Gutschmidt Verlag, 1999), 132

zur Bestimmung der „*nkʕ.wt*“ – Sykomorenfrucht als inneres Femininum vgl. Werner Vycichl, Eine altägyptische Bezeichnung für „Milch“, Discussions in Egyptology 1 (1985), 68; zur Rolle der inneren Feminina generell vgl. Werner Vycichl, Sur la préhistoire de la langue arabe (Comptes rendus du Groupe Linguistique d'études chamito-sémitiques), Tome XV (Paris 1976), 117 – 135

⁴¹ Urk II, 15, 3 – 5; Urk II, 18, 5; Urk II, 19, 11; Urk. IV, 1306, 1; Barbara Lüscher, Totenbuchttexte 2, Synoptische Textausgabe nach Quellen des Neuen Reiches, Die Verwandlungssprüche (TB 76 – 88) (Basel: Orientverlag, 2006), 203; Günther Lapp, Totenbuchttexte 3, Synoptische Textausgabe nach Quellen des Neuen Reiches, Totenbuch Spruch 125 (Basel: Orientverlag, 2008), 212

⁴² Michelle Thirion, Notes d'onomastique. Contribution à une révision du Ranke PN, Revue d'Égyptologie 39 (1988), 142; Karl Jansen – Winkeln, Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit aus dem Ägyptischen Museum Kairo, Teil 1, Übersetzungen und Kommentare, Ägypten und Altes Testament 45 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2001), 57 17

LA STRINGA RITUALE

UNA TEORIA DELLE VARIANTI RITUALISTICHE ATTRAVERSO L'ANALISI DEL SACRIFICIO INDIANO

Pietro Chierichetti

Ritual is a creative and artistic action – this is the central idea of this paper – and the proof of this suggestion is that every ritual could attest several variants. Through a deep survey on the *āsvamedha* in the Hindū textual sources, the author tries to demonstrate that in the religious history of India various *āsvamedhas* exist. The ritual dynamics goes through the creation of a ritual string – a sequence of acts – the performers can transform and modify creating new strings. The analysis of the *āsvamedha* reveals a lot of problematic elements proving different ways to celebrate the same rite. The ritual string is the concept through which the author tries to understand the mechanism of ritual attitude: like grammar, the ritual has a cybernetic dimension and the ritual variability could be the new frontier of the researches about this.

Ritual is not the merely mechanical repetition of an act whose form and content is fixed rigidly in advance... Ritual acts must “fit” the situation in which they are performed, and ritual acts must “work” (whatever it is for a ritual act to “work” or preserve that which is essential to it qua ritual of a given type).

J. Ganeri, *The ritual roots of moral reason. Lessons from Mīmāṃsā*, in K. Schilbrack, *Thinking through Rituals, Philosophical perspectives*.

1. Introduzione

Se un viaggiatore camminasse per un lungo sentiero attraverso un bosco o una foresta tenendo lo sguardo fisso sui suoi piedi difficilmente potrebbe accorgersi di un'inclinazione leggera del percorso verso destra o verso sinistra, e anzi percepirebbe di proseguire più o meno sempre dritto non potendo scorgere l'orizzonte lontano.

Se dall'alto di un monte un osservatore si volgesse verso il basso a guardare il viaggiatore nel suo percorso o se quello stesso viandante alzasse lo sguardo verso l'orizzonte, subito noterebbe il lieve ma progressivo inclinare della pista a formare una lunga e sinuosa curva.

Lo studio del rituale, e in particolare del rituale indiano, ha sempre poggiato su alcuni dogmi che consistevano soprattutto nell'immutabilità, nell'invariabilità e nella ripetibilità dell'atto rituale.¹

Una lettura diffusa e comprovata fa del rito la ripetizione di un atto primordiale che rinnova l'inizio del Tutto.² Questa ripetizione si realizza una prima volta e poi infinite volte, a imitazione di un'azione iniziale definita una volta per sempre come corretta e perfetta.

L'azione rituale sarebbe sempre identica a se stessa per non cedere al flusso incessante del divenire umano.³ Il piano sul quale il rito si svolge è un piano sacro e la realtà degli atti che vi si celebrano non dipende dall'esecuzione sul piano materiale o simbolico di un rito. Numerosi esempi possono dimostrar-

¹ Bell (1997), pp. 150-153. Cf. Heesterman (1993)^b, pp. 45-85.

² Eliade (2005), p. 78.

³ Heesterman (2010), p. 205.

re che per la *mens sacrificialis* quello che conta è la verità e la realtà del rito, non il piano sul quale si può realizzare.⁴

Eppure, se guardiamo a singoli rituali specifici le cose appaiono un poco diverse; se li osserviamo da un punto di vista rigorosamente scientifico⁵ non possiamo non notare che la strada è decisamente curva, a dispetto di ciò che appare al viaggiatore sulla strada stessa.

In India, in particolare, la continuità della pratica sacrificale pare realtà assodata e riti quali la *pūja*, l'*agnihotra*, il *prasad*, l'*upasad*, etc. si ripeterebbero incessantemente e invariabilmente da millenni.

La *querelle* sulla continuità o meno delle pratiche religiose *hindū* attraversa gli studi degli ultimi due secoli.⁶

La celebrazione eucaristica nel Medioevo europeo può offrire un interessante parallelo, nello specifico se si pensa alla varietà ritualistica del mondo cristiano almeno fino al Concilio di Trento: il rito gallicano, il rito visigotico, il rito mozarabico, il rito ambrosiano (ancora oggi conservato nell'arcidiocesi di Milano), il rito patriarchino, il rito certosino e il rito di Braga (conservato ancora oggi nella arcidiocesi di Braga, in Portogallo) rappresentano solo alcune delle modalità adottate un tempo per la celebrazione della messa cattolica.⁷ Nonostante la presenza di elementi comuni e fissi, esisteva dunque nel Medioevo cristiano una varietà molteplice di soluzioni ritualistiche, alcune delle quali sono giunte fino alle età contemporanee, o nella memoria o nella pratica. Un'ulteriore modifica della ritualistica liturgica è quella avvenuta nel Concilio Vaticano II che la dice lunga sulle possibilità di modificare un rito.⁸ Sarebbe discussione troppo complessa da affrontare in questa sede la relazione tra la messa cattolica, la divina liturgia del mondo cristiano ortodosso⁹ e i rituali in ricordo dell'Ultima Cena di Gesù Cristo in ambito protestante,¹⁰ ma è indubbio che a partire da un unico gesto fondante si siano determinate svariate forme che ambiscono a tramandarne la memoria o a ripeterne, in vari gradi, modalità o pretese, forma e/o essenza.

Nella Chiesa Cattolica, per esempio, le varietà ritualistiche vanno sotto il termine di chiese *sui iuris* per cui sono state riconosciute alcune varianti del rituale liturgico:¹¹ oltre al rito liturgico bizantino accettato dalla Chiesa Cattolica in alcune aree, specie dell'Europa orientale (Albania, Serbia, Russia, etc.), si possono citare il rito liturgico alessandrino (copti ed eritrei), il rito liturgico siriano occidentale (detto anche antiocheno) e orientale (caldei) e il rito liturgico armeno.

Naturalmente la celebrazione eucaristica fatta in ricordo dell'Ultima Cena evangelica presenta in-dubbie differenze rispetto ai riti vedici o *hindū*, specificità che non vogliamo in alcun modo sottacere;¹² in generale è però interessante notare che nel mondo cristiano il rito costruito sull'invito attribuito

⁴ Lamb (2002), p.185.

⁵ Bell (1997), pp. 1-89.

⁶ In epoche più recenti all'annoso dibattito si è aggiunta la questione del rapporto con la Civiltà della Valle dell'Indo: Thapar (1978); Thapar (1983) e Parpola (1983) hanno evidenziato alcune significative dinamiche a questo proposito.

⁷ Del resto lo stesso Catechismo della Chiesa cattolica ammette che le forme in cui si celebra il rito sono diverse (p. 1200)

⁸ Maines-McCallion (2007).

⁹ "Divina liturgia" è il termine utilizzato dai cristiani ortodossi per indicare quella che i cattolici chiamano "messa", in ricordo dell'Ultima Cena raccontata dai Vangeli. Anche in questo caso le variazioni sono molte a seconda della diverse chiese e la questione risulta troppo complessa per essere approfondita in questa sede. Si può però ricordare che nel rito bizantino esistono diverse varianti tramandate con il nome del "compilatore": la liturgia di San Basilio Magno, la liturgia di San Giovanni Crisostomo e quella attribuita a papa Gregorio Magno.

¹⁰ Nel mondo protestante le celebrazioni in ricordo dell'Ultima Cena sono molto differenti tra loro, sia nella forma che nell'idea che le ha determinate: Lutero accettava il principio della consustanziazione al posto di quello della transustanziazione della liturgia cattolica; Calvino rifiutava entrambi i principi, ma accettava la natura sacramentale dell'atto ammettendo una sorta di transustanziazione sul piano puramente spirituale. Vedasi le voci *Lutero* e *Calvino* della Enciclopedia Garzanti di filosofia e epistemologia... Per la visione di Martin Lutero vedasi *Contro i profeti celesti sulle immagini e sul sacramento* e *Confessione sulla Cena di Cristo*. Per la visione di Giovanni Calvino vedasi Giovanni Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, Libro IV, cap. 17.

¹¹ Il Codice canonico della Chiese orientali (canone 403.1) stabilisce infatti che i laici partecipano al rito del luogo in cui risiedono secondo le prescrizioni dei libri liturgici delle chiese *sui iuris* (<http://www.intratext.com/X/ITA1881.HTM>).

¹² Rimandiamo qui per questioni di spazio solo a tre studi fondamentali non riportati in bibliografia perché non direttamente attinenti all'argomento dell'articolo: Clooney F. X., *Sacrifice and Its Spiritualization in the Christian and Hindu Traditions: A Study in Comparative Theology*, in "The Harvard Theological Review", Vol. 78, n. 3/4 (Jul.-Oct. 1985), pp. 361-380; Talbott R. F., *Sacred sacrifice: ritual paradigms in Vedic religion and early Christianity*, P. Lang, New York 1995; Thachil J., *The vedic and the christian concept of sacrifice*, Pont. Inst. of Theology and Philosophy, Kerala 1985.

al Cristo da Lc 22.19 (“fate questo in memoria di me”)¹³ si è strutturato in modi molto diversi, dando origine a riti molto diversi tra loro, ma con un nucleo basato sul medesimo gesto che ripete un atto originario al quale quegli stessi riti guardano. Allo stesso tempo è opportuno rilevare che la celebrazione liturgica cristiana che commemora l’Ultima Cena non si presenta *ipso facto* come la traduzione di quel monito evangelico: l’osservazione della varietà ritualistica in ambito cristiano a proposito dell’eucaristia rispetto a un’azione iniziale che fonda una tradizione rituale può offrire, però, alcuni spunti di riflessione interessanti. Se il rito è la ripetizione di un atto fondante avvertito come ideale o reale,¹⁴ la celebrazione eucaristica cristiana nella sue varianti potrebbe essere uno straordinario esempio di varietà ritualistica.

Per l’India le cose appaiono meno limpide a un primo e generale sguardo. Eppure anche nel contesto indiano il rito si evolve, cambia nel tempo e nello spazio, rispondendo a esigenze del tutto umane oltre che divine: “By means of subtle variations within the structure of acts, mantras, recitations and chants, as well as in certain particular rites (such as royal ones), the otherwise rigid system of rules shows a remarkable flexibility in accommodating various occasions and purposes”.¹⁵

Partiamo dal più noto dei rituali solenni dell’India antica, l’offerta di *soma*. Questa pratica è nota come *agniṣṭoma*, il cui modello base sarebbe il *jyotiṣṭoma*.¹⁶ Questo modello base è definito in base al numero di canti e recitazioni (*stotra* e *śāstra*) che vengono eseguiti durante il rito. A questo modello base si affiancano *agniṣṭoma*, *atyagniṣṭoma*, *ukthya*, *ṣoḍaśin*, *vājapeya*, *atirātra* e *aptoryāma*. La variazione del numero degli *stotra* e degli *śāstra*, insieme all’aggiunta di alcuni riti particolari, determina un diverso tipo di sacrificio. In realtà la domanda da porsi a questo punto è: si tratta davvero di riti diversi? Se per alcuni riti come il *vājapeya* la risposta può essere positiva, appare invece piuttosto acclarato che non si tratta di diversi riti, quanto di modificazioni di un modello esistente.¹⁷ Nella trattatistica indiana sul rito si parla spesso di *prakṛti* (archetipi) e *vikṛti* (ectipi).¹⁸ Vi sono degli schemi rituali che trovano applicazione nella realizzazione di un rito diverso o in una serie di sotto-categorie rituali. A somiglianza della programmazione informatica, vi sono delle stringhe pre-compilate che possono essere copiate e incollate all’interno di diversi programmi per ottenere un certo effetto.

Lo studio delle religioni nel corso del XX secolo ha attraversato momenti fondamentali che hanno consentito una sempre più precisa definizione della disciplina: quella che era una storia delle religioni, ancorata al comparativismo e allo storicismo, è passata attraverso la prospettiva fenomenologica per strutturarsi sempre più come scienza delle religioni, che indaga la religione come fenomeno specifico.¹⁹ A queste dimensioni vanno aggiunte le indicazioni del funzionalismo, dello strutturalismo, della psicoanalisi e di altre metodologie d’indagine che hanno contribuito ad arricchire la ricerca offrendo nuovi metodi, nuove chiavi di lettura e nuovi risultati.²⁰

All’interno degli studi religiosi il rito ha assunto la dignità d’oggetto di studio autonomo, specie se si guarda alle ricerche dedicate al rituale come chiave di volta della religione stessa, in India e non solo: al rituale si riconosce quindi una sua ragion d’essere in quanto oggetto specifico di ricerca. Il punto d’arrivo di tutto questo percorso che fa del rituale un fenomeno a sé, quindi un oggetto autonomo d’indagine, peraltro non solo religioso ma anche profano,²¹ può essere considerata la definizione di “*Science of Ritual*” che ha assunto dignità scientifica soprattutto con la conferenza internazionale tenutasi a

¹³ Mazza (1999), pp. 19-26.

¹⁴ A questo proposito può essere opportuno rimandare agli studi sulla figura storica di Gesù: Jossa G., *La verità dei vangeli. Gesù di Nazaret tra storia e fede*, Carocci, Roma, 1998; Gaeta G., *Il Gesù moderno*, Einaudi, 2009; Ehrman B., *Gesù non l’ha mai detto*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2007; Destro A. e Pesce M., *L’uomo Gesù. Luoghi, giorni, incontri di una vita*, Milano, Mondadori, 2008. La differenza tra reale e ideale in ambito religioso è complessa. Possiamo affermare che è reale ciò che è sacro, cioè ciò che rimanda a una dimensione più ampia rispetto a quella contingente, sperimentata, presente. Su questa definizione di rito vedasi Eliade (1993), p. 67 e Eliade (1999).

¹⁵ Heesterman (2010), p. 204.

¹⁶ Dandekar (1995); Dumont (1939).

¹⁷ Kashikar (1954). Cf. Renou-Filliozat (1985), p. 357.

¹⁸ Verpoorten (1987), p. 12.

¹⁹ Kunin-Miles Watson (2006), pp. 109-174; cf. Bleeker (1972).

²⁰ Kunin-Miles Watson (2006).

²¹ Rivière (1995).

Heidelberg nel 2008 e intitolata proprio “Ritual Dynamics and the Science of Ritual”.²² Questa conferenza ha posto le basi per un nuovo modo di affrontare lo studio del rituale, intendendolo essenzialmente come una dinamica in grado di fondare dimensioni religiose e socio-culturali, e di determinare cambiamenti e sviluppi operando con straordinaria forza su tutta la realtà: “Rituals are not stereotyped and invariant events; rather, if seen in their context and historical dimension, they are the cause of social and cultural change”.²³

La seconda questione da affrontare prima di entrare nel vivo della trattazione riguarda il particolare modo di accostarsi al rito e alla propria cultura da parte del mondo indiano. Il concetto di tradizione è utile per spiegare il particolare sistema di costruzione della propria identità da parte dell'India antica e in parte anche di quella moderna. Questa visione è stata messa in discussione da più parti: “The dynamics of rituals lead to many more renewals and modifications than hitherto assumed, since form is, in particular, related to variance, if not, in fact, determining it. Therefore, rituals are by no means limited to the function of excluding alternatives or abridging contingency and liberties. Instead, they must be understood as propositions for alternatives and as symbolic actions, thus as highly productive elements for social interaction and the creation of meaning”.²⁴

Nello specifico è opportuno considerare come i ritualisti indiani (vedici e brahmanici) guardassero alla loro cultura rituale. L'*agnīṣṭoma* è il sacrificio del *soma*, l'offerta di questa particolare sostanza estratta da un vegetale non ancora del tutto identificato e filtrata in un particolare modo in uno dei fuochi del rituale solenne.²⁵ Esiste cioè un sacrificio somico che consiste nell'oblare il liquido nel fuoco e nel cantare e recitare alcuni brani delle *saṃhitā* vediche. Questo era ciò che avveniva nella realtà. Nella trattatistica si dice però che esiste un modello base dell'*agnīṣṭoma*, il *jyotiṣṭoma*, e che da questo modello (archetipo) derivano le celebrazioni reali del sacrificio somico, quelle citate sopra e diverse tra loro per numero dei canti e piccole aggiunte di atti. Ci sembra dunque che di fronte a una molteplicità di realizzazioni del sacrificio somico i ritualisti abbiano voluto creare un modello astratto e generale, da cui poi far derivare tutte le forme reali del sacrificio somico.

In sanscrito uno dei termini più utilizzati per indicare l'azione rituale è *karman*,²⁶ che, com'è noto, deriva dalla radice sanscrita “*kr*” che significa proprio “fare”. Una veloce indagine sui corrispettivi nelle altre lingue della famiglia indo-europea permette di cogliere osservazioni interessanti. Il corrispettivo latino non è certo “*facio*”, bensì “*creo*” che alcuni fanno risalire a una pretesa radice del Proto-Indoeuropeo (da qui in poi PIE) *k^wer**.²⁷ Si ritrova nello zendavestico “*kere*” col significato di “fare” e nell'armeno “*kerp*” con il valore di “immaginare”. Nel greco corrisponderebbe a “*kraino*” da cui poi deriva anche “*krantor*” e “*kreion*” con il valore di dominatore. Significativamente in sanscrito viene usato anche “*kratu*” proprio per indicare il sacrificio, accostabile al greco “*krátos*”. Si ritrova il medesimo verbo nell'italiano “*creare*”, nel francese “*créer*”, nello spagnolo, portoghese e catalano “*criar*”.²⁸ L'ambito semantico di riferimento sembra dunque essere quello del saper fare qualcosa, avere il potere di realizzare ed essere in quanto tali potenti.

Il sacrificio è dunque l'azione per eccellenza, l'azione vera e autentica che sta all'origine di ogni azione²⁹ e l'atto rituale potrebbe essere a tutti gli effetti un'azione creativa: “Rituals are creative constructions, and often also highly artistic constructions”.³⁰ Se dunque i riti sono azioni creative, artistiche perfino, non possono consistere nella mera ripetizioni di atti sempre identici a se stessi.

D'altra parte ogni rito presenta anche elementi stabili che si ripetono a ogni celebrazione: ne deriva che il fenomeno ritualistico è dunque fatto di elementi fissi ed elementi soggetti a cambiamento.

²² Gli atti della conferenza sono stati pubblicati a cura di Axel Michaels come *Proceedings of the conference “Ritual Dynamics and the Science of Ritual”*, Heidelberg 22.IX.2008 02.X.2008, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2010. Per la definizione di “scienza del rituale” vedasi Staal (1982).

²³ Michaels-Mishra (2010), p. 6.

²⁴ Bergunder *et al.* (2010), p. VI. Cf. Bell (1997), p. 251 e in particolare Parpola (1983), p. 46.

²⁵ Heesterman (1993)^a, pp. 7-14; Raja (1946), pp. 90-105; Spess (2000); Wasson (1971)^a; Wasson (1971)^b, pp. 169-187;

²⁶ Staal (1989), p. 238; Mahony (1998), p. 108.

²⁷ Devoto (1958), p. 80.

²⁸ Il corrispettivo semantico in tedesco è “*schaffen*”.

²⁹ ŚB 1.7.1.5: “*yajño vai śreṣṭhatamaṃ karma*” (“il sacrificio è la migliore delle azioni”).

³⁰ Wilke (2010), p. 257.

Per render conto di questa particolare natura del rito si può ricorrere al concetto di stringa, un insieme di dati o di oggetti da sottoporre a elaborazione. Con tutta evidenza lo schema di ogni rito risponde a meccanismi molto simili a quelli che governano la stringa formale in linguistica o in informatica. Vi sono blocchi fatti di elementi stabili e di elementi modificabili, che si compongono tra loro portando a un risultato.

In ogni atto vi sono componenti che dipendono dalla contingenza della realizzazione: in questo senso non vi è un solo atto uguale all'altro perché ogni azione, anche per il solo fatto di svolgersi in momenti e luoghi diversi, è unica. L'eterno flusso del reale, stigmatizzato da Eraclito,³¹ comporta che ogni atto sia diverso dall'altro. Queste varianti sono però in qualche modo accidentali e assumono un peso relativo nello studio di un rito o di un'intera cultura ritualistica.

Diverso e ben maggiore peso hanno invece tutte quelle varianti che dipendono dal contesto in cui si celebra il rituale e che pertanto possono essere chiamate contestuali. Esse dipendono dalla stessa natura del rito e del sacrificio, i mezzi che l'uomo utilizza per comunicare con il divino: il rito costituisce un tramite, un *medium* per potersi porre in relazione con una sfera sacra che sta oltre il mondo degli uomini.³²

Il concetto di stringa nell'espressione "stringa rituale" è vicino all'uso che di questo termine si fa in ambito informatico: una sequenza di oggetti o di dati che deve essere sottoposta a elaborazione e il cui scopo è essenzialmente quello di produrre un risultato, un effetto, una conseguenza non contenuti nei dati raccolti ma determinati dall'interazione tra essi. La sequenzialità, l'ordine definito, la schematicità e la necessità di trasformare i dati rendono questo termine adatto a una piena applicazione proprio in ambiti ritualistici. Inoltre la stringa, in linguistica e in informatica, è allo stesso tempo rigida e flessibile perché si può scrivere in maniere diverse, addirittura con differenti forme di linguaggio.³³ Quello che caratterizza la stringa è quindi la capacità di generare risultati rispondendo a regole ben precise: queste regole stanno a monte della realizzazione della stringa stessa e ne garantiscono la componente formale e dinamica. La *mens sacrificialis*, l'insieme delle componenti cognitive, psicologiche e culturali che crea e/o modifica la stringa si rivela in quella scienza del rituale.

La stringa rituale è quella codifica del rito che trova espressione in particolare nella letteratura dei *kalpasūtra*, dedita a trasmettere e conservare la *performance* delle operazioni ritualistiche: è la sequenza ordinata di tutti quegli elementi del rito che concorrono al raggiungimento dell'obiettivo specifico che quel rito si pone. La sua natura allo stesso tempo formale e dinamica consente di rappresentare con precisione quello che il rito davvero è: "Ritual dynamics, like any other dynamic process, is an interplay of ritual structures and variations; structures being necessary, although not sufficient, to comprehend the totality of this phenomenon".³⁴

Sulla scia di quel "*holistic approach*" suggerito da Annette Wilke, l'analisi del rito non deve essere indirizzata alla singola unità, bensì alla sequenza stessa che lo compone, alla stringa rituale che è in grado al medesimo tempo di rendere conto dell'aspetto formale del rito (la morfologia del rituale) e delle dinamiche combinatorie delle sue diverse componenti (la sintassi del rituale).³⁵ È questa la prospettiva di ricerca sintetizzata con l'espressione "*Ritual Grammar*" o "*grammar of ritual*": "A grammar of ritual could then be considered as those (rule-based) specifications which comprehend the structure and also the variance of rituals. This could be attempted by identifying the characterizing features of a ritual ascertaining the degree of regularity and relationships between these features, and specifying paradigms or "rules of grammar" through which these regularities and relationships can be grasped".³⁶

³¹ Eraclito, 12.49a.91 (Diels-Kranz).

³² ŚB 4.2.5.10 afferma "sarva eva yajño nauḥ svargyā" ("il sacrificio è una nave che conduce al cielo"). Simbolo di questa condizione di *medium* è *yūpa*, il palo sacrificale che collega due mondi, quello celeste e quello mondano: cf. Biardeau (1989).

³³ Hopcroft-Rajeev Motwani-Ullman (1979); Davis-Sigal-Weyuker (1983); Randal-O'Hallaron (2003), p. 40.

³⁴ Michaels-Mishra (2010), p. 6.

³⁵ Wilke (2010).

³⁶ Michaels-Mishra (2010), p. 6.

Questo studio si muove dunque nell'alveo della cosiddetta "Ritual Grammar" e attraverso l'indagine sul rituale come stringa tende a dimostrare che il rituale non è solo uno schema rigido e ripetitivo, ma è sottoposto a variabilità e all'origine di cambiamenti culturali, sociali, religiosi etc.³⁷

La realizzazione di un rito sarebbe un'operazione creativa e non la rigida applicazione di modelli prestabiliti.³⁸ La scienza del rituale è dunque un sapere complesso che esprime un'attitudine cognitiva, psicologica e culturale, la *mens sacrificialis*, fondata su un presupposto ontologico ben riconosciuto e cioè che il rito sia l'operazione per eccellenza perché l'unica azione modellata su atti intrinsecamente veri e autentici. Il rito è l'unica azione davvero reale, compiuta all'origine del mondo, e la sua ripetizione consente l'accesso a quella dimensione originaria e vera dei primordi. Questo avviene non tanto come mera replica di atti, il che farebbe del rito una sorta d'imitazione sterile e clownesca, quanto piuttosto come attualizzazione e declinazione di principi stabili. La dimensione vera e autentica del rito sta dunque nella sua realizzazione come stringa, manifestazione tangibile dell'evento che è espressione della scienza del rituale.

Questo sapere è una tecnica e non una teoria: l'operatore del sacro riconosce la stringa e sa operare applicandola *naturaliter et culturaliter*.

In questo modo è possibile rendere ragione delle varianti ritualistiche: esse non sono altro che la registrazione di come in un certo contesto quella scienza sacrificale è stata utilizzata per determinare l'evento rituale. La stringa registra l'applicazione di questa scienza del rituale rivelando l'uso di un sapere speciale che possiamo chiamare "Ritual Grammar". Allo stesso tempo rivela come le regole vengono utilizzate e fissa un particolare esempio di uso delle regole stesse.

Ogni rito dunque può mutare e il medesimo rituale si realizza con varianti: queste possono essere di tre tipi:

1. Varianti sostanziali riguardanti il nucleo (*core*) del rito;
2. Varianti contestuali dipendenti dal contesto in cui si celebra;
3. Varianti contingenti dipendenti dal fatto che ogni azione è diversa dall'altra.

Da un punto di vista scientifico bisogna osservare che se il rito sta in quella sfera di mezzo tra uomo e dio, deve in qualche modo dialogare, come Giano bifronte, con i due mondi. Roy Rappaport ha identificato queste due funzioni del rituale come aspetto canonico e aspetto referenziale.³⁹ Da una parte il rito è fenomeno sacro che appartiene all'universo del trascendente e su tale universo si modella e si configura, dall'altra parte il rituale ha una sua componente sociale che dipende dal contesto culturale, sociale, psicologico nel quale si origina e prende forma.

Compito dell'operatore del sacro è quello di elaborare la stringa utilizzando la sua facoltà creativa (*mens sacrificialis*): al sacerdote tocca cioè mettere insieme i pezzi della catena in modo tale da elaborare un prodotto che sarà ogni volta nuovo, ma che conserverà alcune caratteristiche stabili.

Questi aspetti si tramandano perché dipendono dalla natura stessa del rito, dalla sua funzione, dal suo scopo.⁴⁰

All'operatore del sacro, che appartiene alla dimensione umana ma anche, in virtù della sua natura sacra, a quella divina ed eterna, spetta il compito di gestire il rituale componendo i dati e gli oggetti a disposizione, tramandando e conservando alcuni tratti e all'occasione modificando quelli passibili di variazione.

Per osservare il fenomeno nel concreto basta rifarsi all'esempio dell'*agniṣṭoma*. La nostra ipotesi è che esistessero svariate forme di celebrare il sacrificio somico e che questo consistesse di un'offerta di *soma* nel fuoco. Nei diversi contesti questo rito veniva celebrato in modi differenti, con modalità di recitazione, canti e atti in dosi variabili. La tradizione ritualistica indiana ha fatto di queste diverse forme degli ectipi: non ha potuto eliminarli, visto che aveva a che fare con uno dei riti più caratteristici del *Veda* stesso, ma ha in qualche attutito il valore di una variante, facendo di essi forme diverse di rito modello.

³⁷ Buss-Michaels (2010), p. 100.

³⁸ Wilke (2010), p. 257.

³⁹ Rappaport (1999), p. 54.

⁴⁰ Patton (2005), pp. 73-74. Cf. Clooney (1990) e Clooney (1986), p. 205.

In linea teorica possono essere accadute entrambe le cose: o diversi sacrifici somici sono stati spiegati come ectipi di un archetipo, oppure rituali differenti tra loro sono stati raccolti e accomunati sotto l'ombrello del rito somico. Questa distinzione può apparire, al momento, superflua.

In entrambi i casi però appare evidente il tentativo della cultura ritualistica dell'India antica, quella brahmanica, di fornire una cornice di coerenza concettuale e di allestire un'identità religiosa univoca di fronte a una molteplicità di esperienze.

La cultura ritualistica e religiosa dell'India antica opera però costantemente per una *reductio ad unum*: è il tentativo di ricondurre a univocità la molteplicità delle esperienze ritualistiche fornendo una chiave di lettura dei fenomeni religiosi e ritualistici che, sovrapponendosi alle diverse esperienze, stempera la portata delle differenze.

La letteratura dei *kalpasūtra* è indubbiamente il risultato di una scienza, nel caso specifico quella del rituale.⁴¹ Per comprendere il contenuto di queste espressioni è necessario possedere una serie di conoscenze. Leggere gli *śrautasūtra* e i *grhyasūtra* vuol dire mettersi dal punto di vista di chi si accinge a una pratica religiosa, quella del sacrificio, all'interno di un sistema rituale fatto di azioni, canti, interpretazioni, immagini.

Per provare le ipotesi di partenza fin qui esposte si passerà in esame un singolo rituale, indagato attraverso le diverse testimonianze a disposizione, per considerare se sia possibile categorizzare le differenze tra una stringa e l'altra come varianti ritualistiche.

Il termine "variante" viene in questa sede usato come in filologia, cioè una discrepanza tra i testi laddove uno stesso passaggio presenta differenze tutte in qualche modo accettabili dal punto di vista logico, ma che pongono il problema di che cosa ci fosse nell'originale.⁴²

La nostra ipotesi è che la trasmissione del rituale possa essere andata incontro allo stesso processo, ma, a differenza della filologia di impostazione lachmaniana che ritiene la variante uno scostamento da un esemplare identificato come originale, pensiamo che la variante non possa essere liquidata come un semplice errore.⁴³ In ambito ritualistico una variante dice molto sulla natura medesima del rituale: queste varianti sono a nostro avviso il naturale manifestarsi di un approccio al rito secondo una modalità grammaticale. Alcune regole, implicite o esplicite, permettono di ricomporre la stringa in possesso dell'operatore del sacro che può, all'occorrenza, modificarla, integrarla, ridurla per venire incontro a esigenze contestuali: una variante ritualistica è dunque la registrazione di quella creatività insita nell'azione rituale.

Questo tipo di accostamento all'oggetto "rituale" consentirà d'altra parte di osservare quanto questo fenomeno funziona davvero come una stringa formale e di considerarne l'eventuale funzionamento all'interno di un universo religioso e culturale.

2. L'oggetto di indagine

Rivolgendo la nostra attenzione al prolifico e variegato universo della ritualistica *hindū* abbiamo deciso di analizzare il solenne sacrificio del cavallo dell'India vedica, l'*aśvamedha*, la cui popolarità e vitalità letterarie consentono di avere a disposizione abbondanti e varie tipologie di fonti, sia testuali che archeologiche.⁴⁴

2.1 L'esame delle fonti

Il sacrificio del cavallo (*aśvamedha*) è stato spesso oggetto di attenzione presso gli accademici occidentali:⁴⁵ nonostante questo, gli studi specifici a riguardo non sono poi moltissimi e nessuno di essi affronta lo studio del rito secondo le più recenti prospettive di ricerca. Il rituale dell'*aśvamedha* è citato in diverse fonti letterarie in sanscrito. Le prime notizie del sacrificio equino in India sono quelle contenute in due inni del *Ṛgveda*, il 162 e il 163 del primo *maṇḍala*. Il secondo dei due inni è dedicato

⁴¹ I *sūtra* sono il prodotto di una scienza del rituale: Torella (2011), pp. 173-180. Sulle dinamiche epistemologiche in ambito *hindū* vedasi Pollock (1985).

⁴² Diverso in alcuni aspetti e uguale o simile in altri: Cerquiglini (1999), p. 49.

⁴³ Timpanaro (2005).

⁴⁴ Chierichetti (2011)^b.

⁴⁵ Bhawe (1939); Capozza (1963); Chierichetti (2011)^a; Chierichetti (2011)^b; Coomaraswamy (1936); D'Onofrio (1954); Dumont (1927); Dumont (1950); Fuchs (1996); Koskikallio (1995); La Terza (1922); Puhvel (1955); Stutley (1969); Swennen (2007).

al cavallo, mentre il primo presenta gli aspetti essenziali del sacrificio equino. La natura dei due testi è certo estranea all'intento descrittivo o prescrittivo: ci si limita a lodare il cavallo in quanto vittima. Nell'inno 163 si collega l'origine dell'animale all'acqua e al mare:⁴⁶ il cavallo è un *āditya*, un *vasu*, cavalcato da Indra, le cui briglie sono tenute dai *gandharva*, e la cui forma è modellata dal sole. Nel primo dei due inni invece il cavallo è offerta gradita agli dei: l'animale è la cavalcatura di *Tvaṣṭr*, discendente degli dei, le cui carni sono arrostiti e cotte in speciali pentole.⁴⁷

Le informazioni offerte non sono molte, ma è chiaro come il sacrificio del cavallo fosse già noto e praticato: è la forma più antica del sacrificio equino per cui l'animale viene immolato in quanto creatura straordinaria e le sue carni sono sottoposte a un processo di cottura tipico dei sacrifici cruenti.⁴⁸ Si può dedurre che si trattasse di un sacrificio piuttosto semplice, la cui struttura è lineare e si sostanzia nell'immolazione della vittima animale e nella cottura delle sue carni.⁴⁹

A questa prima attestazione dell'*aśvamedha* fanno seguito le corpose descrizioni offerte dai *brāhmaṇa*: viene presentata una pratica lunga e complessa, strutturata attorno al sacrificio equino, ma comprendente diversi momenti. Un sacrificio che soprattutto nelle versioni dello *Śatapathabrāhmaṇa* e del *Taittirīyabrāhmaṇa* o delle miscellanee *Vājasaneyisaṃhitā* e *Taittirīyasaṃhitā* offre una serie infinita di rituali, tutti connessi alla pratica del sacrificio cruento.⁵⁰ L'*aśvamedha* diventa il sacrificio per eccellenza, il complesso rituale dagli effetti più straordinari, dalle favolose *dakṣiṇā*, dall'ampiezza temporale incredibile.⁵¹ Il cavallo si identifica sostanzialmente con *Prajāpati*, il signore delle creature che assume la connotazione di dio del sacrificio e dio-sacrificio.⁵²

Non c'è traccia dell'*aśvamedha* negli *āraṇyaka*, mentre compare significativamente già nella più antica tra le *upaniṣad*, la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, il cui *incipit* è tutto costruito sulla interpretazione cosmogonica del cavallo sacrificale.⁵³

All'*aśvamedha* danno particolare attenzione i testi della letteratura *kalpa*.⁵⁴ Anche i testi della letteratura epica, gli *itihāsa*, riportano esempi del sacrificio equino.⁵⁵ Innanzitutto il *Rāmāyaṇa*, che si apre e si chiude con un *aśvamedha*: quello di *Daśaratha* all'inizio del poema, grazie al quale il sovrano può ottenere prole, e quello di *Rāma*, alla fine della vicenda, allorché l'*avatāra* deve purificare il mondo dopo la guerra, l'uccisione di *Rāvaṇa* e l'ordalia cui *Sītā* viene sottoposta.⁵⁶ Nel *Mahābhārata* un intero libro prende il nome dal sacrificio equino: è l'*Āśvamedhikaparvan*, in cui l'anno di vagabondaggio del cavallo diventa vero e proprio strumento narrativo che consente una lunga esposizione di peripezie. È *Yudhiṣṭhira* a celebrare l'*aśvamedha* per affermare la propria regalità e *Arjuna* è a capo dei quattrocento guerrieri che debbono scortare la vittima sacrificale.⁵⁷ Il mondo è stato sconvolto dalla guerra fratricida e *Yudhiṣṭhira* desidera celebrare il sacrificio del cavallo perché in questo modo è possibile purificare tutta la terra.⁵⁸ L'*aśvamedha* nel *Mahābhārata* è presentato con dovizia di particolari e si fa cenno alla *dīkṣā*, ai dialoghi enigmatici tra sacerdoti e al bagno finale di purificazione. Nell'economia narrativa del poema svolge però un ruolo fondamentale l'anno di vagabondaggio dell'animale. È possibile che quest'uso "narrativo" dell'*aśvamedha* sia anticipato dalla vicenda di *Sagara* raccontata nel *Rāmāyaṇa*.⁵⁹

⁴⁶ ṚV 1.163.1 e 2-3.

⁴⁷ ṚV 1.162.15b; 19a; 1b; 13a.

⁴⁸ Detienne (1998), p. 98.

⁴⁹ D'Onofrio (1954), p. 139 e La Terza (1922), p. 138.

⁵⁰ ŚB 13; VS 22-25; TB 3.8-9. Per il sacrificio equino nel *Taittirīyabrāhmaṇa* vedasi Dumont (1948); Dumont (1950); Teshima (2008).

⁵¹ Dumont (1927), p. I.

⁵² Heesterman (1993)^b, p. 58.

⁵³ BṛhadUp 1.1-2.

⁵⁴ ĀPŚ (20.1-23); BŚ (15.1-38); VādhS (69-99); HŚ (14); LŚ (9.9-11); ĀŚ (10.6.6-10); ŚŚ (16.1; 16.18.10); VaitS (36.14-37.8); MŚ (9.2); VŚ (3; 4.1-5); KŚ (20); DŚ (27).

⁵⁵ Koskikallio (1992), p. 114.

⁵⁶ RĀM 6.120. See Chierichetti (2011)^b, pp. 30-42.

⁵⁷ MB 14.73.1-12.

⁵⁸ MB 14.3.3-21.

⁵⁹ RĀM 1.38.24 sgg. Per l'*aśvamedha* nel *Rāmāyaṇa* vedasi Chierichetti (2011)^b, pp. 24-29.

In ogni caso, l'uso narrativo del sacrificio del cavallo trova ampio spazio nei *purāṇa*, il cui gusto per la narrazione si esalta grazie alle possibilità offerte in particolare dall'anno di vagabondaggio dell'animale durante il quale si possono raccontare avventure, battaglie, storie di asceti e luoghi santi, figure misteriose e scenari fantastici.⁶⁰ Una serie di sacrifici del cavallo sono citati o presentati per esempio nel *Bhāgavatapurāṇa*: tre sono celebrati da Yudhiṣṭhira, un centinaio da Bali, alcuni alla presenza di Vasiṣṭha e Gautama, altri tre vengono eseguiti da Parīkṣit e uno dal popolo degli Aṅga allorché gli dei non rispondono alle invocazioni, cento sacrifici sono compiuti da Pṛthu, e uno da Indra.⁶¹ In diversi *purāṇa* sono inserite vicende collegate o dipendenti dalla celebrazione di un *aśvamedha*: nel *Brahmapurāṇa*, nel *Vāyupurāṇa*, nel *Viṣṇūpurāṇa* e nel *Matsyapurāṇa*.⁶²

Citazioni dell'*aśvamedha* sono presenti anche nel *Gaṅgāmāhātmya*, e nel *Mānavadharmasāstra* in cui il sacrificio equino diventa strumento di purificazione per eccellenza.⁶³

Anche in epoche così lontane dal mondo vedico dunque l'*aśvamedha* ha conservato vitalità.⁶⁴

2.2 La pratica del sacrificio equino

L'*aśvamedha* è un rituale antichissimo, testimoniato già dalle fonti vediche, ma presente di certo in un'area molto ampia.

Sono numerosi i casi in cui il cavallo viene sacrificato al padrone defunto.⁶⁵ Achille getta sulla pira di Patroclo quattro giumente, affinché guidino l'anima del morto nell'Ade.⁶⁶ Presso i Beltir il cavallo del morto veniva immolato affinché guidasse l'anima dell'uomo nell'aldilà.⁶⁷ Senofonte riferisce che i Persiani e gli Armeni sacrificavano cavalli in onore del sole.⁶⁸ Per questi motivi sono stati ritrovati molti scheletri equini nelle tombe di parecchie civiltà.⁶⁹

Il primo esempio di sacrificio del cavallo è dunque un sacrificio equino di tipo funebre, in cui l'animale ha una funzione di psicopompo.

L'animale viene spesso sacrificato in onore di divinità acquatiche e una delle forme più tipiche di immolazione avviene per annegamento.⁷⁰ I pescatori del fiume Oka, un affluente del Volga, rubavano un cavallo per annegararlo in onore del Padre delle Acque il quindici di aprile, data in cui si scioglievano i ghiacci.⁷¹ Gli stessi Greci praticavano il sacrificio del cavallo per immersione in acqua.⁷² L'abitudine di gettare in acqua i cavalli era del resto in uso presso i popoli scandinavi e anche presso gli antichi abitanti del Ponto che eseguivano la pratica sacrificale in un modo peculiare, con una folle corsa di carri che terminava rovinando in un dirupo.⁷³ Una poco conosciuta ma importante testimonianza sulle modalità di sacrificare i cavalli in India è registrata nella *Vita di Apollonio di Tiana* scritta da Filostrato (II.19.15).⁷⁴ Sembra che anche gli antichi Germani usassero praticare un sacrificio del cavallo che veniva considerato il più prezioso tra le immolazioni.⁷⁵ Celebre è poi il sacrificio del cavallo a Roma, l'*October Equus*: il quindici di ottobre, con molta probabilità all'indomani del raccolto, veniva sacrificato in onore di Marte

⁶⁰ PP, *Pātālakhaṇḍa* 1-67.

⁶¹ BHP 1.8.6; 1.10.2; 8.15.34; 9.4.22; 1.12.34; 1.16.3; 4.13.25; 4.13.18-20; 4.16.24; 4.19.1.

⁶² BP 2.30.10; 2.31.67; 2.34.24; 3.5.7; 3.7.268; 3.11.13-16; 3.64.17; 3.68.26; 3.70.24 e 27; 3.71.119; 3.72.28; 4.12.31. VP 20.16; 32.52; 30.291; 50.221; 57.52; 60.23; 67.50; 67.53-8; 71.66; 75.60 e 75; 99.456; 104.84; 105.10.32; 111.17.51; 112.31-2. ViP 4.1.56; 6.8.28 e 34. MP 12.10; 22.6; 28.6; 53.15; 58.54; 106.29; 143.6-26; 144.43; 183.71 e 80.

⁶³ *Gaṅgāmāhātmya* 2.17; 4.58; 5.33; 6.28,33,38; 7.31; *Mānavadharmasāstra* 5.53.

⁶⁴ Chierichetti (2011)^a, pp. 127-128.

⁶⁵ Delebecque (1951), p. 241.

⁶⁶ Capozza (1963), p. 273. Ghurye (1979), p. 25.

⁶⁷ Stuart Olson (1994), p. 371.

⁶⁸ Howey (2002), p. 115.

⁶⁹ Fuchs (1996), p. 179.

⁷⁰ Capozza (1963), p. 279.

⁷¹ Fuchs (1988), p. 124; Oinas (1997), p. 205.

⁷² *Iliade* XXI, v. 130 sgg.

⁷³ Howey (2002), p. 141.

⁷⁴ Vedasi Goossens (1930), p. 281.

⁷⁵ Fuchs (1996), pp. 195-196; Ninck (1935), p. 94.

un cavallo. Marte difendeva la comunità sia dalle calamità naturali, sia dai nemici. Questo sacrificio è la chiusura del ciclo iniziato sei mesi prima con le feste delle Equinie.⁷⁶ Il cavallo veniva addobbato con spighe e semi e la coda dell'*October Equus* veniva poi portata al palazzo del re, ancora gocciolante di sangue, affinché fosse bruciata nel focolare della reggia.⁷⁷

Anche i Persiani sacrificavano cavalli, specie di colore bianco: celebre l'episodio riportato da Erodoto (*Storie* VII.113) in cui si racconta che Serse offrì un sacrificio di cavalli bianchi al fiume Strimone.⁷⁸ Tra le popolazioni nomadi dell'Asia settentrionale si celebrava un solenne sacrificio che aveva per destinatario il "Signore degli animali": presso i Tungu viene sacrificato proprio uno stallone e la vittima è immolata per soffocamento. Il sacrificio equino è diffuso anche presso le tribù altaiche: si tratta di un sacrificio celebrato all'inizio della primavera.⁷⁹

Nei riti d'insediamento al trono di re d'Irlanda si svolgeva una cerimonia solenne per cui il futuro re doveva unirsi a una giumenta bianca che poi veniva sacrificata e la sua carne bollita: il re non prendeva parte al banchetto, ma doveva in seguito bagnarsi nel pentolone contenente il brodo dell'animale. Il rito irlandese, attestato fino al XII sec., costituisce un interessante parallelo del *coitus* presente nell'*āsvamedha* tra il cavallo e la regina (*mahiṣī*).⁸⁰

La vitalità di queste dinamiche sacrificali arriva fino ad oggi. Una significativa e pressoché contemporanea testimonianza del sacrificio del cavallo si trova in *A Journey in Southern Siberia* di Jeremiah Curtin, pubblicato nel 1909. Nel 1970 un artista danese, per protestare contro la guerra del Vietnam, mise in scena un autentico sacrificio del cavallo, realizzando la *performance* in costumi vichinghi e producendo un vero e proprio effetto *shock* nei *media* dell'epoca.⁸¹ Nel 1974 è stata allestita una curiosa riproposizione del sacrificio dell'*āsvamedha* a Baroda.⁸² In alcune zone dell'Asia centrale inoltre è ancora diffusa l'abitudine di sacrificare un cavallo in certe occasioni.⁸³

3. Premessa metodologica all'indagine

In questa indagine si è scelto di privilegiare le fonti degli *śrautasūtra* nella convinzione che lì vi sia il rituale nel suo aspetto realizzativo e pratico, al contrario dei *brāhmaṇa* in cui prevale la dimensione esegetica e speculative, come ben espresso da Naoshiro Tsuji: "The former endeavoured to interpret the meaning of mantras and to explain the origin and mysterious significance of ritual proceedings, and in doing so they happened to give, often rather briefly or vaguely, prescriptions as to this or that action of a rite which they presupposed to be well known to the initiated. The *Sūtrakāras* (composers of the *Śrauta Sūtras*, F.S.), on the contrary, aimed at a systematic description of each Vedic ritual in its natural sequence".⁸⁴

Nell'esaminare le fonti sull'*āsvamedha*, in particolare guardando alle informazioni contenute negli *śrautasūtra*, ci si è dunque trovati a che fare con delle autentiche varianti: gli stessi passaggi del rito vengono cioè presentati dai diversi testi in modo diverso ed emergono quindi discrepanze.

Proprio in considerazione della finalità pratica degli *śrautasūtra* è apparso naturale domandarsi il perché di queste variazioni e differenze. Semplici errori?

Spesso negli *śrautasūtra* il *sūtrakāra* propone un'opinione diversa da quella riportata come propria.⁸⁵ Cosa sono queste "opinioni" se non la registrazione di diverse modalità di praticare il sacrificio? In che modo si poneva l'operatore del sacro davanti a un bivio operativo? Un'analisi sistematica della varianti

⁷⁶ Erano celebrate dal 27 febbraio al 14 marzo e segnavano l'inizio del periodo bellico.

⁷⁷ Hubbell (1928), pp. 186-187. Cf. Bayet (1941); Bennett Pascal (1981).

⁷⁸ E fecero colare il sangue delle vittime nel fiume: Minunno (2004), p. 104. Cf. Howey (2002), p. 187.

⁷⁹ Fuchs (1996), pp. 40-41.

⁸⁰ La prima delle regine deve trascorrere una notte (o più esplicitamente accoppiarsi) con il cavallo morto: Burkert (1983), pp. 58-71 e Capozza (1963), p. 287.

⁸¹ Troels Andersen, "Bjorn Norgaard", *Dansk Nutidskunst* 5, 1990.

⁸² Ghurye (1979), p. 63.

⁸³ Vedasi <http://www.routard.com/> (Texte: Sylvie Lasserre, 19 /01/2005).

⁸⁴ Tsuji (1952), p. 187. Staal afferma che la letteratura dei *kalpasūtra* ha a che fare con la sintassi del rito, mentre i *brāhmaṇa* con la semantica rituale: Staal (1990), p. 20.

⁸⁵ Per esempio *ĀŚS* 1.3.12 o *KŚS* 20.1.3.

in un unico rituale permetterà di circoscrivere il materiale e di raccogliere dati e ipotesi utili a una più consapevole strutturazione del problema.

Nelle pagine seguenti esamineremo queste varianti relativamente all'*aśvamedha* una per una, cercando di mettere a confronto soprattutto le fonti degli *śrautasūtra* tra loro e poi con altre fonti a disposizione: per ragioni di opportunità ci siamo limitati alle fonti letterarie mentre per le fonti epigrafiche, peraltro poco produttive al momento ai fini della nostra indagine, rimandiamo a un nostro precedente studio.⁸⁶

4. Le varianti rituali

4.1 Il tempo del sacrificio

La prima questione riguarda la tempistica del sacrificio, quando inizia e quanto dura il rituale.⁸⁷

Nel *Mahābhārata* (72.1.26) Vyāsa indica a Yudhiṣṭhira che la sua iniziazione (*dīkṣā*) avrà inizio nel giorno di luna piena del mese *caitra*: in seguito (85.1-42), il giorno di luna piena del mese di *māgha* (gennaio-febbraio), Yudhiṣṭhira invita i brahmani a trovare un'area atta al sacrificio. Secondo Rām 1.12.1.2 l'*aśvamedha* inizia a primavera (*vasanta*), cioè in uno dei due mesi di *caitra* e di *vaiśākha*. ŚB 13.4.1.3 vuole che il rito cominci a primavera (“*tadvai vasanta evābhyārabheta*” e cioè “si cominci questo [il rito] a primavera”), ma registra in 13.4.1.2 anche la variante di chi vuole che inizi in estate (“*grīṣme'bhyārabhetetyu haika āhur*” e cioè “alcuni dicono si inizi in estate”), vale a dire in uno dei mesi di *jyeṣṭha* e di *āṣāḍha* o di *śuci* e di *śukra*, che corrisponderebbero al periodo tra maggio e luglio. Il *Lātyāyanaśrautasūtra* (9.9.6-7) riporta allo stesso modo entrambe le varianti attribuendo la prima a Śāṅḍilya e la seconda a Dhānañjaya (“*grīṣma upakrameteti dhānañjayaḥ vasanta iti śāṅḍilyaḥ*” e cioè “Dhānañjaya dice ‘si inizi in estate’, Śāṅḍilya ‘in primavera’”). *Kātyāyanaśrautasūtra* (20.1.2) afferma che il rito va iniziato a primavera, esattamente nel mese di *phālguna* che corrisponde al periodo tra febbraio e marzo (“*aṣṭamyāṃ navamyāṃ vā phālgunīśuklasya*” e cioè “nell’ottavo o nel nono giorno della quindicina chiara di *phālguna*”): l’indicazione di Kātyāyana ci introduce al momento esatto in cui il sacrificio va iniziato e cioè l’ottavo o il nono giorno della quindicina chiara del mese di *phālguna*. Sempre *Kātyāyanaśrautasūtra* (20.1.3) registra però la possibilità che il rito cominci in estate (“*grīṣma eke*” e cioè “alcuni [dicono] in estate”). LŚ 9.9.8 afferma invece che è nel mese di *caitra* oppure di *vaiśākha* che va fatto iniziare il rito con l’offerta di riso bollito (*brahmaudana*) ai sacerdoti che officeranno la cerimonia, esattamente nel settimo oppure nell’ottavo giorno di uno di questi due mesi (“*caitravaiśākhayoranyatarasya saptabhyāmaṣṭabhyāṃ vā*” e cioè “o nel settimo o nell’ottavo giorno del mese di *caitra* o di *vaiśākha*”). Il *Vādhūlasūtra* (69) fa iniziare il rito la vigilia della luna piena del mese di *phālguna*. ĀpŚ 20.1.2 indica invece come inizio dell'*aśvamedha* il periodo contraddistinto dall’asterismo *citrā* perché dopo aver assegnato un nome propizio al luogo del rito, verranno eseguite le oblazioni *saṃgrahaṇī* nel giorno di luna piena del mese di *caitra* (ĀpŚ 20.1.34-).

Gli altri testi non esprimono opinioni in proposito, come se volessero lasciare vuota una casella che può quindi venir riempita secondo le necessità.

Vi è dunque una certa discrepanza nei testi tra chi vuole che il rito inizi a primavera e chi invece vuole che inizi in estate. Il *Lātyāyanaśrautasūtra* attribuisce questa differenza a due personaggi: uno è un non meglio specificato Dhānañjaya, che è forse grafia per Dhanamjaya, nome utilizzato nella letteratura in sanscrito per indicare vari personaggi, un re, un mercante e di un sacerdote.⁸⁸ Il secondo, Śāṅḍilya, è il nome che viene attribuito a svariati autori, nonché a un importante clan brahmanico di Kanouj.⁸⁹

Infine è significativo come lo *Śatapathabrāhmaṇa* spieghi questa variante: “*tadāhuḥ kasminnṛtāvabhyārambha iti grīṣme'bhyārabhetetyu haika āhurgrīṣmo vai kṣatriyasyartuḥ kṣatriyayajña u vā eṣa yadaśvamedha iti. tadvai vasanta evābhyārabheta vasanto vai brahmaṇasyarturya u vai kaśca yajate brāhmaṇībhūyevaiva yajate tasmādvasanta evābhyārabheta*”. Vale a dire: “Riguardo a ciò alcuni chiedono ‘In che stagione vi è l’inizio?’ – Alcuni rispondono ‘Che si cominci in estate, l’estate, infatti, è la stagione

⁸⁶ Chierichetti (2011)^a.

⁸⁷ Michaels (2010), p. 14.

⁸⁸ MW, p. 508

⁸⁹ MW, p. 1063.

degli *kṣatriya*, e questo *aśvamedha* è davvero un sacrificio degli *kṣatriya*. Si inizi a primavera! Certamente la primavera è la stagione dei brahmani: infatti, chiunque sacrifici, sacrifica dopo essere diventato brahmano e per questo si inizi a sacrificare in primavera”.⁹⁰

È possibile osservare dettagliatamente come opera questo *brāhmaṇa*. Evidentemente esisteva all'epoca una pluralità di opinioni e quindi di realizzazioni del rituale. Stando alla tradizione (e alla eventuale pratica)⁹¹ alcuni lo iniziavano in primavera, altri in estate. Questa variante ci viene comunicata dagli stessi testi. Lo *Śatapathabrāhmaṇa* affronta questa variante offrendone una ragione “logica” che appare in tutto e per tutto come un “sillogismo” dalla straordinaria forza inclusiva: tutti coloro che sacrificano sono brahmani; la primavera è la stagione dei brahmani; l'*aśvamedha* si deve celebrare a primavera perché anche uno *kṣatriya*, allorché sacrifica, diventa un brahmano.

Il rituale del cavallo, però, è apparso a molti come un sacrificio dal palese valore regale e guerresco più caratteristico degli *kṣatriya*.⁹²

Per lo *Śatapathabrāhmaṇa* l'*aśvamedha* va iniziato a primavera, e motiva la variante prescelta con un ragionamento. Secondo il *brāhmaṇa* poi la scelta della stagione è riconducibile alla casta perché gli *kṣatriya* ritengono di far iniziare il rito in estate, mentre i brahmani in primavera. Il *Lāṭyāśrautasūtra* aveva invece attribuito questa divergenza d'opinione a due personaggi: nessuno dei due nomi identifica però un appartenente alla casta degli *kṣatriya* e anzi entrambi possono attribuirsi a personaggi di clan brahmanici. Il *brāhmaṇa* spiega la divergenza con un criterio castale, quindi applica un ragionamento per eliminare dal panorama una variante ritualistica. Lo *śrautasūtra* invece attribuisce la variante a un'opinione, a due personaggi, a due scuole, testimoniando *ipso facto* che l'*aśvamedha* veniva celebrato in periodi diversi. Questo elemento può dunque essere annoverato tra le varianti contestuali perché, stando alle fonti, vi sono a riguardo due possibilità: alcuni *śrautasūtra* e altri testi non riportano informazioni a riguardo, lasciando intendere una certa flessibilità a riguardo. Ancora più incerto è il giorno esatto in cui far iniziare il rito: questo può essere attribuito ancora una volta a una pluralità di casistiche. Il *sūtrakāra* o il *brāhmaṇakāra* riportavano i dati di cui erano a conoscenza, tramandavano cioè la stringa rituale così come la conoscevano, registrando eventuali divergenze. Il *sūtrakāra* sembrerebbe riportare una variante così com'è, mentre il *brāhmaṇakāra* cerca di spiegarla e di fatto ne stempera il valore. Ha scritto Carlo D'Onofrio: “Ma quale di queste date è la più attendibile? E quale quella originaria? Si può rispondere come già si è fatto per le varie durate del sacrificio, cioè che ognuna di esse poté essere quella in cui, ad una determinata epoca della sua storia, l'*Aśvamedha* fu celebrato”.⁹³

4.2 La durata del sacrificio

La seconda importante questione relativa al tempo riguarda la durata del sacrificio. La tradizione ritualistica indiana distingue tra sacrifici *ekāha*, *ahīna* e *sattra*. Un sacrificio rientra in una di queste categorie a seconda del numero di giorni previsti per la spremitura del *soma*: *ekāha* se un solo giorno di spremitura, *ahīna* da due a dodici giorni, *sattra* se più di dodici.⁹⁴

Vediamo dunque dove si colloca l'*aśvamedha* secondo i testi.

Gli *śrautasūtra* si strutturano in maniera ordinata: ogni testo presenta i diversi riti inserendoli in sezioni, ognuna delle quali contiene tutti i riti con certe caratteristiche. Una di queste riguarda il numero di giornate di spremitura del *soma*.

Lo *Śatapathabrāhmaṇa* (13.4.4.1) dice chiaramente che l'*aśvamedha* è un sacrificio di tre giorni (*trirātra*): “*sa etamaśvamedhaṃ trirātraṃ yajñakratumapaśyattamāharattenāyajata*” e cioè “egli riconosce quella cerimonia come l'*aśvamedha trirātra*, lo offre e sacrifica con questo”. Quindi l'*aśvamedha* rientrerebbe a pieno titolo nel novero degli *ahīna*, i sacrifici che prevedono tra due e dodici giorni di spremitura del *soma*.⁹⁵

⁹⁰ ŚB 13.4.1.2-3.

⁹¹ Abbiamo scritto “eventuale” perché la effettiva realizzazione dell'*aśvamedha* è ancora questione di dibattito.

⁹² KŚ. 20.1.1; LŚS 9.9.1; ĀpŚ 20.1; BŚ 15.1. Vedasi Dumont (1927), p. 7.

⁹³ D'Onofrio (1954), p. 141.

⁹⁴ Haldar (2008), p. 180.

⁹⁵ Staal (1990), p. 46; Ranade (2006), p. 201;

La maggior parte degli *śrautasūtra* non offre un'indicazione così precisa, ma può essere interessante osservare la sezione in cui collocano il rito. L'*Āśvalāyanaśrautasūtra* e il *Lātyāyanaśrautasūtra* pongono l'*aśvamedha* nella sezione dedicata agli *ahīna*, mentre il *Kātyāyanaśrautasūtra* lo inserisce in una parte a sé. Lo *Śāṅkhāyanaśrautasūtra* lo mette tra gli *ekāha* e gli *ahīna* insieme a *puruṣamedha* e *rājasūya*, il *Baudhāyanaśrautasūtra* invece in una sezione apposita.

La questione è solo apparentemente risolta. L'*aśvamedha* prevede alcune oblazioni preparatorie che si ripetono per un anno: “*saṃvatsaramāhutīrjuhota*” e cioè “offre oblazioni per un anno” (ŚB 13.6.1). Dopo un anno inizia la cerimonia della *dīkṣā*: “*saṃvatsare paryavete dīkṣā*” e cioè “trascorso un anno [vi è] la *dīkṣā*”. KŚ 20.3.5 specifica che per un anno intero devono proseguire i riti che comprendono il dormire del sacrificante tra le cosce della *vāvātā*, le offerte per Savitr̥, i canti, il *pariplāva* e le oblazioni *dhṛti*: “*vāvātāsamveśanasāvityuttaramandrāgānapāriplavadhṛtiḥ saṃvatsaram*”.⁹⁶

Durante quest'anno il cavallo viene lasciato libero di vagare per ogni dove, ma sempre in direzione est. Questo vagabondaggio è un elemento quasi sempre presente nelle testimonianze letterarie del rito. Durante quest'anno di vagabondaggio viene recitato il *pariplāva* e al ritorno del cavallo si esegue l'iniziazione in dodici giorni, seguita da altri giorni di *upasad*.⁹⁷ In queste giornate avrebbero luogo altri riti importanti come il *pravargya*,⁹⁸ e l'*agnicayana*.⁹⁹

I due *śrautasūtra* del *Ṛgveda* offrono però un'indicazione ben precisa. L'*Āśvalāyanaśrautasūtra* riporta chiaramente in 10.8.1: “*trīṇi sutyāni bhavanti*”, cioè “ci sono tre giornate di estrazione del *soma*”. In questo segue quanto riportato dallo *Śāṅkhāyanaśrautasūtra* (16.1.1-2) che cita un'espressione molto simile a ŚB 13.4.4.1. In questo senso l'*aśvamedha* rientra in tutto e per tutto nella categoria degli *ahīna*. Anche Gārgya Nārāyaṇa, uno dei commentatori dell'*Āśvalāyanaśrautasūtra* esplicita: “*aśvamedhe tvahīnatvāt tṛtīyamābhiplavikaṃ grahītavyaṃ*” e cioè “nell'*aśvamedha*, che è un *ahīna*, va svolto il terzo *ābhiplavika*” [commento ad ĀŚ 10.10.9].

Tuttavia lo stesso Gārgya Nārāyaṇa, commentando il *sūtra* 10.6.7, afferma: “*tataḥ saṃvatsaramaharashtraṣu savaneṣu*” e cioè “allora per tutto l'anno [si procede] con le tre spremiture di *soma*”. Il *sūtra* 10.6.7 dell'*Āśvalāyanaśrautasūtra* offre indicazioni per le oblazioni in onore di Savitr̥: queste oblazioni dovrebbero aver luogo durante l'anno di vagabondaggio che precede l'immolazione dell'equino. Se l'estrazione del *soma* si ripete per tre volte al giorno “*saṃvatasaram*”, cioè per un anno intero, allora il rito con il quale si ha a che fare non può essere più un *ahīna*, ma sarà per forza di cose un *sattra*.

BauŚS 15.38 dice espressamente: “*saṃtiṣṭhate śvamedhastrībhīḥ saṃvatsaraiḥ*” e cioè “l'*aśvamedha* è completato dopo tre anni”.

Se ci volgiamo ai poemi epici notiamo che per il *Rāmāyaṇa* (1.14.40.1) l'*aśvamedha* è un sacrificio di tre giorni: “*tryaho śvamedhaḥ saṃkhyātaḥ kalpasūtreṇa brāhmaṇaiḥ*” e cioè “secondo un *kalpasūtra* e i *brāhmaṇa* l'*aśvamedha* consta di tre giorni”.

Gli inni 1.162 e 1.163 del *Ṛgveda* non solo non offrono indicazioni a proposito delle giornate di estrazione del *soma*, ma neppure si fa cenno al vagabondaggio del cavallo. Il rito sembra consistere semplicemente nell'immolazione dell'animale. Il contrasto più forte è proprio con *Śatapathabrāhmaṇa* per cui i tre giorni del sacrificio vero e proprio sono preceduti da un anno di cerimonie preparatorie e seguiti da vari sacrifici. Inoltre lo *Śatapathabrāhmaṇa* insieme ad alcuni *śrautasūtra* dello *Yajurveda* prescrive sacrifici per l'anno seguente l'immolazione (ŚB 13.5.4.28; KŚ 20.8.30; BauŚ 15.38; ĀpŚ 20.23.10-12).

Dagli inni vedici la durata dell'*aśvamedha* non pare andare oltre la semplice immolazione del cavallo e del capro (ṚV 1.162.3-4).¹⁰⁰

Già Carlo D'Onofrio aveva fatto rilevare l'assoluta eterogeneità tra le fonti. Queste discrepanze dicono innanzitutto due cose: l'inserimento dell'*aśvamedha* nel novero dei sacrifici somici rileva un problema di durata del rituale stesso e dei giorni dedicati all'estrazione e all'offerta del *soma*. Questo ha signifi-

⁹⁶ Secondo ŚB 13.4.1.9 prima del rito, il sacrificante deve digiunare (anche sessualmente). Ogni notte deve stare tra le cosce della favorita (*vāvātā*) senza aver rapporti sessuali (*asamvartamāna*). Savitr̥ è divinità solare; Macdonell (1897), p. 33. Il *pāriplava* è una recitazione ciclica per lodare il sacrificante come re; Karmakar (1953), p. 26 e Minkowski (1989), p. 417. Per le oblazioni *dhṛti* vedasi Dumont (1927), p. 40. Cf. ĀPŚ 20.5.

⁹⁷ Cerimonia che precede la spremitura di *soma*: Gonda (1957), p. 55.

⁹⁸ Una particolare offerta di latte bollente: Staal (1990), p. 47.

⁹⁹ La costruzione dell'altare del fuoco: Staal (1983) e Staal (1989), p. 71 sgg.

¹⁰⁰ D'Onofrio (1954), pp. 140-141.

ficative ricadute sulla durata del rito: nello *Śatapathabrāhmaṇa* il rituale, pur consistendo di tre giornate, finisce per inglobare al suo interno diversi riti, dal *pravargya*, al *viṣṇutrivikrama*, dall'*avabhṛtha* al *tānūnaptra*¹⁰¹ secondo un sistema che potremmo chiamare, arditamente, di “acculturazione sacrificale”. Infatti per il *Baudhāyanaśrautasūtra* l'*aśvamedha* è ormai chiaramente un rito della durata di tre anni.

Anche in questo caso dunque ci troveremmo davanti a una variante che, per esigenze di studi, limitiamo alla durata del rito, ma che potrebbe coinvolgere tutto il complesso sacrificale.

4.3 Le varianti recitative del sacrificio. Il *brahmodya*

Continuando nell'esame dell'*aśvamedha* non è possibile trascurare una delle sue più importanti componenti, il *brahmodya*, un dialogo per enigmi dal carattere sacrale.¹⁰²

Molte fonti collocano questo scambio di domande e risposte all'interno dell'*aśvamedha*. I sacerdoti *hotṛ*, *adhvaryu*, *udgātṛ* e *brahmán* sono gli attori di questa recitazione. Un breve cenno ad alcune battute del *brahmodya* è contenuto in KŚ 20.5.20-23, in LŚ 9.10.8-14 e in ĀPŚ 20.19.6-7. Lo *Śatapathabrāhmaṇa* registra invece due differenti *brahmodya* in 13.2.6.9 sgg. e in 13.5.2.12 sgg. Una citazione del *brahmodya* compare anche in BŚ 15.29.

Le espressioni che costituiscono il *brahmodya* sono conservate in molti testi.¹⁰³ Le diverse battute sono pronunciate da uno dei diversi sacerdoti e si tratta per lo più di espressioni contenute nella *Vājasaneyisaṃhitā*.

La prima questione di nostro interesse è dove debba essere pronunciato il *brahmodya*. Nel giorno dell'immolazione del cavallo i sacerdoti dovrebbero recarsi in una zona esterna alla *mahāvedi*: lì il nitrito del cavallo e la risposta di alcune giumente appositamente posizionate costituiscono l'*udgītha* e l'*upagītha*, particolari canti che accompagnano *bahispavamānastotra*.¹⁰⁴ Le mogli dello *yajamāna* infilano alcune perle alla criniera dell'animale e, dopo alcune offerte particolari di cibo chiamate *annahoma*, si recita il *brahmodya*. La domanda da porsi è quindi dove si reciti questo *brahmodya*: verrebbe da rispondere che il *brahmodya* si recita sull'*āstāva*, in quell'area esterna alla *mahāvedi* dove poi sarà sacrificato il cavallo. Il *sūtra* ĀŚ 10.9.1 recita testualmente “*brahmodyam vadanti*”. Il commentatore Devatrāta chiosa: “*sadaḥ praviśyēti na vaktavyam. maitrāvaruṇamagrataḥ kṛtvottareṇa havirdhānam ityevaṃ sadasi pravadanam coditam agniṣomīye*”; e cioè “Non va recitato mentre si entra nel *sadas*. Viene eseguito davanti al *maitravaruṇa*¹⁰⁵ presso il carro *havirdhāna* a nord,¹⁰⁶ mentre nel *sadas* viene fatto l'annuncio per Agni e Soma”.¹⁰⁷ Dunque Devatrāta afferma che il *brahmodya* non va recitato nel *sadas* ma nei pressi di uno dei due carri *havirdhāna*, quello più a nord.

Secondo ŚŚ 16.4.7 invece il *brahmodya* avviene all'interno del *sadas*: “*sadasī brahma vadyam*” e cioè il dialogo che ha per oggetto il *brahman* ha luogo nel *sadas*”. Secondo ĀPŚ 20.19.6 il *brahmodya* si svolge invece ai piedi del palo sacrificale: “*...abhito'gniṣṭham brahmodyāyaparyupaviśete*”, e cioè “si siedono ai piedi dell'*agniṣṭha* (il palo centrale)¹⁰⁸ da una parte e dall'altra per [eseguire] il *brahmodya*”; il *brahmán* è seduto a sud e lo *hotṛ* a nord dello *yūpa*, il palo al quale si legavano le vittime prima dell'immolazione (“*dakṣiṇo brahmā uttara hotā*”, e cioè “il *brahmán* a sud e lo *hotṛ* a nord”). KŚ 20.5.20 afferma che il *brahmán* inizia a recitare “*kaḥ svid ekāki*” (VS 23.9) rivolto al sacerdote *hotṛ* stando nei pressi del palo sacrificale: “*brahmā pṛcchati hotāraṃ yūpamabhitaḥ kaḥ svid ekāki*” che sarebbe il primo scambio di battute sotto

¹⁰¹ ŚB 3.4.2.1 sgg. e TS 7.2.2.1 sgg.

¹⁰² Black (2007), p. 59 ed Elizarenkova (1995), p. 280.

¹⁰³ 1) VS 23.9a,45a; TS 7.4.18.1a; MS 3.12.19a; 165.17; KSA 4.7a; ŚB 13.2.6.10; 5.2.12; TB 3.9.5.4; ĀŚ 10.9.2a; ŚŚ 16.5.3a; MS 9.2.3; *pratīka: kaḥ svid ekāki* KŚ 20.5.20; 7.10. 2) VS 23.10a,46a; TS 7.4.18.1a; MS 3.12.19a; 166.2; KSA 4.7a; ŚB 13.5.2.12; ĀŚ 10.9.2a; ŚŚ 16.5.4a; MS 9.2.3; *pratīka: suryah* KŚ 20.5.20. 3) VS 23.47c; ĀŚ 10.9.2c; ŚŚ 16.5.1c. 4) VS 23.49a; ŚB 13.5.2.14; ĀŚ 10.9.2a; ŚŚ 16.6.1a; VaitS 37.1a; LŚ 9.10.9a. Per la seconda parte cf. ŚŚ 16.6.1c, il solo testo oltre all'*Āśvalāyanaśrautasūtra* che cita il *mantra* in questa forma (forma alternativa in VS 23.49c; LŚ 9.10.9c,10b). 5) VS 23.50a; ŚB 13.5.2.14; ĀŚ 10.9.2a; ŚŚ 16.6.2a; LŚ 9.10.10a. 6) VS 23.51a; ŚB 13.5.2.15; ĀŚ 10.9.2a; ŚŚ 16.6.3a. 7) VS 23.52a; ŚB 13.5.2.15; ĀŚ 10.9.2a; ŚŚ 16.6.4a; VaitS 37.2a; LŚ 9.10.12a.8) ṚV 1.164.34a. AV 9.10.13a; VS 23.61a; TS 7.4.18.2a; KSA 4.7a; ŚB 13.5.2.21; TB 3.9.5.5; ĀŚ 10.9.2; ŚŚ 16.6.2; VaitS 37.3; LŚ 9.10.13a. 8) ṚV 1.164.35a. AV 9.10.14a; VS 23.62a; ŚB 13.5.2.21; ĀŚ 10.9.3; LŚ 9.10.14a.

¹⁰⁴ Un canto: Gonda (1988), p. 59.

¹⁰⁵ Assistente dello *hotṛ*: Bodewitz (1983), p. 41.

¹⁰⁶ Sparreboom (1985), p. 28.

¹⁰⁷ Staal (1990), p. 46.

¹⁰⁸ Vicino all'altare *vedi*, è fatto di legno *rajjudāla* (*Cordia Mixa Latifolia*).

forma di domanda e risposta. Il sacerdote *brahmán* chiede al sacerdote *hotṛ* nei pressi del palo sacrificale “*kaḥ svid ekāki*”. Il *Lāṭyāyanaśrautasūtra* non offre indicazioni sul luogo, ma sembrerebbe possibile intendere che questo dialogo avvenga dove è stato recitato il *bahiṣpavamānastotra*, nei pressi dell’*āstāva*, fuori dalla *mahāveda*. Lì avviene anche lo scambio di lazzi osceni tra sacerdoti e mogli del sacrificante:¹⁰⁹ secondo LS 9.10.9 è sempre il sacerdote *brahmán* a iniziare il dialogo, ma rivolgendosi non allo *hotṛ* bensì al sacerdote *udgātr*.

Se passiamo poi allo *Śatapathabrāhmaṇa* vi è un elemento che scompagina tutto quanto perché vi si citano ben due *brahmodya* dell’*āsvamedha*, uno e ai piedi del palo sacrificale (ŚB 13.2.6.9: “*hotā ca brahmā ca brahmodyaṃ vadata... yūpamabhito vadato*” e cioè “il sacerdote *hotṛ* e il sacerdote *brahmán* pronunciano il *brahmodya*... pronunciano [il *brahmodya*] con il palo sacrificale tra di loro”), l’altro invece all’interno del *sadas* (ŚB 13.5.2.11: “*sadasi brahmodyam vadanti*” e cioè “nel *sadas* pronunciano il *brahmodya*”). È stata avanzata l’ipotesi che questo secondo atto del *brahmodya* si definisse in realtà in due momenti, il primo all’interno del *sadas*, il secondo invece fuori dal capanno, dove sono collocati i carri per il *soma*,¹¹⁰ ma questo testo è l’unico a registrare un vero e proprio doppio *brahmodya*. Inoltre sembra che Devatrāta, commentando il *sūtra* di Āśvalāyana che non dà indicazioni sul luogo, si preoccupi proprio di escludere una ben precisa variante, una possibilità che è registrata dallo stesso *Śatapathabrāhmaṇa* allorché a commento di ĀŚS 10.9.1 afferma: “*sadaḥ praviśyeti na vaktavyam*”, e cioè “non si recita [il *brahmodya*] dopo essere entrati nel *sadas*”. Dunque dove si celebra il *brahmodya*? Dentro il *sadas* o intorno al palo sacrificale? Lo *Śatapathabrāhmaṇa*, che è un testo con finalità esegetiche, un’enciclopedia del sacrificio, raddoppia il *brahmodya*, come per rendere conto di un’eventualità, e cancella di fatto una variante. Esistevano forse due *brahmodya*? Oppure in diverse realtà sacrificali il *brahmodya* era pronunciabile in due luoghi e momenti diversi del rito? Forse la costruzione del rituale consentiva di inserire il *brahmodya* in più di un frangente del rituale?¹¹¹

Passando in rassegna il *brahmodya* abbiamo rilevato un’ulteriore difformità. Il *Lāṭyāyanaśrautasūtra* propone come protagonisti del *brahmodya* *brahmán* e *udgātr*, mentre nella maggior parte dei testi è l’*hotṛ* a dialogare con il *brahmán*. La questione è piuttosto complessa anche perché alcuni testi non registrano tutto il dialogo e sembrano limitarsi a una parte dello stesso, riportando solo le battute di un paio di sacerdoti. Eppure vale la pena di soffermarsi su questo aspetto perché si evidenzia una difformità di un certo interesse.

Accettiamo l’ipotesi che lo *Śatapathabrāhmaṇa* funzioni come una sorta di *collectanea* che accoglie tutte le varianti registrate nella pratica trasformandole in diverse parti di un unico rito o riconducendole a un’unica dimensione. Per dimostrare questa tesi cominciamo allora a esaminare gli attori del *brahmodya* nei diversi testi per osservare la possibile presenza di varianti. Se risultassero esserci delle variazioni tra un *brahmodya* e l’altro potremmo affermare che vi era una possibilità di variazione nella sua esecuzione e questo confermerebbe la nostra idea di partenza sulla modificabilità del rito. Potremo poi osservare come nello *Śatapathabrāhmaṇa* queste variazioni vengono considerate.

Il *Baudhāyanaśrautasūtra*, appartenente alla *Taittirīyasamhitā* del *Kṛṣṇayajurveda* non registra il *brahmodya*, ma si limita a indicare a quale punto va pronunciato (BauŚS 15.29). Il *Kātyāyanaśrautasūtra* contiene un breve cenno al *brahmodya* pur senza offrire il termine specifico. Posizionato nei pressi del palo sacrificale (*yūpamabhitaḥ*) il *brahmán* chiede allo *hotṛ* “*kaḥ svid ekāki*” (20.5.20), cioè VS 23.9 e lo *hotṛ* risponde con il verso che inizia con “*sūrya*” (20.5.21) che corrisponde a VS 23.10; quindi il sacerdote *hotṛ* chiede al *brahmán* “*kā svid āsīt*” (20.5.22), che corrisponde a VS 23.11, e il *brahmán* risponde con lo *yajus* “*dyaur*” (20.5.23), cioè VS 23.12. Questo avverrebbe dopo che le mogli hanno legato file di perle alla criniera e alla coda del cavallo e all’animale sono state offerte delle oblazioni nel secondo giorno del rito (*ukthya*). Dopo che il cavallo è stato immolato e prima di offrire gli omenti della vittime, secondo il *Kātyāyanaśrautasūtra* si svolge un dialogo (20.7.10) – il testo usa il verbo dalla radice *saṃvad*, dal senso comune di “conversare”¹¹² – tra *hotṛ* e *adhvaryu* all’interno del *sadas* (“*sadasi*”) ispirato a quello citato prima (*pūrvavat*) che si compone di “*kaḥ svid ekāki*” (VS 23.45-48). Il dialogo si compone di di-

¹⁰⁹ Jamison (1995), p. 65.

¹¹⁰ Malamoud (2005), p. 230

¹¹¹ Black (2007), pp. 59-100.

¹¹² MW, p. 1114.

verse battute: il *brahmán* e l'*udgāṭṛ* si scambiano battute iniziando con “*ṛcchāmi tvā*” (VS 23.49-52). Secondo Kātyāyana (20.7.12) *hotṛ* e *adhvaryu* proseguono poi il dialogo con “*kā svid āsīt*” (VS 23.53-56) a est dell'*uttaravedi*. *Brahmán* e *udgāṭṛ* (20.7.13) invece proseguono con “*kati asya*” (VS 23.57-60). Il sacrificante quindi chiede all'*adhvaryu* con la formula “*ṛcchāmi tvā*” (VS 23.61) e l'*adhvaryu* replica con “*iyam vediḥ*” (VS 23.62).

Riassumendo quindi quanto proposto da Kātyāyana presentiamo i dati in forma di tabella.

Tabella 1. Il *brahmodya* in *Kātyāyanaśrautasūtra*

Kātyāyanaśrautasūtra					
Passo	Tempo	Luogo	Attore/Attori	Espressione	Fonti
20.5.20	Secondo giorno (<i>ukthya</i>). Dopo che le donne hanno infilato le perle alla criniera e alla coda del cavallo	Nei pressi del palo sacrificale (<i>yūpamabhitah</i>)	<i>brahmán</i> → <i>hotṛ</i>	<i>kaḥ svid ekākī</i>	VS 23.9
20.5.21	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>sūrya</i>	VS 23.10
20.5.22	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>kā svid āsīt</i>	VS 23.11
20.5.23	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>hotṛ</i>	<i>dyaur</i>	VS 23.12
20.7.10	Secondo giorno (<i>ukthya</i>). Prima dell'offerta degli omenti (<i>prāgvapāhomāt</i>)	Sadas (<i>sadasi</i>)	<i>hotṛ/adhvaryu</i>	<i>kaḥ svid ekākī</i>	VS 23.45-48
20.7.11	Idem	Idem	<i>brahmán/udgāṭṛ</i>	<i>ṛcchāmi tvā</i>	VS 23.49-52
20.7.12	Idem	A est dell' <i>uttaravedi</i> (<i>pūrvāvapareṇottaravediṃ</i>)	<i>hotṛ/adhvaryu</i>	<i>kā svid āsīt</i>	VS 23.53-56
20.7.13	Idem	Idem	<i>brahmán/udgāṭṛ</i>	<i>kati asya</i>	VS 23.57-60
20.7.14	Idem	Idem	<i>yajamāna</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>ṛcchāmi tvā</i>	VS 23.61
20.7.15	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>yajamāna</i>	<i>iyam vediḥ</i>	VS 23.62

Legenda della tabella:

→ = Chi si rivolge a chi

/ = Non è specificato chi si rivolge a chi espressamente

Passiamo ora a esaminare il *brahmodya* nell'*Āpastambaśrautasūtra* (20.19.6-7). Secondo questo testo (20.19.6) il *brahmodya* si svolge subito dopo le libagioni *mahiman*,¹¹³ una volta estratti gli omenti delle vittime,¹¹⁴ quindi durante il secondo giorno del sacrificio. Il *brahmán* e lo *hotṛ* si siedono ai lati del palo sacrificale per cominciare il dialogo (“*brahmodyāya*”). Il sacerdote *hotṛ* a nord del palo (“*uttaro hotā*”), mentre il *brahmán* a sud (“*dakṣiṇo brahmā*”). Il *sūtra* successivo, 20.19.7, specifica che la sezione che inizia con “*kiṃ svidāsīt pūrvacittiḥ*”¹¹⁵ prevede che lo *hotṛ* interroghi e che il *brahmán* risponda (“*ṛcchāni hotuḥ pratijñātāni brahmaṇaḥ*”). È quest'ultimo, secondo quanto afferma il *sūtra* 20.19.8, a vincere il dibattito (“*vijayaṃ saṃjñāpayanti*”).

¹¹³ Libagioni di *soma* (ŚB 10.6.4.1; ĀPS 20.13, 20)

¹¹⁴ Parte del grasso del peritoneo: McClymond (2008), p. 133 e Vesci (1985), p. 119.

¹¹⁵ TS 7.4.18.

Tabella 2. Il *brahmodya* in *Āpastambaśrautasūtra*

<i>Āpastambaśrautasūtra</i>					
Passo	Tempo	Luogo	Attore/Attori	Espressione	Fonti
20.19.6-8	Secondo giorno (<i>ukthya</i>). Dopo le oblazioni <i>mahiman</i> e dopo che i sacerdoti si sono purificati presso il <i>cātvāla</i>	Attorno al palo sacrificale (<i>abhito'gniṣṭham</i>) ¹¹⁶	<i>hotṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>kaḥ svidāsīt</i> <i>pūrvacittih</i>	TS 7.4.18

Secondo il *Lāṭyāyanaśrautasūtra* (9.10.8) subito dopo il dialogo osceno tra sacerdoti e regine, quindi sempre nel secondo giorno del rituale, viene eseguito il *brahmodya* (“*brahmodyaṃ vadeyuḥ*”) dopo essere entrati nel *sadas* (“*sada upaviśya*”). Dopo che è stato completato il dialogo tra *hotṛ* e *adhvaryu* (9.10.9: “*hotṛādhvaryuṇā*”), inizia la parte che vede protagonisti *brahmán* e *udgāṭṛ* attraverso l’espressione “*ṛcchāmi tvā citayaṃ devasakhaṃ yadyatvamatra manasānuvettha yeṣu viṣṇuṣṭriṣu padeṣvaṣṭa yeṣu viśvaṃ bhuvanamāviveśa*”. L’*udgāṭṛ* risponde con “*api teṣu triṣu padeṣvasmin yeṣu viṣṇuṣṭriṣu padeṣvaṣṭa yeṣi viśvaṃ bhuvanamāviveśa sadyaḥ paryemi pathivīm dyāmutemāmekenāṅgena divo asya ṛṣṭham*” (9.10.10). Poi l’*udgāṭṛ* chiede al *brahmán* “*kiṃsvidantaḥ puruṣa āviveśa kānyantaḥ puruṣe arpitānyetad brahmannupabaliḥāmahe tvā kiṃsvinnastvaṃ prativocāsyatra*” e quello gli risponde con “*pañcasvantaḥ puruṣa āviveśa tānyantaḥ puruṣe arpatānyetattān pratimanvāno asminna māyayā bhavasyuttaro mat*”. Tutti i sacerdoti chiedono poi al sacrificante: “*ṛcchāmastvā paramantaṃ ṛṭhivyāḥ ṛcchāmo yatra bhuvanasya nābhiḥ ṛcchāmastvā vṛṣṇo aśvasya reta ṛcchāmo vācaḥ paraṃ vyoma*” (9.10.13) ed egli risponde “*iyam vediḥ paro antaḥ ṛṭhivyā ayaṃ yajño bhuvanasya nābhirayaṃ somo vṛṣṇo aśvasya reto brahmāyaṃ vācaḥ paraṃ vyoma*” (9.10.14). Il *sūtra* riporta le espressioni da recitare per esteso, al contrario della citazione *pratīka* adottata per i *mantra*.¹¹⁷

Tabella 3. Il *brahmodya* in *Lāṭyāyanaśrautasūtra*

<i>Lāṭyāyanaśrautasūtra</i>						
Passo	Tempo	Luogo	Attore/Attori	Espressione	Fonti	
9.10.9	Dopo l’oblazione con “ <i>svāhā</i> ”	<i>sadas</i>	<i>hotṛ</i> / <i>adhvaryu</i>	Non data		
9.10.9	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>udgāṭṛ</i>	<i>ṛcchāmi tvā</i> <i>citayaṃ</i>		
9.10.10	Idem	Idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>api teṣu triṣu</i> <i>padeṣvasmi</i>	VS.23.50a; SB.13.5.2.14; AS.10.9.2a; SS.16.6.2a	
9.10.11	Idem	Idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>kiṃsvidantaḥ</i> <i>puruṣa āviveśa</i>	VS.23.51a; SB.13.5.2.15; AS.10.9.2a; SS.16.6.3a. ¹¹⁸	
9.10.12	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>udgāṭṛ</i>	<i>pañcasvantaḥ</i> <i>puruṣa āviveśa</i>	VS.23.52a; SB.13.5.2.15; AS.10.9.2a; SS.16.6.4a; Vait.37.2a.	
9.10.13	Idem	Idem	tutti i sacerdoti → <i>yajamāna</i>	<i>ṛcchāmastvā</i> <i>paramantaṃ</i> <i>ṛṭhivyāḥ</i>	RV.1.164.34a; AV.9.10.13a; VS.23.61a; TS.7.4.18.2a; KSA.4.7a; SB.13.5.2.21; TB.3.9.5.5; AS.10.9.2; SS.16.6.2; Vait.37.3.	
9.10.14	Idem	Idem	<i>yajamāna</i> → tutti i sacerdoti	<i>iyam vediḥ paro</i> <i>antaḥ</i>	RV.1.164.35a; AV.9.10.14a; VS.23.62a; SB.13.5.2.21; AS.10.9. ¹¹⁹	

¹¹⁶ *Agniṣṭha* is the name of the eleventh sacrificial post, the post nearest to the east facing of the *Āhavanīya* fire.

¹¹⁷ Per la traduzione in inglese di queste espressioni vedasi Doniger (1988), pp. 17-18. Per una traduzione in italiano vedasi Chierichetti (2011), p. 342 e sgg.

¹¹⁸ Una variante per questo mantra.

¹¹⁹ Con variante “*iyam*” in Vait.37.3; KS.20.7.15.

L'Āśvalāyanaśrautasūtra fa iniziare il *brahmodya* subito dopo che i sacerdoti si sono diretti verso il *sadas* svolgendo le oblazioni con *svāhā* (10.9.1: “*brahmodyam vadanti*”). Il testo del dialogo è riportato pressoché interamente nel *sūtra* 10.9.2. Il sacerdote *hotṛ* chiede al sacerdote *adhvaryu* “*kaḥsvid ekāki carati ka usvijjāyate punaḥ kiṃsviddhimasya bheṣajaṃ kiṃsvidāvapanam mahad*” e quello gli risponde: “*sūrya ekāki carati candramā jāyate punaḥ agnirhimasya bheṣajaṃ bhūmirāvapanam mahad*”. Allora l'*adhvaryu* chiede allo *hotṛ* “*kiṃsvit sūryasamaṃ jyotiḥ kiṃ samudrasamaṃ saraḥ kaḥsvit pṛthivyai varṣīyān kasya mātrā na vidyate*” e lo *hotṛ* gli risponde “*satyaṃ sūryasamaṃ jyotirdyoḥ samudrasamaṃ saraḥ indraḥ pṛthivyai varṣīyān gostu mātrā na vidyata*”. A questo punto il *brahmān* chiede all'*udgāṭṛ* “*pṛcchāmi tvā citaye devasakha yadi tvamatra manasā jagantha keṣu viṣṇustrīṣu padeṣvastaḥ keṣu viśvammuvanamāviveśe*” e quello gli risponde “*api teṣu trīṣu padeṣvasmi yeṣu viśvaṃ bhuvanamāviveśa sadyaḥ paryemi pṛthivimuta dyāmekenāṅgena divo asya pṛṣṭham*”. Poi il sacerdote *udgāṭṛ* chiede al *brahmān* “*keṣvantaḥpuruṣa āviveśa kānyantaḥpuruṣa ārpitāni etadbrahmannapavalhāmasi tvā kiṃsvinnaḥ prativocāsyanna*” e quello gli risponde “*pañcasvantaḥpuruṣa āviveśa tānyantaḥpuruṣa ārpitāni etat tvātra prativanvāno asmin māyayā bhavasyuttaromad*”. Infine tutti i sacerdoti insieme chiedono allo *yajamāna* “*pṛcchāmi tvā parantaṃ pṛthivyā*” e quello risponde loro (10.9.3) “*iyam vedih paro antaḥ pṛthivyā*”.

Tabella 4. Il *brahmodya* in Āśvalāyanaśrautasūtra

Āśvalāyanaśrautasūtra					
Passo	Tempo	Luogo	Attore/Attori	Espressione	Fonti
10.9.2	Dopo l'oblazione con “ <i>svāhā</i> ”	<i>sadas</i>	<i>hotṛ</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>kaḥsvid ekāki carati</i>	VS 23.9a,45a; TS 7.4.18.1a; MS 3.12.19a, 165.17; KSA 4.7a; SB 13.2.6.10, 5.2.12; TB 3.9.5.4; AS 10.9.2a; SS 16.5.3a; MS 9.2.3. “ <i>kaḥ svid ekāki</i> ” in KS 20.5.20, 7.10.
10.9.2	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>hotṛ</i>	<i>sūrya ekāki carati</i>	VS 23.10a, 46a; TS 7.4.18.1a; MS 3.12.19a, 166.2; KSA 4.7a; SB 13.5.2.12; AS 10.9.2a; SS.16.5.4a; MS 9.2.3. “ <i>sūryaḥ</i> ” KS 20.5.20.
10.9.2	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>hotṛ</i>	<i>kiṃsvit sūryasamaṃ jyotiḥ</i>	VS 23.47a; SB 13.5.2.13; AS10.9.2a; SS 16.5.1a.
10.9.2	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>satyaṃ sūryasamaṃ</i>	hapax
10.9.2	Idem	Idem	<i>brahmān</i> → <i>udgāṭṛ</i>	<i>pṛcchāmi tvā citaye</i>	AS 10.9.2c; SS 16.6.1c; Vait 37.1c. Con varianti in VS 23.49c; LS 9.10.9c,10b
10.9.2	Idem	Idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmān</i>	<i>api teṣu trīṣu padeṣvasmi</i>	VS 23.50a; SB 13.5.2.14; AS 10.9.2a; SS 16.6.2a; LS 9.10.10a
10.9.2	Idem	Idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmān</i>	<i>keṣvantaḥpuruṣa āviveśa</i>	VS 23.51a; SB 13.5.2.15; AS 10.9.2a; SS 16.6.3a; LS 9.10.11a
10.9.2	Idem	Idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmān</i>	<i>pañcasvantaḥpuruṣa āviveśa</i>	VS 23.52a; SB 13.5.2.15; AS 10.9.2a; SS 16.6.4a; Vait 37.2a; LS 9.10.12a.
10.9.2	Idem	Idem	tutti i sacerdoti → <i>yajamāna</i>	<i>pṛcchāmi tvā</i>	RV 1.164.34a; AV 9.10.13a; VS 23.61a; TS 7.4.18.2a; KSA 4.7a; SB 13.5.2.21; TB 3.9.5.5; AS 10.9.2; SS 16.6.2; Vait 37.3; LS 9.10.13a. Con varianti in KS 20.7.14. Cf. BrhD 1.50.
10.9.3	Idem	Idem	<i>yajamāna</i> → tutti i sacerdoti	<i>iyam vedih</i>	RV 1.164.35a; AV 9.10.14a; VS 23.62a; SB 13.5.2.21; AS 10.9.3; LS 9.10.14a.

Anche nello *Śāṅkhāyanaśrautasūtra* si fa cenno al *brahmodya* (16.4.7 e sgg.): all'interno del *sadas*, subito dopo lo scambio di lazzi osceni, lo *hotṛ* chiede all'*adhvaryu* “*kiṃsvit sūryasamaṃ jyotiḥ kiṃ samudrasamaṃ saraḥ kaḥsvit pṛthivyai varṣyān kasya mātṛā na vidyate*” che gli risponde “*brahma sūryasamaṃ jyotirdyoḥ samudrasamaṃ saraḥ indraḥ pṛthivyai varṣyān gostu mātṛā na vidyata*”. Poi l'*adhvaryu* chiede al sacerdote *hotṛ* “*kaḥsvidekāki carati ka usvijjāyate punaḥ kiṃsviddhimasya bheṣajaṃ kiṃsvidāvapanamhad*” che gli risponde “*sūrya ekākī carati candramā jāyate punaḥ agnirhimasya bheṣajaṃ bhūmirāvapanam mahad*”. Quindi il *brahmán* chiede all'*udgātr* “*ṛcchāmi tvā citaye devasakha yadi tvamatra manasā jagantha keṣu viṣṇuṣṭriṣu padeṣvastaḥ keṣu viśvammuvanamāviveśa*” che gli risponde “*api teṣu triṣu padeṣvasmi yeṣu viśvaṃ bhuvanamāviveśa sadyaḥ paryemi pṛthivīmuta dyāmekenāṅgena divo asya pṛṣṭham*”. Quindi l'*udgātr* pone la domanda al *brahmán* “*keṣvantaḥpuruṣa āviveśa kānyantaḥpuruṣa ārpitāni etadbrahmannapavalhāmasi tvā kiṃsvinnaḥ prativocāsyatra*”, che gli risponde “*pañcasvantaḥpuruṣa āviveśa tānyantaḥpuruṣa ārpitāni etat tvātra prativanvāno asmin māyayā bhavasyuttaromad*”. Infine il *brahmán* chiede allo *yajamāna* “*ṛcchāmi tvā param antam pṛthivyā*”, e quello gli risponde.¹²⁰ La proposta è vicinissima a quanto affermato dai *sūtra* di *Āśvalāyana*.

Tabella 5. Il *brahmodya* in *Śāṅkhāyanaśrautasūtra*

Śāṅkhāyanaśrautasūtra						
Passo	Tempo	Luogo	Attore/Attori	Espressione	Fonti ¹²¹	
16.5.1	Dopo i lazzi osceni	<i>sadas</i>	<i>hotṛ</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>kiṃsvit sūryasamaṃ jyotiḥ</i>		
16.5.2	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>hotṛ</i>	<i>brahma sūryasamaṃ</i>		
16.5.3	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>hotṛ</i>	<i>kaḥsvidekāki carati</i>		
16.5.4	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>sūrya ekākī carati</i>		
10.6.1	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>udgātr</i>	<i>ṛcchāmi tvā citaye</i>		
16.6.2	Idem	Idem	<i>udgātr</i> → <i>brahmán</i>	<i>api teṣu triṣu padeṣvasmi</i>		
16.6.3	Idem	Idem	<i>udgātr</i> → <i>brahmán</i>	<i>keṣvantaḥpuruṣa āviveśa</i>		
16.6.4	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>udgātr</i>	<i>pañcasvantaḥpuruṣa āviveśa</i>		
16.6.5	Idem	Idem	<i>Yajamāna</i> → <i>brahmán</i>	<i>ṛcchāmi tvā param antam pṛthivyā</i>		
16.6.6	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>yajamāna</i>	Non data		

Dopo questa rassegna dei principali *śrautasūtra*, possiamo considerare lo *Śatapathabrāhmaṇa*. Sono innanzitutto lo *hotṛ* e il *brahmán* a scambiarsi alcune battute (13.2.6.9: “*hotā ca brahmā ca brahmodyaṃ vadata*”). Questo è un primo *brahmodya* in cui lo *Śatapathabrāhmaṇa* registra solo le domande sotto forma di *mantra* e poi aggiunge risposte diverse da quelle solitamente fornite sotto forma di versi. Un secondo *brahmodya* compare invece in ŚB 13.5.2.12 subito dopo che sono stati arrostiti gli omenti e si sono svolte le oblazioni con *svāhā*: questo secondo *brahmodya* si svolge per un po' dentro il *sadas* e per un po' presso lo *havirdhāna* a nord della *mahāvedi*.

Vediamo subito in tabella quelli che sono i dati emergenti da questa fonte.

¹²⁰ Questo *sūtra* si differenzia dalle altre fonti per il singolare “*ṛcchati*” senza soggetto esplicito. Pensiamo che l'ultima battuta tocchi al *brahmán*: la risposta al sacrificante è rivolta all'ultimo interlocutore (16.6.6: “*uttarayā*”).

¹²¹ Vedasi le fonti nella tabella Tabella 4. Il *brahmodya* in *Āśvalāyanaśrautasūtra*.

Tabella 6. Il *brahmodya* in *Śatapathabrāhmaṇa*

<i>Śatapathabrāhmaṇa</i> : primo <i>brahmodya</i>					
Passo	Tempo	Luogo	Attore/Attori	Espressione	Fonti
13.2.6.10	Dopo che le mogli hanno infilato le perle alla criniera e alla coda del cavallo	Presso il palo sacrificale (<i>yūpamabhitas</i>)	<i>hotṛ</i> / <i>brahmán</i> ¹²²	<i>kaḥ svidēkākī carati</i>	
13.2.6.11	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> / <i>brahmán</i> ¹²³	<i>ka u svijjāyate punar</i>	
13.2.6.12	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> / <i>brahmán</i> ¹²⁴	<i>kiṃ sviddhimasya bheṣajam</i>	
13.2.6.13	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> / <i>brahmán</i> ¹²⁵	<i>kimvāvapanam mahad</i>	
13.2.6.14	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> / <i>brahmán</i> ¹²⁶	<i>kā svidāsītpūrvacittir</i>	
13.2.6.15	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> / <i>brahmán</i> ¹²⁷	<i>kiṃ svidāsīdbṛhadvaya</i>	
13.2.6.15	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> / <i>brahmán</i> ¹²⁸	<i>kā svidāsītpilippila</i>	
13.2.6.17	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> / <i>brahmán</i> ¹²⁹	<i>kā svidāsītpiśaṅgila</i>	
<i>Śatapathabrāhmaṇa</i> : secondo <i>brahmodya</i>					
Passo	Tempo	Luogo	attore/attori	Espressione	Fonti
13.5.2.12	Dopo le oblazioni con <i>svāhā</i>	<i>Sadas</i>	<i>hotṛ</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>kaḥ svidēkākī carati</i>	
13.5.2.12	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>hotṛ</i>	<i>sūrya ekākī carati</i>	
13.5.2.13	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>hotṛ</i>	<i>kiṃ svitsūryasamaṃ jyotir</i>	
13.5.2.13	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>brahma sūryasamaṃ jyotir</i>	
13.5.2.14	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>udgāṭṛ</i>	<i>ṛcāmi tvā citaye devasakha</i>	
13.5.2.14	Idem	Idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>api teṣu triṣu padeṣvasmi</i>	
13.5.2.15	Idem	Idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>keṣvantaḥ puruṣa āviveśa</i>	
13.5.2.15	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>udgāṭṛ</i>	<i>añcasvantaḥ puruṣa āviveśa</i>	
13.5.2.17	Dopo la prima parte del <i>brahmodya</i> , usciti dal <i>sadas</i> e dopo essersi seduti di fronte al sacrificante (13.5.2.16)	Presso lo <i>havirdhāna</i>	<i>hotṛ</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>kā svidāsītpūrvacittir</i>	
13.5.2.17	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>hotṛ</i>	<i>yaurāsītpūrvacittir</i>	
13.5.2.18	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>hotṛ</i>	<i>ka īmare piśaṅgila</i>	
13.5.2.18	Idem	Idem	<i>hotṛ</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>ājāre piśaṅgila</i>	
13.5.2.19	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>udgāṭṛ</i>	<i>katyasya viṣṭhāḥ katyakṣarāṇi</i>	
13.5.2.19	Idem	Idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>ṣaḍasya viṣṭhāḥ śatamakṣarāṇ</i>	
13.5.2.20	Idem	idem	<i>udgāṭṛ</i> → <i>brahmán</i>	<i>ko asya veda bhuvanasya nābhim</i>	
13.5.2.20	Idem	Idem	<i>brahmán</i> → <i>udgāṭṛ</i>	<i>vedāhamasya bhuvanasya nābhim</i>	
13.5.2.21	Idem	Idem	<i>yajamāna</i> → <i>adhvaryu</i>	<i>ṛcāmi tvā paramantam ṛṭhivyā</i>	
13.5.2.21	Idem	Idem	<i>adhvaryu</i> → <i>yajamāna</i>	<i>iyam vediḥ paro antaḥ ṛṭhivyā</i>	

¹²² La VS assegna la battuta al *brahmán* (23.9).¹²³ La VS assegna la battuta al *brahmán* (23.9).¹²⁴ La VS assegna la battuta al *brahmán* (23.9).¹²⁵ La VS assegna la battuta al *brahmán* (23.9).¹²⁶ La VS assegna la battuta al *hotṛ* (23.11).¹²⁷ La VS assegna la battuta al *hotṛ* (23.11).¹²⁸ La VS assegna la battuta al *hotṛ* (23.11).¹²⁹ La VS assegna la battuta al *hotṛ* (23.11).

Dal confronto tra le tabelle emerge una forte eterogeneità con il raddoppiamento del *brahmodya* da parte dello *Śatapathabrāhmaṇa*. Vi sono variazioni di vario tipo, spostamenti, aggiunte e riduzioni. Nello *Śatapathabrāhmaṇa* il *brahmodya* viene di fatto raddoppiato, e in questo il *brāhmaṇa* è seguito da uno *śrautasūtra* come il *Kātyāyanaśrautasūtra*.¹³⁰ Lo scopo eminentemente esegetico del *brāhmaṇa* porta a raccogliere tutte le varianti possibili e nello stesso tempo a stemperarne il valore facendo di una variante dello stesso rito un rito diverso.

Lo stesso rito viene tramandato dalle fonti con piccole variazioni: non è sempre il medesimo il luogo in cui il *brahmodya* si svolge (*sadas* o presso lo *yūpa*), non sono gli stessi gli attori (le stesse battute vengono pronunciate da sacerdoti diversi), non sono gli stessi i momenti nei quali celebrare il rito (dopo le oblazioni con *svāha*, dopo le prese *mahiman*, dopo che le donne hanno adornato il cavallo, dopo i lazzi osceni) e infine non sono le stesse nemmeno le recitazioni previste (spicca tra tutti l'hapax di *Āśvalāyana*, ma si segnalano anche le piccole variazioni delle recitazioni).

La forma stessa del *brahmodya* è poi tramandata in modo poco preciso e in un certo senso frammentario. Qual è la forma completa del dialogo? Certamente questa frammentarietà è dipendente dalla straordinarietà del rito: il *brahmodya* aveva luogo all'interno dell'*āsvamedha*, secondo la tradizione, e l'*āsvamedha*, se mai fu davvero celebrato, lo fu raramente.¹³¹

Cos'era dunque il *brahmodya* in origine? Considerata la capacità attrattiva dell'*āsvamedha*,¹³² il *brahmodya*, così come molti altri riti che lo *Śatapathabrāhmaṇa* inserisce nella propria stringa, era forse in origine autonomo: questo rito, del tutto particolare, venne trasmesso attraverso l'*āsvamedha* e finì con tutta probabilità per identificarsi con esso. La sequenza effettiva del *brahmodya* andò quindi soggetta a naturali (meglio dire forse culturali) cambiamenti che ne modificarono alcuni aspetti. Vennero cioè variati alcuni elementi contestuali o contingenti per esigenze che emergeranno forse solo da uno studio approfondito. Il *brahmodya* dunque conserva e tramanda alcune delle varianti di cui è possibile sia investito un rituale.

4.4 Le varianti d'agente del sacrificio. Le donne dell'*āsvamedha*

Le varianti d'agente, come sono state chiamate quelle che riguardano gli attori del rito, si rintracciano in altri *loci* dell'*āsvamedha*. Due significativi esempi riguardano le mogli del sacrificanti e le assistenti delle regine in alcuni momenti del rituale. Il numero delle regine nell'*āsvamedha* lascia intravedere la costruzione intellettuale di cui il rito è stato oggetto, mentre le varianti relative alle ancelle che assistono le regine possono consentire di aprire una finestra sulle dinamiche sociali e gerarchiche della società indiana nel I millennio a.C.¹³³

Cominciamo dunque a considerare la presenza delle regine nel rituale: la fonte più antica sull'*āsvamedha*, il *Rgveda*, non dice nulla a riguardo, né su chi debba celebrare il rito, né sulla presenza delle donne nel rituale.¹³⁴ Nell'immagine tradizionalmente tramandata dal rito il re, nella sua funzione di *yajamāna*, si fa aiutare nell'esecuzione del rito dalla quattro mogli che, in tutto e per tutto, sono parte attiva del sacrificio. È questo un elemento piuttosto singolare nel panorama del rituale vedico e brahmanico perché le donne non hanno accesso ai riti solenni.¹³⁵ Il re che vorrebbe celebrare l'*āsvamedha* dovrebbe contare sulla presenza di quattro figure femminili: la *mahiṣī*, la prima tra le regine, la *vāvātā*, la favorita, la *parivr̥ktā* (la disprezzata, scritto anche *parivr̥ttī* o *parivr̥ktī*) e la *pālāgalī* (la sposa di casta inferiore).¹³⁶ Solo *mahiṣī* e la *vāvātā* svolgono però particolari compiti nel rituale, le altre sono invece semplici comparse.

¹³⁰ Tsuji (1952).

¹³¹ Chierichetti (2011)^a.

¹³² Per la sua componente cosmogonica e per la sua "vedicità" l'*āsvamedha* ha esercitato un'autentica forza attrattiva nei confronti di una miriade di riti minori e in origine autonomi.

¹³³ Un tentativo è stato fatto da Gopal (1983), Bhattacharyya (1975) e Sharma (1977).

¹³⁴ La presenza femminile nel rito vedico è una rarità: Jamison (1995), Altekar (1938), Winternitz (1920) e Chauduri (1956).

¹³⁵ McDaniel (2003), p. 108. Cf. Jamison (1995), Altekar (1938), Winternitz (1920) e Chauduri (1956). Vedasi *Manusmṛti* 4.205; 206; 5.155.

¹³⁶ Il numero quattro è molto presente nella cultura indiana: quattro sono i Veda, le caste, gli stadi della vita, gli scopi dell'esistenza, etc. Cf. Michaels (2004), p. 95.

Il *Baudhāyanaśrautasūtra* cita solo tre mogli e il loro compito è essenzialmente quello di ungere il cavallo (BauŚS 15.24: “*abhyanakti*”) e di adornarlo (BauŚS 15.25). Oltre alle tre regine si fa cenno a una *māhānasī dāsī*, vale a dire una “serva delle cucine”, il cui compito non è altrimenti identificato se non come quello di sparpagliare grano bruciato misto a miele per il cavallo insieme alle tre mogli del re (“*asmai madhumiśrān lājān upakiranti*”, “spargono grano bruciato mischiato a miele”).

Più oltre “danzano” attorno al cavallo sventolandolo (BauŚS 15.29), quindi partecipano allo scambio di lazzi osceni con i sacerdoti, subito dopo che la *mahiṣī* si è coricata con il cavallo. Infine inseriscono nella vittima degli aghi per segnare dove tagliare la vittima (BauŚS 15.30).

Possiamo vedere nella tabella le informazioni sul ruolo delle regine in BauŚS.

Tabella 8. Regine e attendenti in *Baudhāyanaśrautasūtra*

Baudhāyanaśrautasūtra				
Passo	Numero di mogli	Nomi delle mogli	Attendenti rispettive	Numero di attendenti
15.24	3	1. <i>mahiṣī</i>	1. <i>pratihitānām jāyā</i> (mogli di viceré)	Non specificato
15.25		2. <i>vāvātā</i>	2. <i>arājñām jāyā</i> (mogli di quelli che non sono re)	
15.29		3. <i>parivṛktī</i>	3. <i>sūtagrāmaṇīnām cakṣattasamgrahīṛṇām ca jāyā</i>	
15.30		+ <i>māhānasī dāsī</i>	(capi villaggi e cocchieri)	

Secondo il *Kātyāyanaśrautasūtra*, le mogli devono essere quattro e ognuna con uno specifico seguito di principesse (20.1.12).

Tabella 9. Regine e attendenti in *Kātyāyanaśrautasūtra*

Kātyāyanaśrautasūtra				
Passo	Numero di mogli	Nomi delle mogli	Attendenti rispettive	Numero di attendenti
20.1.12	4	1. <i>mahiṣī</i>	1. <i>rājaduhitrī</i> (principesse)	cento per ognuna
20.1.13		2. <i>vāvātā</i>	2. <i>rājanyā</i> (figlie di <i>ṣatriya</i>)	
20.1.14		3. <i>parivṛktā</i>	3. <i>sūtagrāmaṇī</i> (figlie di capivillaggi)	
20.1.15		4. <i>pālāgalī</i>	4. <i>ṣattrī/samgrahīṛī</i> (figlie di cocchieri e aurighi)	
20.1.16				

È tra le cosce della *vāvātā* che il re sacrificante si deve coricare prima della *dīkṣā* (20.3.5), mentre sono la *mahiṣī*, la *vāvātā* e la *parivṛktā* a ungere il cavallo di burro sacrificale, rispettivamente nella parte anteriore, in quella centrale e in quella posteriore, e poi a intrecciare le perle rispettivamente alla testa, alla criniera e alla coda dell'animale prima che venga immolato (20.5.15-16). Questa operazione andrebbe fatta recitando “*bhūr bhuvah svaḥ*” (20.5.16), benché si registri l'ipotesi per cui l'operazione sia fatta silenziosamente (5.1.17). Allorché il cavallo è immolato il sacerdote *neṣṭr* conduce le mogli presso l'animale (20.6.12) invitandole a recitare “*namas te amba*”, cioè “onore a te, madre”.¹³⁷ Qui le donne devono girare attorno al cavallo da sinistra a destra, poi da destra a sinistra e infine tre volte da sinistra a destra recitando rispettivamente “*gaṇānām*”, “*priyāṇām*” e “*nidhīnām*” (20.6.13).¹³⁸ Pur non esplicitandolo chiaramente, il testo lascia intendere che le mogli debbano lavare il cavallo (20.6.14), quindi la *mahiṣī* si corica accanto a lui e l'*adhvaryu* li copre con un lenzuolo mentre la *mahiṣī* pone il pene del cavallo in grembo (20.6.16). Nel frattempo le altre mogli intrattengono un dialogo dai sottintesi osceni con i sacerdoti (20.6.18). Dopo che la *mahiṣī* si è rialzata, le altre mogli preparano il corpo del cavallo alla macellazione inserendovi degli aghi di rame, d'argento e d'oro. L'ultimo ruolo giocato dalle mogli è passivo perché costituiscono ricompensa per i sacerdoti: la *mahiṣī* al *brahmān*, la *vāvātā* all'*udgāṭr*, la *parivṛktā* allo *hotṛ* e la *pālāgalī* all'*adhvaryu* (20.8.24-25). Significativamente però il testo registra che in nessun altro luogo è previsto il dono della *pālāgalī* (20.8.27).

¹³⁷ VS 23.18.

¹³⁸ VS 23.19. “Per le genti, per gli amati, per i tesori”.

Il *Lāṭyāyanaśrautasūtra* menziona la *vāvātā*, che è la moglie più amata (9.10.1: “*priyatamā*”) dal sacrificante, mentre la *parivṛktī* è quella non rispettata (9.10.2: “*anapacitā*”). Anche in questo testo le mogli partecipano al dialogo osceno: in particolare si specifica che è il *brahmán* a scambiare battute con la *vāvātā* insultandola con “*urdhvāmenāmucchrayatādgirau*” (9.10.3). Al dibattito partecipano anche cento principesse (“*rājanyā*”); il sacerdote *udgāṭr* scambia invece battute oscene con la *parivṛktī* (9.10.5) e con le sue cento assistenti (9.10.6: “*sūtagrāmaṇinām duhitaro ’nucaryaḥ*”). Stando a questo testo dunque solo la regina *vāvātā* e la *parivṛktī* partecipano al rito.

Tabella 10. Regine e attendenti in *Lāṭyāyanaśrautasūtra*

Lāṭyāyanaśrautasūtra				
Passo	Numero delle mogli	Nomi delle mogli	Attendenti rispettive	Numero delle attendenti
9.10.1	2	<i>vāvātā</i>		
9.10.4			<i>rājanyā</i>	100 (cento)
9.10.2		<i>parivṛktī</i>		
9.10.4			<i>sūtagrāmaṇinām duhitaro ’nucaryaḥ</i> (figlie di carrettieri e capi villaggio)	

Veniamo dunque all’*Āpastambaśrautasūtra*. La prima citazione delle regine nell’*āsvamedha* dell’*Āpastambaśrautasūtra* è a proposito delle ricompense (*dāksīṇā*):¹³⁹ il testo afferma (20.10.2) che la *mahiṣī* andrebbe assegnata al *brahmán*, la *vāvātā* allo *hotṛ*, la *parivṛktī* all’*udgāṭr* e la *pālākalī* all’*adhvaryu*.¹⁴⁰ Solo tre delle mogli invece, *mahiṣī*, *vāvātā* e *parivṛktī*, hanno il compito di adornare il cavallo con delle perle (20.15.7): la *mahiṣī* le infila nel crine del cavallo nella parte anteriore, la *vāvātā* dietro le spalle e la *parivṛktī* in quella posteriore e mentre così fanno recitano rispettivamente “*bhūḥ*”, “*bhuvah*” e “*svah*” (20.15.10). Ciascuna delle tre mogli è accompagnata da cento attendenti (20.15.8: “*saciva*”) che vengono definite come principesse (*rājaputrī*), mogli di *ugra*,¹⁴¹ e di capivillaggi (*grāmaṇi*) e carrettieri (*sūta*). Poi le stesse tre mogli ungono la vittima di burro misto a diverse sostanze,¹⁴² recitando varie formule (20.15.12). Secondo questo testo le donne partecipano al rito in maniera forte e, soprattutto, recitando a pieno titolo alcune formule di loro competenza.¹⁴³ Sono le mogli a offrire del cibo al cavallo dopo che questo è stato condotto sul luogo dell’immolazione, anche in questo caso pronunciando una specifica formula (20.16.19). Una volta che il cavallo è stato immolato, le donne (*patnī*) vengono condotte sul luogo del sacrificio e lì, legati i capelli della parte destra del capo e lasciando sciolti gli altri, eseguono quella che pare in tutto e per tutto una danza, girando attorno all’animale prima in senso orario (*pradakṣiṇā*) battendosi la coscia destra e sventolando l’animale con i lembi della veste, poi, dopo aver legato i capelli della parte sinistra della testa e aver lasciato liberi gli altri, girano per tre volte in senso antiorario attorno al cavallo, battendosi la coscia sinistra, ma senza sventolarlo; poi, di nuovo, ripetono la prima azione girando attorno alla vittima in senso orario (20.17.11-15). Qui inizia uno scambio ingiurioso tra le mogli e i sacerdoti con battute oscene. La *mahiṣī* si sdraia accanto alla vittima e viene coperta con un panno: si deve realizzare una vera e propria unione sessuale (20.18.4: “*prajanena prajananam samdhāya*” e cioè “unendo l’organo genitale con l’organo genitale”). Terminato lo scambio di battute la *mahiṣī*, la *vāvātā* e la *parivṛktī* puntano degli aghi rispettivamente d’oro, d’argento e di rame (o piombo) nelle varie parti del cavallo (20.18.7-8).

Secondo questo *sūtra* le mogli partecipano al rito in modo attivo, recitando specifici *mantra*, e però solo tre delle quattro mogli citate svolgono una funzione specifica. La *pālāgalī*, la moglie di bassa casta, è una figura del tutto evanescente.

¹³⁹ In ŚB 13.5.4.27 le mogli sono ricompense per i sacerdoti.

¹⁴⁰ La variante fonetica (*pālāgalī/pālākālī*) potrebbe essere forse un indizio per un’indagine sociolinguistica?

¹⁴¹ Uno *kṣatriya* per padre e una *sūdra* per madre.

¹⁴² La *mahiṣī* lo mischia con *bdellium* (*gaulgulava*), gomma o resina estratta da un albero di Commiphora, la *vāvātā* con *kasāmbu* (decotto di *devadāru*, cioè *Pinus deodora*) e la *parivṛktī* con *mustakṛt* (decotto di *Cyperus Rotunda*, un’erba).

¹⁴³ Le donne nel rito sono di solito silenziose e questa è un’ennesima variante: Renou (1949), p. 14-15 e Malamoud (2005).

Tabella 11. Regine e attendenti in *Āpastambaśrautasūtra*

Āpastambaśrautasūtra				
Passo	Numero delle mogli	Nomi delle mogli	Attendenti rispettive	Numero delle attendenti
20.10.2	4	1. <i>mahiṣī</i> 2. <i>vāvātā</i> 3. <i>parivṛktī</i> 4. <i>pālākālī</i>		
20.15.8			<i>Saciva</i> (generale) 1. <i>Rājaputrī</i> 2. <i>Dāra+ugra</i> (mogli di <i>ugra</i>) 3. <i>Sūtagrāmaṇī</i>	100

In questo caso registriamo alcune variazioni nei nomi, ma soprattutto nelle azioni che esse devono compiere. Si tratta di varianti d'agente, cioè relative agli attori del rituale, e varianti operative: appare manifesto come vi sia stata evidentemente una certa libertà e varietà a questo proposito.

Può essere interessante notare che nel *Ṛgveda* (1.162; 1.163) non compare alcuna figura femminile.

Il fulcro della presenza femminile nell'*asvamedha* è senza dubbio rappresentata dal ruolo della *mahiṣī*, la prima tra le regine, che è protagonista del *coitus* rituale.¹⁴⁴ In questa sede è possibile sorvolare sull'effettiva esecuzione di questa parte del rito per due ordini di considerazioni. Innanzitutto non è nostro scopo accertare se questo rito venisse eseguito o simulato; in secondo luogo appare del tutto irrilevante ai fini dell'indagine sul rito conoscere se questa fosse una pratica simulata o eseguita effettivamente, visto che quello che conta in questo ambito è la realtà e la verità del rito non la sua effettiva realizzazione sul piano materiale.

Nel *Ṛgveda* non vi è cenno al *coitus* tra *mahiṣī* e *asvamedha* e nemmeno alla presenza di figure femminili.

Questa pratica è stata da più parti fatta risalire a epoche precedenti l'arrivo degli indiani vedici in India.¹⁴⁵ Julius Eggeling, traduttore dello *Śatapathabrāhmaṇa* ha scritto: "This barbarous ceremony was evidently an old indigenous custom too firmly established in popular practice to be easily excluded from the sacrificial ritual. That it had nothing to do with Vedic religion and was distasteful to the author of the Brāhmaja is evident from the brief way in which he refers to it, and from the far-fetched symbolic explanations attached to the formulas and discourses".¹⁴⁶ L'*asvamedha* testimoniato dagli *śrautasūtra* e dai *brāhmaṇa* potrebbe essere il frutto di quel processo di acculturazione derivato dall'incontro tra gli indiani vedici e le popolazioni indo-europee giunte in India precedentemente, quei *Dāsa* che avrebbero interagito con le culture di Harappa e Mohenjo-daro prima della grande ondata di indiani vedici.¹⁴⁷ Si tratterebbe allora di un complesso sacrificale frutto di una commistione tra pratiche caratteristiche di civiltà nomadiche centro asiatiche e culture agricole del subcontinente.¹⁴⁸ La *mahiṣī* rimanda allora a un'epoca in cui la regina si accoppiava con il bufalo (*mahiṣa*), animale presente nella religiosità antica in tante culture.¹⁴⁹ Il bufalo, per il suo vigore, fu poi sostituito dal cavallo, come testimonierebbe la presenza di Indra nel rito.¹⁵⁰

¹⁴⁴ Doniger O'Flaherty, (1980), p. 164.

¹⁴⁵ See Parpola (1983), p. 56 e Parpola (1988), pp. 299-300. Cf. Coomaraswamy (1936); Karmakar (1949), pp. 344-345; Ramachandran (1951), p. 15; Malamoud (2005), p.100; Teshima (2005).

¹⁴⁶ Eggeling (1882), p. 321.

¹⁴⁷ Parpola (1983), p. 42, pp. 55-56.

¹⁴⁸ Fuchs (1996), p. 61.

¹⁴⁹ Scharfe (1989), p. 119. Cf. Albright-Dumont (1934), p. 127 e Mitra (1979), p. 251.

¹⁵⁰ Ghurye (1979), pp. 38-39. Dumont (1927), p. XI; Parpola (1983), p. 45 e p. 49. Varuṇa era probabilmente in origine il dio dell'*asvamedha*, poi sostituito da Indra e ancora dopo da Prajāpati. Ricordiamo il mito di Indra coperto da organi genitali femminili, poi sostituiti pudicamente da occhi: Indra sedusse la moglie del saggio Gautama che maledì il dio facendo sì che il suo corpo si riempisse di migliaia di *yoni* per evidenziare la sua lussuria. Indra è infatti chiamato *sayoni* ("che ha *yoni*"), *netrayoni* ("che ha *yoni* come occhi"), *sahasrākṣa* ("che ha migliaia di occhi"). Vedasi Daniélou (1964). Il termine *vṛṣaṇ* indica sia il toro sia il cavallo (MW, p. 1012).

Wangu ha scritto: “The chief victim in the Vedic ritual (Ashvamedha) was originally a buffalo, although later replaced by a horse (Ashva)”.¹⁵¹ La dimensione ierogamica¹⁵² dell'accoppiamento tra *mahiṣī* e cavallo potrebbe con tutta probabilità risalire a epoche antecedenti l'*āśvamedha* brahmanico e nello stesso tempo essere stato recepito dalla civiltà vedica che sostituì il bufalo (animale diffusissimo nei sigilli vallindi) con il cavallo, animale che fu portato in India, con tutta probabilità, proprio dagli indiani vedici.¹⁵³ La presenza femminile nell'*āśvamedha* era il retaggio di una pratica ancestrale: se ne trovano eco significative nella cultura greca (Pasifae e il Minotauro; Europa rapita da Giove sotto forma di toro bianco) e in quella babilonese (il toro del cielo).¹⁵⁴

La funzione (*artha*) del rituale rimane identica, ma sarà il bufalo della società agricola sarà sostituito dal cavallo dei clan guerrieri vedici.

4.5 Le varianti recitative del sacrificio: il *pāriplava*

Uno dei riti più importanti conservati e inglobati dall'*āśvamedha* è di certo il *pāriplava*. Qui si ritrova una variante recitativa piuttosto appariscente. Il *pāriplava* è una recitazione del tutto particolare, definita sovente *ākhyāna*, che viene eseguita sull'area sacrificale prima dei tre giorni del sacrificio. La prima questione da affrontare è l'originaria presenza di questo rito nel sacrificio del cavallo: negli inni del *Ṛgveda* non si fa affatto cenno all'anno di vagabondaggio del cavallo previsto prima del rito vero e proprio. Questo anno di vagabondaggio compare invece nelle fonti dei *brāhmaṇa* e degli *śrautasūtra*. Durante l'anno che precede l'immolazione l'animale viene lasciato libero di vagare in direzione nord/nord-est e mentre l'animale girovaga libero, scortato da un piccolo esercito, sull'area sacrificale vengono compiuti alcuni riti tra cui quello del *pāriplava*. I due riti sono infatti morfologicamente diversi ma sintatticamente identici, ossia svolgono la medesima funzione: affermare la regalità del sacrificante. Questa affermazione di regalità si svolge in modo centrifugo attraverso il *pāriplava*, cioè rende noto ai partecipanti al rito che lo *yajamāna* è re degno di celebrare l'*āśvamedha* (un *cakravartin*), e in modo centripeto attraverso il vagabondaggio, grazie al quale vengono attratti nella sfera regale dello *yajamāna* quei territori e quei possedimenti che il sovrano ha conquistato.¹⁵⁵ Nell'anno che precede l'*āśvamedha* brahmanico si manifesta apertamente la regalità del sovrano e quindi la sua attitudine a celebrarlo attraverso due rituali, il vagabondaggio del cavallo e il *pāriplava*.

Questi due riti sono parte dell'*āśvamedha* brahmanico, ma non possiamo affermare – allo stato dei fatti – che essi abbiano anche fatto parte del rituale vedico. Per quanto riguarda il vagabondaggio dell'animale è possibile rintracciare paralleli in alcuni “frammenti” di civiltà precedenti l'arrivo dei vedici in India.¹⁵⁶

Il *pāriplava* è un rito assolutamente unico e viene testimoniato soltanto da tre fonti, lo *Śatapathabrāhmaṇa*, l'*Āśvalāyanaśrautasūtra* e lo *Sāṅkhāyanaśrautasūtra*. Si tratta di una serie di dieci recitazioni delle quali non viene offerto un contenuto ben definito, ma che prevedono la citazione di alcuni elementi, siano esse figure umane, mitologiche, citazioni da opere letterarie, etc. Queste dieci recitazioni si ripetono per un anno, ognuna trentasei volte, fino cioè a raggiungere i trecentosessanta giorni che componevano l'anno indiano nell'antichità.¹⁵⁷ Il sovrano è paragonato a re mitici. La recitazione era compito del sacerdote *hotṛ* e forse per questo il *pāriplava* è riportato solo dagli *śrautasūtra* del *Ṛgveda*, oltre che dallo *Śatapathabrāhmaṇa*. Secondo *Āśvalāyana* la recitazione avviene a sud del fuoco *āhavanīya* (10.6.10:

¹⁵¹ Wangu (2003), p. 26.

¹⁵² Doniger O'Flaherty (1980), p. 157. Cf. Coomaraswamy (1936), p. 310.

¹⁵³ Il sigillo ritrovato a Chanhu-daro e interpretato come l'atto sessuale tra un bufalo e una regina potrebbe confermare questa ipotesi: vedasi Parpola (1983), plate 7a, p. 59; Parpola (1983), p. 56. Anche Allchin-Mode (1985) ha dato questa lettura del sigillo. Per la domesticazione del cavallo presso gli indo-europei vedasi Anthony (2007), p. 196 sgg.

¹⁵⁴ Burkert (2004), p. 43 e Womack (2003), p. 69;

¹⁵⁵ Stiamo affermando indirettamente che l'*āśvamedha* è un rituale post-bellico e non una sorta di campagna militare mascherata: possiamo ricordare a questo proposito che l'*āśvamedha* di Yudhiṣṭhira avviene dopo la guerra a Kurukṣetra e l'*āśvamedha* di Rāma al termine della guerra contro Ravana: Chierichetti (2011)^b, pp. 36-42.

¹⁵⁶ Per Parpola (1983), p. 50 questo vagare è una traccia della ripetizione rituale della spedizione di guerra dei Kuru e dei Pañcāla verso le regioni orientali dell'India durante la stagione estiva. Vedasi D'Onofrio (1959), p. 159. Esiste anche una versione in piccolo del vagabondaggio per il sacrificio del maiale nell'India centrale: Fuchs (1996), pp. 64-78.

¹⁵⁷ Nell'India settentrionale il tradizionale calendario lunare dura 360 giorni: Wadley (2005), p. 60.

“*dakṣiṇāta āhavanīyasya*”); non vi sono informazioni sul luogo della recitazione da parte di *Śāṅkhāyana*, mentre lo *Śatapathabrāhmaṇa* si limita a riportare che la recitazione avviene a sud della *vedi* (13.4.3.1: “*dakṣiṇena vedim*”). Pare che lo *Śāṅkhāyanaśrautasūtra* lasci volutamente aperta una possibilità per un evento che non è del tutto definito dal punto di vista spaziale. Lo *Śatapathabrāhmaṇa* è invece piuttosto generico mentre *Āśvalāyana* è l'unico testo a specificare chiaramente e con un'indicazione precisa dove avviene la recitazione del *pāriplava*. Queste recitazioni subiscono però alcune significative varianti: senza passare in rassegna tutto il *pāriplava*, è opportuno considerare subito un punto critico tenendo conto del fatto che ogni giorno si esegue una particolare recitazione. Vediamo riassunti nelle due tabelle qui sotto i dati relativi all'ottava e alla nona giornata del *pāriplava* secondo le tre fonti a disposizione.

Tabella 12. Ottava giornata del *pāriplava*

VIII giornata	Espressione	Gruppo sociale	Istruzione	Testo/genere
ĀŚS (10.7.8)	“ <i>matsyaḥ sāmadaṣṭasyodakecara viśasta ima āsata</i> ”	pesci cioè pescatori (<i>matsyāḥ puñjīṣṭhā ity</i>)	“ <i>purāṇa vidyā vedaḥ so ayam</i> ”	purāṇa
ŚŚŚ (16.2.22-24)	“ <i>matsyaḥ sāmadaṣṭa tasya udakarā viśasta ima āsata</i> ” ¹⁵⁸	pesci o conoscitori del pesci (<i>matsyāṇmatsyavidō vā</i>)	“ <i>itihāsa vedo vedaḥ so ayam</i> ”	itihāsa
ŚB (13.4.3.12)	“ <i>matsyaḥ sāmadaṣṭa rājetyāha tasyodakecara viśasta ima āsata</i> ”	pesci e uccisori dei pesci (<i>matsyāśca matsyahanaśca</i>)	“ <i>itihāso vedaḥ so'yam</i> ”	itihāsa

Tabella 13. Nona giornata del *pāriplava*

IX giornata	Espressione	Gruppo sociale	Istruzione	Testo/genere
ĀŚS (10.7.9a)	“ <i>tārksyo vaipaścitastasya vayāṃsi viśastānīmānyāsata</i> ”	giovani/uccelli ¹⁵⁹ <i>brahmacārin</i> (<i>vayāṃsi brahmacāriṇa</i>)	“ <i>itihāso vedaḥ so ayam</i> ”	itihāsa
ŚŚŚ (16.2.25-27)	“ <i>tārksyo vaipaśyata</i> ”	giovani/uccelli o <i>brahmacārin</i> (<i>vayāṃsi brahmacāriṇo vā</i>)	“ <i>purāṇa vedo vedaḥ so ayam</i> ”	purāṇa
ŚB 13.4.3.13	“ <i>tārksyo vaipaśyato rājetyāha vayāṃsi viśastānīmānyāsata</i> ”	giovani/uccelli e cacciatori (<i>vayāṃsi ca vāyovidyikāśca</i>)	“ <i>purāṇaṃ vedaḥ so'yam</i> ”	purāṇa

Ancora una volta una stessa componente recitativa del rituale viene tramandata dalle fonti a disposizione in maniera diversa. Al sacrificio sono chiamati a partecipare non solo gli uomini, ma anche una serie di figure mitiche. Dopo la citazione degli esseri marini in ĀŚS 10.7.8, segue il riferimento agli abitanti dell'aere. Su questa stessa linea si spiega la partecipazione dei *brahmacārin*, i giovani studenti del *Veda*.¹⁶⁰ I *brahmacārin* sono spesso chiamati *vayas*, “uccelli”: il senso di questo appellativo va ricercato nell'etimo stesso di *vayas*, “vigore”, “energia”. Da questo valore originario il termine si è esteso agli uccelli, dotati della vigorosa capacità di volare, ma anche all'età del vigore, la giovinezza.

A completare questo nono *sūtra* del *pāriplava* si prescrive la recitazione di un passo degli *itihāsa*, un brano tratto da uno dei due poemi indiani, il *Rāmāyaṇa* e il *Mahābhārata*.

Il *pāriplava* aveva già elencato una serie di opere o generi letterari e la menzione degli *itihāsa* era per così dire obbligata. Non è possibile tralasciare gli *itihāsa*: il loro inserimento, in mancanza di altri criteri, risponde a quest'unica logica. Va segnalato che nello *Śatapathabrāhmaṇa* gli *itihāsa* sono collegati a *Matsya*, i *purāṇa* invece a *Tārksya*.¹⁶¹ Altra differenza degna di nota è che lo *Śatapathabrāhmaṇa* non fa riferimento ai *brahmacārin*, ma ai *vāyovidyika*, cioè i conoscitori dei volatili, quindi i cacciatori.¹⁶²

¹⁵⁸ Per le varianti di questo nome *Matsya Sāmada*, notiamo che ŚB 13.4.3.12 usa “*matsya sāmada*”, come ŚŚ 16.2.22, “*matsya sāmada ity aṣṭame*”. *Sāmada* potrebbe essere un patronimico del re delle creature acquatiche, ma anche il nome di un autore del *Rgveda* (MW, p. 1207). Abbiamo riportato la distinzione *Sāmada/Samada Sammada/Samada* (RV 8.67; ĀŚS 10.7; ŚB 13.3.1.1).

¹⁵⁹ Questa espressione potrebbe aver portato Ranade a tradurre *brahmacārin* come “unmarried Brahmins”. *Vayas* significa letteralmente “uccello”, ma anche un uomo nel pieno della giovinezza. Sembra che qui vi sia una differenza tra *brahmacārin*, che posseggono una conoscenza rituale e meritano una ricompensa, e chi invece è solo all'inizio dello studio della scienza sacrificale senza aver diritto a una ricompensa per i suoi servizi.

¹⁶⁰ Michaels (2004), p. 96.

¹⁶¹ ŚB 13.4.3.13.

¹⁶² ŚB 13.4.3.13.

Una volta osservato lo scarto rispetto allo *Śatapathabrāhmaṇa* è opportuno concentrarsi sulla scelta operata dall'*Āśvalāyanaśrautasūtra*. In *ĀŚ* 10.7.8 il *sūtra* dice “*matsyāḥ puñjiṣṭhāḥ*”, “i pesci, [cioè] i pescatori”, invece in *ĀŚ* 10.7.9 non compare la formula “*vayāmsi vāyovidyikāḥ*”, “gli uccelli, [cioè] i cacciatori”. Questo sarebbe simmetrico e ricalcherebbe quanto riportato dallo *Śatapathabrāhmaṇa*. L'*Āśvalāyanaśrautasūtra* registra una variante notevole, perché, al posto dei cacciatori, categoria decisamente legata all'impurità, parla di *brahmacārin*.¹⁶³ Se il cambiamento è stato determinato dall'associazione tra volatili e studenti attraverso il tramite del vigore, energia propria della gioventù, è interessante notare che quest'associazione, presente nello *śrautasūtra*, era sconosciuta allo *Śatapathabrāhmaṇa*. Lo *Śatapathabrāhmaṇa* abbina invece Matsya e creature marine agli *itihāsa* (laddove l'*ĀŚS* abbinava queste creature ai *purāṇa*), mentre Tārksya e volatili ai *purāṇa*. Non è questa la sede per aprire un confronto tra l'*Āśvalāyanaśrautasūtra*, i *brāhmaṇa* e gli *śrautasūtra*, ma è evidente lo scarto dell'*Āśvalāyanaśrautasūtra*.¹⁶⁴ Se il *sūtra* 10.7.9 fosse costruito come il precedente si potrebbe spiegare l'accenno agli *itihāsa* attraverso la presenza dei cacciatori, visto e considerato che entrambi i poemi hanno come protagonisti membri della categoria sociale degli *ksatriya* tradizionalmente dedita all'arte venatoria.¹⁶⁵

L'inserimento del termine *brahmacārin* potrebbe essere posteriore alla struttura originaria del *sūtra*. I due *sūtra* 10.7.8 e 10.7.9 erano forse precedentemente costruiti, come testimonierebbe lo *Śatapathabrāhmaṇa*, secondo una struttura simmetrica: pesci-pescatori e uccelli-cacciatori. Su questo dato è stato congegnato lo *śrautasūtra*, abbinando ai cacciatori gli *itihāsa*, i poemi delle dinastie amanti della caccia. Il corto circuito sarebbe quindi doppio: innanzitutto lo scarto rispetto a *Śatapathabrāhmaṇa* nell'accostare *itihāsa* e *purāṇa*; poi l'inserimento dei *brahmacārin* al posto dei cacciatori.

Infatti, nel prosieguo del *sūtra* (*ĀŚ* 10.7.9b) verranno menzionati gli *śrotrīya*, “brahmani di terzo livello”: letteralmente sono coloro che conoscono la *śruti*, che si occupano della *śruti* (teologi). Il riferimento sembra, infatti, doppio, perché in entrambi i casi si citano degli studenti del *Veda*. La struttura simmetrica registrata da *Śatapathabrāhmaṇa* s'incrina inspiegabilmente nell'*Āśvalāyanaśrautasūtra*.

La prima questione riguarda dunque la sostituzione dei cacciatori con i *brahmacārin*. Il *sūtra* opera lo scambio conservando la validità dell'associazione: è possibile sostituire *vāyovidyika* con *brahmacārin* perché anche questo termine si può abbinare ai volatili. Se si accetta l'ipotesi che il *pāriplava* sia una recitazione di origine popolare molto antica, bisogna allora fare i conti con queste varianti.¹⁶⁶ Lo *śrautasūtra* sembra intervenire, laddove possibile, per aggiustare alcuni elementi. Al posto dei cacciatori si convocano i *brahmacārin*, gli studenti del *Veda*, espressione massima della nuova struttura sociale e della dimensione culturale che sta dietro alla composizione dei *kalpasūtra*.¹⁶⁷

I cacciatori, al pari dei pescatori, erano una categoria fondamentale nella società indiana più antica, perché l'approvvigionamento alimentare passava proprio attraverso queste due attività: tanto più che, considerate le origini vediche e quindi la natura nomadica delle tribù indoarie, pescatori e cacciatori erano due gruppi essenziali a tutta la comunità.¹⁶⁸ Nel rituale brahmanico i cacciatori non sono più necessari perché non costituiscono una componente privilegiata della comunità e perché svolgono un'attività impura. In questo si può vedere un riflesso di ciò che si rileva per esempio nell'*avatāra* di Paraśurāma e nel conflitto tra casta guerriera e casta sacerdotale.¹⁶⁹ Si può ipotizzare allora che lo *Śatapathabrāhmaṇa* e l'*Āśvalāyanaśrautasūtra* rimandino a tradizioni diverse. Nello *Śāṅkhāyanaśrautasūtra* l'organizzazione del *pāriplava* è simile a quella dell'*Āśvalāyanaśrautasūtra*.¹⁷⁰ Se lo *Śatapathabrāhmaṇa* e l'*Āśvalāyanaśrautasūtra* si riferiscono a due tradizioni diverse del *pāriplava*, allora nelle fonti originarie (una sorta di archetipo filologico “ω”) le singole entità potevano essere così combinate.

¹⁶³ La caccia è attività pericolosa perché genera impurità come dimostra la storia di Paṇḍu nel *Mahābhārata*.

¹⁶⁴ Cf. *ŚŚ* 16.2.25-7.

¹⁶⁵ Sulle dinastie solari e lunari vedasi Frawley (1991), p. 141 e il capitolo *The Solar and Lunar Dynasties* in Tejomayananda (1993). Per l'importanza delle dinastie solari nel *Rāmāyaṇa* vedasi Samuel (2008), p. 68. Per le dinastie lunari nel *Mahābhārata* vedasi Johnson (1998), p. 87.

¹⁶⁶ Thite (1975), p. 92.

¹⁶⁷ Gopal (1983), pp. 114-130.

¹⁶⁸ Pruthi (2004), p. 106 e Rapson (1968), p. 100.

¹⁶⁹ Secondo il *Mahābhārata* il sesto *avatāra* di Viṣṇu, Paraśurāma, discese sulla terra per fermare l'arroganza della casta guerriera verso i brahmani: Bonnefoy (1991), pp. 82-83.

¹⁷⁰ Sulle variazioni del *pāriplava* vedasi Hazra (1955), pp. 192-194.

Tabella 14. Fonti del *pāriplava*

Fonte ŚB	Fonte ĀŚ	ŚB	ĀŚ
Matsya-pesci-pescatori- <i>itihāsa</i>	Matsya-pesci-pescatori- <i>purāna</i>	Matsya-pesci-pescatori- <i>itihāsa</i>	Matsya-pesci-pescatori- <i>purāna</i>
Tārksya-uccelli-cacciatori- <i>purāna</i>	Tārksya-uccelli-cacciatori- <i>itihāsa</i>	Tārksya-uccelli-cacciatori- <i>purāna</i>	Tārksya-uccelli- <i>brahmacārin</i> - <i>itihāsa</i>

L'Āśvalāyanaśrautasūtra, in quanto śrautasūtra del *Ṛgveda*, aveva forse proprie fonti nell'ambito dei *brāhmaṇa* che non ci sono pervenute. Non si può certo escludere che anche il termine *brahmacārin* derivi da una diversa fonte, ma in assenza di certezza riguardo alle fonti dell'Āśvalāyanaśrautasūtra, non c'è alcuna esigenza di restringere il campo d'indagine escludendo *a priori* alcune interpretazioni. Il sūtra ĀŚ 10.7.9 offre però avvertenze anche per l'ultima giornata del *pāriplava*. Nel decimo giorno viene citato Dharma Indra insieme ai *deva*. Sono radunati a questo punto gli śrotriya, “giovani esperti del *Veda*”.¹⁷¹ Il termine viene anche spiegato da Ranade nella sua traduzione dell'Āśvalāyanaśrautasūtra come “teologo”, propriamente un brahmano di terzo livello che sta tra il brahmano vero e proprio e l'*anūcāna*, una categoria di giovani brahmani, studenti ancora nel pieno della formazione.¹⁷² Se il sūtra avesse voluto esprimere l'ingiunzione che per la recitazione del *pāriplava* fosse necessario convocare tutti i gradi dello studentato brahmanico, allora salterebbe all'occhio la mancanza dell'*anūcāna*. Questo doppio riferimento non si spiega e potrebbe confermare l'idea che il sūtra abbia operato una manipolazione e una modifica della tradizione tramandata dai *brāhmaṇa*. È evidente una sorta di forzatura dei rimandi alla casta brahmanica. A ulteriore riprova si potrebbe citare l'aggettivo che si accompagna a śrotriya e cioè *apratigrāhaka*, “che non ricevono (doni)”.¹⁷³ Gli śrotriya sarebbero connessi a Dharma Indra: e il sacrificio è attività dharmica per eccellenza.¹⁷⁴ Nel passaggio dallo *Śatapathabrāhmaṇa* al sūtra compaiono però i *brahmacārin*, degni di ricevere una ricompensa. Tenuto conto dell'importanza della *dakṣiṇā* nella dinamica rituale questo particolare non può essere sottovalutato.¹⁷⁵ A ciò si aggiunge il richiamo al *Sāmaveda*, al *Veda* dei *sāman* che fa pensare alla necessità d'inserire anche il *Sāmaveda* tra le opere menzionate. Il *Sāmaveda* viene citato da Āśvalāyana solo in quest'ultima giornata del *pāriplava*: tuttavia è collocato in maniera piuttosto originale perché segue *purāna* e *itihāsa* e non si trova nella sezione che elenca le *saṃhitā* vediche.

Nel caso del *pāriplava* si ha a che fare con un rito unico, forse risalente a contesti religiosi e ritualistici precedenti la cultura vedica e brahmanica che lo ha inglobato nell'*āsvamedha*. La ragione di questa variazione tra *itihāsa* e *purāna* nonché tra figure presenti nell'ottava e nella nona giornata del *pāriplava* non può essere oltremodo indagata: un'indagine approfondita sulle ragioni di questo cambiamento potrà rivelare nello specifico i *loci* cui l'attenzione dei ritualisti di *śrautasūtra* e *brāhmaṇa* si rivolgeva nella costruzione o nell'adattamento della stringa rituale.

4.6 Le varianti operative del sacrificio: la *dakṣiṇā*.

Restano ora da considerare le varianti operative, quelle cioè relative a variazioni che riguardano le azioni da compiere. In quest'ambito il materiale a disposizione sarebbe davvero vasto e occorre in fase preliminare distinguere con attenzione l'oggetto dell'indagine.

Nel rito vi sono atti veri e propri, vale a dire azioni che possono essere eseguite in modo diverso secondo le fonti che tramandano il rito. Si tratta di variazioni che i testi registrano in una singola azione, cioè varianti di operazione per cui secondo due fonti la stessa azione si svolgerebbe in due modi diversi. La spiegazione offerta dai testi può essere quella di ricondurre la variante a “opinioni” diverse.¹⁷⁶ Tra la notevole mole di dati disponibili considereremo due passaggi tipici dell'*āsvamedha*: le *dakṣiṇā* e l'imolazione del cavallo.

¹⁷¹ L'espressione è “*yuvanāh śrotriya*”.

¹⁷² MW p. 1103. *Anūcāna* è colui che è abile a ripetere, lo śrotriya un livello intermedio.

¹⁷³ MW, p. 57.

¹⁷⁴ Heesterman (1993)^b, pp. 7-44.

¹⁷⁵ La *dakṣiṇā* è un *honorarium* per i sacerdoti: Thachil (1985), p. 184 sgg.

¹⁷⁶ Una ricerca specifica su queste “opinioni” citate dai sūtra è ancora da compiere.

La *dakṣiṇā* è la ricompensa che spetta al sacerdote per l'esecuzione del rito: in realtà si tratta di un elemento inserito a pieno titolo nel rituale.¹⁷⁷ Questa *dakṣiṇā* è sicuramente un tratto propriamente brahmanico che non compare nell'*āsvamedha* vedico ed è caratteristico di quella stringa rituale tramandata da *brāhmaṇa* o *śrautasūtra*. Per l'*āsvamedha* sono coinvolti molti sacerdoti e i quattro sacerdoti principali, *hotṛ*, *adhvaryu*, *udgātr* e *brahmán* sono titolati a ricevere una ricompensa. Vediamo dunque raccolti qui sotto nella tabella i dati relativi alla *dakṣiṇā* secondo i principali *śrautasūtra* e secondo lo *Śatapathabrāhmaṇa*.

Tabella 15. Le *dakṣiṇā* nei principali *śrautasūtra* e nello *Śatapathabrāhmaṇa*

Fonte	Dakṣiṇā
ĀŚS (10.10.10)	Beni dei non brahmani (no uomini e terre) <i>Hotṛ</i> (regione est), <i>brahmán</i> (regione sud), <i>adhvaryu</i> (regione ovest), <i>udgātr</i> (regione nord)
ŚŚŚ (16.9.19-22)	Beni dei non brahmani (no terre e uomini) <i>Hotṛ</i> (regione est) <i>brahmán</i> (regione sud), <i>adhvaryu</i> (regione ovest), <i>udgātr</i> (regione nord)
KŚS	
20.1.22	Cento pezzi d'oro ¹⁷⁸
20.1.24	Cento vesti (o drappi) ¹⁷⁹
20.2.27	Cento <i>māna</i> d'argento ¹⁸⁰
20.4.27-28	Bottino recuperato (diviso in tre parti) escluso terra, uomini e proprietà dei brahmani (da est per l' <i>hotṛ</i> , da sud per il <i>brahmán</i> , da ovest per l' <i>adhvaryu</i> , da nord per l' <i>udgātr</i>).
20.8.24	Attendenti delle regine (al sacerdote con cui hanno svolto lo scambio di lazzi osceni: <i>mahiṣī-brahmán</i> , <i>vāvātā-udgātr</i> , <i>parivṛktā-hotṛ</i>)
20.8.25	<i>Kumārī</i> e <i>pālāgalī</i> (all' <i>adhvaryu</i>) ¹⁸¹
LŚS	
9.9.8	Cento vacche (a ogni sacerdote)
9.9.19	Cento (vacche) e una collana dorata (promessa fatta dal sacrificante allo <i>udgātr</i>)
9.10.15	Ricchezza da una parte del regno (non appartenente ai brahmani)
9.11.1	Da zona est allo <i>hotṛ</i> , da zona sud al <i>brahmán</i> , da zona ovest all' <i>adhvaryu</i> , da zona nord all' <i>udgātr</i> 48000 vacche ¹⁸² a chi ha un ruolo centrale; 24000 a chi ha un ruolo a metà; 12000 a chi ha un ruolo per un terzo; 6000 a chi ha un titolo per un quarto (LŚS 9.1.11-13)
9.11.3	Possibilità di estendere la <i>dakṣiṇā</i>
9.11.4	
ĀpŚS	
20.9.14	Proprietà dei non brahmani delle tre regioni dello spazio (divise per tre parti uguali)
20.10.1	Est all' <i>adhvaryu</i> ; sud al <i>brahmán</i> , nord all' <i>udgātr</i> , ovest allo <i>hotṛ</i> Esclusi terra e uomini Oppure la regione est allo <i>hotṛ</i> e la regione ovest all' <i>adhvaryu</i>
20.10.2	La <i>mahiṣī</i> al <i>brahmán</i> , la <i>vāvātā</i> allo <i>hotṛ</i> , la <i>parivṛktī</i> allo <i>udgātr</i> e la <i>pālākālī</i> all' <i>adhvaryu</i> ¹⁸³
ŚB	
13.5.4.24	Beni eccetto terra, uomini e proprietà dei brahmani Est allo <i>hotṛ</i> , sud al <i>brahmán</i> , ovest all' <i>adhvaryu</i> , nord all' <i>udgātr</i> (compartecipazione degli altri sacerdoti)
13.5.4.27	Quattro mogli, una principessa e quattrocento attendenti

Uno dei punti più interessanti è quello offerto dal *Lātyāyanaśrautasūtra* che offre nuda e cruda un'autentica variante, quella cioè relativa alle zone da assegnare allo *hotṛ* e all'*adhvaryu*: se il testo ha voluto registrare un dato in aperta contraddizione con quanto tramandano tutti gli altri testi a nostra disposizione e se solo in un secondo tempo sente la necessità di riportare la variante più comune, può

¹⁷⁷ Heesterman (1993)^b, p. 209; Gonda (1989), p. 155; Thapar (1978), p. 94 sgg.

¹⁷⁸ Doni per oblazioni specifiche.

¹⁷⁹ Doni per oblazioni specifiche.

¹⁸⁰ Doni per oblazioni specifiche.

¹⁸¹ KŚS 20.8.27 afferma che il dono non è indicato in nessun altro testo.

¹⁸² LŚS 9.1.11-13.

¹⁸³ Questa informazione è introdotta da *vijñāyate*.

essere lecito pensare che questa variante riportata dal LŚS abbia avuto una certa autorità. È opportuno segnalare che quasi tutte le fonti escludono dalla *dakṣiṇā* uomini e terre,¹⁸⁴ così come i possedimenti dei brahmani. L'offerta delle mogli è poi piuttosto varia nelle fonti perché non c'è uniformità relativamente all'abbinamento tra moglie e sacerdote. Anche in questo caso potremmo trovarci di fronte a una pratica ancestrale che è stata conservata o inglobata solo in alcune varianti della *dakṣiṇā* dell'*aśvamedha*.

4.7 Le varianti operative del sacrificio: l'immolazione del cavallo

L'immolazione del cavallo non è registrata come un'uccisione: dal punto di vista lessicale si usa il termine "acquietare" ("*saṃjñāpana*"; "*saṃjñāptaṃ*") dal causativo della radice *saṃjñā* che significa "accordarsi con", "acconsentire", "concordare", "appagare", "far accettare". La vittima accetta cioè il suo destino sacrificale con l'immolazione. Come avviene l'immolazione del cavallo nell'*aśvamedha*? Come si è visto in area indo-europea spesso i cavalli erano sacrificati tramite annegamento, a segnalazione di un rapporto speciale tra cavallo e acqua che si rintraccia, solo per fare un esempio, nella cultura greca con Poseidon, inventore del cavallo donato agli Ateniesi.¹⁸⁵

In uno degli inni che il *Ṛgveda* dedica al cavallo sacrificale, e precisamente in 1.162.9, si dice: "*yad vā svarau svadhītau rīptamasti*" e cioè "ciò che è rimasto attaccato al palo oppure all'ascia". Il termine "*svadhīti*" indica un'ascia (MW, p. 1280) e, secondo Heesterman, questo passo testimonierebbe che in origine la vittima veniva immolata con un colpo d'ascia e attaccata al palo.¹⁸⁶ Secondo lo ŚB (13.2.8.1) il cavallo viene immolato separatamente rispetto alle altre vittime e precisamente nel luogo presso lo *sāmitra*, il capanno presso il quale arde il fuoco per la cottura delle vittime (KŚ 6.5.24), a nord della *mahāvedī*, vicino al *cātvāla*,¹⁸⁷ la fossa nella quale vengono gettati gli utensili sacrificali una volta concluse tutte le operazioni. Su quest'area, chiama *āstāva*, dove viene cantato il *bahiṣpavamana stotra*, uno dei più importanti canti che accompagnano le operazioni sacrificali, il cavallo verrebbe immolato. Lo confermerebbe anche ĀŚ 10.8.2-3 quando afferma che il cavallo, condotto su quest'area, deve annusare il terreno, come a riconoscerlo e quindi a "consacrarlo" visto e considerato che verrà immolato qui, sebbene in un'area esterna alla *mahāvedī*.¹⁸⁸

Benché la letteratura secondaria sia piuttosto esplicita nel fornire informazioni sull'immolazione del cavallo, è buona norma osservare direttamente che cosa dicono i testi.¹⁸⁹

KŚS 20.6.10 afferma: "*hiranyavāso'dhīvāseṣvasvasaṃjñāpanam*" e cioè "il cavallo viene acquietato su dei drappi (avendo) un drappo con un pezzo d'oro".

Lo *Śatapathabrāhmaṇa* recita: 13.2.8.1 "*vāso'dhīvāsaṃ hiranyamityaśvāyopastrṇanti yathā nānyasmai paśave tasminnenamadhi saṃjñāpayantyanairvainaṃ tatpaśubhirvyākurvanti*" e cioè "dicendo 'veste, mantello, pezzo d'oro' per il cavallo distendono [quelli] e così, non per un altro animale, su quello lo acquietano e separano/distinguono quello dagli altri animali". E in 13.2.8.2: "*ghnanti vā etatpaśum yadenam saṃjñāpayanti*" e cioè "acquietano, oppure colpiscono/uccidono quello che è un animale".

Come si può vedere non vengono fornite informazioni precise su come l'animale venisse immolato. Lo *Śatapathabrāhmaṇa* è esplicito nel chiosare "*saṃjñāpayanti*" con "*ghnanti*" dalla radice sanscrita "*han*" che letteralmente significa "battere", "colpire" e quindi "uccidere" (MW, p. 1287). È quindi opportuno riflettere su quello che sembra essere il significato originario della radice, cioè "battere", tanto è vero che questo stesso verbo viene utilizzato per indicare l'atto di colpire un tamburo (MW, p. 1287). L'origine sembra essere il proto indoeuropeo *chendō** che, relativamente alla *familia italica*, dà come risultato "*fendō*" con un significato piuttosto esplicito nel latino, quello cioè di "fendere", "colpire" e che come risultato determina l'uccisione.¹⁹⁰

¹⁸⁴ Eccezione in ŚB 13.5.4.27: "*catasraśca jāyāḥ kumārīm pañcamīm catvāri ca śatānyanucarīṇām yathāsamuditam dakṣiṇām dadati*" ("Egli dona come *dakṣiṇas*, secondo tradizione, le quattro donne, la quinta donna, la *kumārī* e le quattrocento *anucarī*").

¹⁸⁵ Erodoto (VII.113). See Capozza (1963), p. 279; Howey (2002), p. 141; Minunno (2004), p. 104. In India sorge dal frullamento dell'oceano di latte.

¹⁸⁶ Heesterman (1993)^b, p. 73 e Heesterman (1985), p. 87.

¹⁸⁷ Ranade (2006), p. 180.

¹⁸⁸ Chierichetti (2011)^a, pp. 295-299.

¹⁸⁹ Dumont (1927), 174; Fuchs (1996), pp. 24-25; Heesterman (2007), p. 120; Malamoud (2005), pp. 134-135.

¹⁹⁰ Parpola afferma che l'*aśvamedha* era in origine decapitato: Parpola (1988), p. 250.

Il cavallo viene dunque separato dalle altre vittime e ucciso in qualche modo: il testo non offre informazioni a riguardo, si limita a lasciar intendere che questa operazione comporta forse il fatto di colpire, battere il cavallo. Non è possibile affermare con certezza se il pubblico del *brāhmaṇa* avvertisse questa sfumatura insita nella radice “*han*” oppure intendesse semplicemente l’effetto dell’azione.

Se torniamo al *R̥gveda* si legge in 1.162.20: “*mā svadhīstanva ā tiṣṭhipat te*”, un ulteriore riferimento all’ascia alla quale ci si appella affinché “l’ascia non si soffermi nel tuo corpo”.

Si potrebbe dunque affermare che, stando alla più antica testimonianza del sacrificio del cavallo, venisse usata una scure, un’ascia, per uccidere l’animale. La pratica della decapitazione proprio con l’ascia è peraltro piuttosto diffusa ancora oggi per cui Heesterman ha scritto: “... la decapitazione della vittima è ben nota al di fuori del sistema rituale *śrauta* come metodo normale d’immolazione, cosa che si può ancora oggi osservare in tutta l’India”.¹⁹¹

A questo proposito però, lo stesso Heesterman ha rilevato delle anomalie perché, nonostante venga esclusa la pratica della decapitazione dalle pratiche del rituale solenne, per l’*agnicayana* è però necessario predisporre cinque teste da mettere alla base della struttura in mattoni e queste teste devono essere procurate attraverso un sacrificio.¹⁹²

Molti studiosi rilevano che il cavallo dell’*āsvamedha* venisse ucciso tramite soffocamento.¹⁹³

L’*Āpastambaśrautasūtra* è in questo senso molto esplicito: “*śyāmūlena kṣaumeṇa vāsvaṃ saṃjñāpayanti spandhābhītarānpasūn*” (*ĀpŚŚ* 20.17.9). Il *sūtra* recita letteralmente: “Acquietano il cavallo con [qualcosa] fatto di lino o ..., gli altri animali con ...”

Il termine “*śyāmūla*” non ha riscontri nella letteratura indiana. Il termine più vicino sembrerebbe essere “*śyāma*” che significa “scuro”, forse da una radice “*śyai*” che significa però “congelare” (MW, p. 1095). *Śyāma* serve anche a indicare alcune specie vegetali (*Artemisia Indica*; *Careya Arborea*), è sinonimo di *gundrā* (*Saccharum Sara*, *Typha angustifolia*, *Cyperus rotundus*, *Coix barbata*), di *priyaṅgu* (*Panicum Italicum*; *Aglaia Odorata*; *Sinapis Ramosa*; senape e anche zafferano), *sārivā* (*Emidesmus Indicus* e *Ichnocarpus Frutescens*), ma può indicare anche il cuculo o comunque un piccolo uccello. Con *śyāma* si indica anche il pepe nero.

Comunque si voglia intendere questo “*śyāma*” va rimarcato che il termine “*śyāmūla*”, tradotto insieme a “*kṣauma*” come “a wollen or a linen cloth” non ha alcun riscontro nella tradizione letteraria in sanscrito.¹⁹⁴

La difficoltà di capire questo passo si manifesta ancora di più di fronte alla seconda parte del *sūtra*, quella che riguarda gli altri animali: questi, lascia intendere il *sūtra*, vanno “acquietati” “*spandyābhir*”, cioè con questi “*spandyā*”.

Il termine nell’*Āpastambaśrautasūtra* ha solo due occorrenze. Oltre al passo in esame si ritrova in 11.4.15: “*sarvataḥ spandyayā paryātanoti*”, tradotto solitamente come “egli gira intorno ovunque con una corda”. Si tratta della preparazione dell’altare e “*spandyā*” sarebbe la corda con la quale si traccia l’area precedentemente definita con dei paletti.

Anche questo termine però non risulta del tutto chiaro: secondo Monier Williams “*syandyā*” e “*spandyā*” si confonderebbero spesso (MW, p. 1268 e 1273). Il significato del termine è comunque di difficile individuazione benché si possa rimarcare il fatto che la radice “*spand*” significa propriamente “agitare”, “colpire”, “vibrare”, “scuotere”, mentre la radice “*syand*” significa “scorrere”, “muovere velocemente”, spesso riferito alla corrente di fiumi, etc.

Tutto questo rende il *sūtra* di *Āpastamba* di non facile comprensione. Se accettiamo che la *vedi* venisse tracciata con una corda, allora possiamo interpretare la seconda parte del *sūtra* come un’uccisione per strangolamento, “*spandyābhir*”, e, visto che strangolare un cavallo appare quantomeno irrealizzabile, va inteso che l’acquietamento dell’*āsvamedha* si eseguisse con qualcosa fatto di lino o di “*śyāmūla*”, che potrebbe indicare un tessuto ricavato da altre fibre vegetali (se il collegamento con *śyāma* è corretto), visto e considerato che questo termine serve a indicare una serie piuttosto variabile di piante e arbusti.

¹⁹¹ Heesterman (1993)^b, p. 73. Per l’*October Equus* vedasi Hubbell (1928), pp. 186-187; Bayet (1941); Bennett-Pascal (1981).

¹⁹² Heesterman (1993)^b, p. 74.

¹⁹³ Hildebeitel (2011), p. 581; Watkins (1995), p. 272.

¹⁹⁴ Gopal (1983), p. 158 e Sharma (1977), p. 92.

Benché il verbo utilizzato sia, come al solito, “*saṃjñāpayanti*”, eufemismo per indicare l’uccisione dell’animale, nel *sūtra* precedente (20.17.8) **Āpastamba recita**: “...*tasminnaśvatūparagomṛgānighnanti*” e cioè “sopra quello colpiscono/uccidono il cavallo, il *tūpara* e il *gomṛga*”. Il verbo utilizzato è dalla radice “*han*” alla quale si aggiunge il prefisso “*ni-*” e anche in questo caso il nucleo semantico ha a che fare con un’azione violenta, quella di colpire, assalire, attaccare. Va rilevato peraltro che, stando a questo *sūtra*, l’immolazione del cavallo sarebbe comune con quella di *tūpara* (capro senza corna) e *gomṛga* (*gayal*) due animali di solito abbinati all’*āsvamedha* nell’immolazione a differenza di quanto dice *Śatapathabrāhmaṇa* a proposito della separazione del cavallo dagli altri *paśu*. Certamente “*nihan*” va inteso come “uccidere”, ma la carica semantica della radice è piuttosto evidente. Se uno leggesse il *sūtra* n. 8 senza leggere quello seguente, sarebbe forse portato a intendere l’immolazione del cavallo come un atto che prevede un colpire.

Baudhāyanaśrautasūtra 15.28 recita: “*tārpyeṇa saṃjñāpyamānaṃ yāmena sāmṇā prastotānūpatiṣṭhate*” (“Il *prastotr* procede con il *sāman* dopo aver acquietato [il cavallo] con il *tārpya*”). Il *sūtra* afferma che il cavallo viene “acquietato” con un *tārpya*, termine non meno misterioso di quelli riportato sopra. Eggeling ha scritto: “This is variously explained, by Kātyāyana and Sāyana, as a linen one, or simply one soaked in ghee, or a tripāna one – i.e. one made of triparna plants, or a thrice saturated one (with ghee) – or one woven out of materials derived from the tripā plant. It is quite evident that they did not exactly know what to make of it. Indeed, it would almost seem as if the author of the Brāhmaṇa himself was already doubtful as to the meaning of the term. Goldstücker (s.v. *abhishekanīya*) perhaps rightly takes it to mean a silk under-garment”.¹⁹⁵

Anche secondo questa fonte il cavallo viene separato dalle altre vittime e immolato in modo particolare, con un “attrezzo” a proposito del quale sembra esserci una certa oscurità.

Questo ovviamente può dipendere dal fatto che l’*āsvamedha* venisse celebrato ben poco oppure che non venisse celebrato affatto dopo le epoche vediche. Il suo inserimento, d’autorità, nel novero dei sacrifici solenni, poneva dunque dei dubbi sulle modalità di esecuzione che gli *śrautasūtra* cercano ma non riescono a sciogliere del tutto.

L’utilizzo di termine specifici come “*tārpya*” solo in una fonte rispetto alle altre sembra lasciar intendere che in alcuni ambiti venissero usati utensili specifici o solo in certe zone o in certi momenti fosse possibile capire che cosa questi utensili fossero.

Appare una tradizione sfilacciata, che non riesce più a proseguire per un sentiero lineare. Dietro la varietà terminologica potrebbe nascondersi anche una varietà di modalità operative.

Infine, come veniva immolato il cavallo? Sicuramente in modo diverso rispetto agli altri animali del sacrificio *āsvamedha*.

È interessante leggere quanto dice Baudhāyana in 15.28: “... *akṛṇvato māyūnsaṃjñāpayati*...” e cioè gli animali devono essere immolati senza emettere alcun verso.

Le fonti in *sūtra* sembrano propendere per un’uccisione *sui generis*, che preveda l’utilizzo di panni, drappi o stoffe di qualche tipo, laddove il *R̥gveda*, utilizzando il termine “*svadhiti*” fa riferimento a una modalità di immolazione più chiara ed esplicita.

Katyāyana è ancora più esplicito. In 6.5.14 recita: “*saṅgr̥hya mukhaṃ tamayantyavāśyamānam*” e cioè “dopo aver stretto la bocca soffocano quello che non emette verso”.¹⁹⁶ Questo passo rimanda a ŚB 3.8.1.15: “*atha punaretyāhavanīyam abhyāvṛtyāsate nedasya saṃjñāpyamānasyādhyakṣā asāmeti tasya na kūṭena praḥnanti mānuṣaṃ hi tanno eva paścātkaṇam piṭṛdevatyam hi tadapigr̥hya vaiva mukhaṃ tamayanti veṣkaṃ vā kurvanti tannāha jahi mārayeti mānuṣaṃ hi tatsaṃjñāpayānvaganniti taddhi devatrā sa yadāhānvagannityetarhi hyeṣa devānanugacati tasmādāhānvaganniti*”, e cioè “Dunque torna e si siede rivolgendosi verso il focolare *āhavanīya*. Si recita ‘che non vi sia mancanza di testimone oculare di quello che viene acquietato’. Lo uccidono non con l’osso della fronte,¹⁹⁷ che questo è caratteristico degli uomini, né di certo dietro l’orecchio, che è tipico degli dei antenati, o chiudendo la bocca lo soffocano o fanno un nodo. E per questo

¹⁹⁵ Eggeling (1882), p. 85 (parte III), nota a ŚB 5.3.5.20.

¹⁹⁶ *Avāś* significa propriamente “belare”.

¹⁹⁷ Eggeling (1882), pp. 189-190 (part. II), note to ŚB 3.8.1.15: “Lit. ‘by means of the frontal bone’. Sāyana explains it by ‘in seizing it by the horn’. Professor Weber, Ind. Stud. IX, p. 222, ‘by striking it with a horn’. The Kānva text reads, *tasya na kūṭena praḥnanti mānuṣam ha kuryād yad asya kūṭena prahanyuh*”.

egli non dice: ‘Colpiscilo! Uccidilo!’ che è tipico dell’uomo, dice ‘Acquietalo! È andato’ e così egli è tra gli dei, allora dice ‘È andato’ e poi quello va tra gli dei e per questo dice ‘È andato’.

Il brano dello *Śatapathabrāhmaṇa* è denso di elementi interessanti, perché, al pari di Katyāyana, esprime con una certa evidenza il modo in cui il cavallo deve essere ucciso, non con l’osso della fronte, intendendosi qui la rottura dell’osso frontale, e nemmeno con un colpo dietro l’orecchio, bensì attraverso la chiusura della bocca. Il verbo usato è “*tamayanti*” un causativo dalla radice sanscrita “*tam*” che significa “ansimare”, “essere esausto”, “venire meno”, “essere soffocati” e che al causativo significa evidentemente “soffocare”.¹⁹⁸ Il legame è al vedico *tam(i)* che significa “soffocare”.¹⁹⁹ Il termine vedico *tamisra* è collegato al PIE *temesras** da cui il latino *tenebrae* e il sanscrito *tamas*.

L’idea centrale è quindi quella del “buio” che si produce al momento dello svenimento e nello specifico per la mancanza di ossigeno.

Lo *Śatapathabrāhmaṇa* afferma poi “*veṣkaṃ vā kurvanti*” e cioè, in alternativa al chiudere la bocca la cavallo possono fare un nodo. In questo è seguito piuttosto fedelmente da Kātyāyana che in 6.5.18 afferma: “*veṣkeṇa vā*” e cioè “oppure [*tamayanti* era il verbo nel *sūtra* precedente] con un nodo”.

Sembra dunque che per questi testi l’animale venga ucciso tramite soffocamento e che il luogo in cui viene ucciso il cavallo sia diverso rispetto a quello degli altri animali. Eggeling registrò però a suo tempo che nemmeno i commentatori erano d’accordo sulla modalità di uccisione dell’animale tramite soffocamento o strangolamento.²⁰⁰

Secondo quanto rintracciabile nel *Ṛgveda*, invece, il cavallo era sacrificato nei pressi del palo sacrificale e con tutta probabilità con la scure.

Resta da capire per quale motivo lo *Śatapathabrāhmaṇa* affermi che uccidere il cavallo tramite un colpo dell’osso frontale o dietro le orecchie non sia consono all’animale. Il primo sarebbe tipico dell’uomo, il secondo degli antenati. In quale senso venga detto ciò deve essere forse spiegato: pare piuttosto assurdo intendere che l’uomo venisse ucciso tramite un colpo all’osso frontale perché questo presupporrebbe che i *pitṛdeva* dovrebbero essere sacrificati. Con tutta probabilità il primo è il modo in cui sacrificano gli uomini, il secondo in cui sacrificano i *pitṛdeva*, gli antenati. Il primo è dunque un *modus sacrificandi* tipico degli uomini, il secondo dei *pitṛdeva*.

Il testo sta elencando delle autentiche varianti affermando che vi sono diversi modi di uccidere la vittima, ognuno dei quali il *brāhmaṇa*, secondo la propria natura testuale, categorizza.

Ora, con tutta evidenza, stando anche all’insistenza con cui SB 3.8.1.16 richiama il fatto che l’offerta è destinata agli dei, il soffocamento è, secondo *Śatapathabrāhmaṇa*, una modalità sacrificale tipica degli dei, divina per così dire.

Dietro le affermazioni dello *Śatapathabrāhmaṇa* ci sono, inespresse, ma chiarissime, due varianti: il cavallo, afferma lo *Śatapathabrāhmaṇa*, non deve venir ucciso con un colpo all’osso frontale, e nemmeno con un colpo dietro l’orecchio, bensì tramite soffocamento. Come dire: esiste qualcuno che sacrifica o afferma di sacrificare il cavallo tramite un colpo all’osso frontale o alla nuca, ma queste non sono modalità che vanno attuate. L’esigenza di esprimere questa ingiunzione richiamando due altre modalità di immolazione equivale a dire che vi erano altre opinioni o altri modi di procedere a riguardo. Altrimenti il *brāhmaṇa* non avrebbe avuto l’esigenza di richiamarle.

Se intendiamo le indicazioni emerse dalla lettura della *ṛc* 1.162 come un chiaro riferimento all’immolazione del cavallo tramite una scure, allora potremmo intendere ŚB 3.8.1.15 come una risposta alla *ṛc* o alle pratiche che la *ṛc* attesta.

Infine una considerazione ulteriore: *Śatapathabrāhmaṇa* e *Katyāyanaśrautasūtra* sono gli unici testi così espliciti nell’espone le modalità di immolazione del cavallo. Gli altri testi si limitano ad affermazioni più criptiche e solo *Āpastambaśrautasūtra* sembra lasciar intendere che il cavallo deve essere soffocato. In generale, anche i testi che citano elementi quali il *tārpya* o altri meno identificabili (*kṣauma*,

¹⁹⁸ MW, p. 438.

¹⁹⁹ Kanta (1953), Vol. I, p. 118.

²⁰⁰ Eggeling (1882), p. 86 (parte III), nota a ŚB 5.3.5.23: “The commentators do not seem to be quite in accord in regard to this particular item of the ceremonial. The most natural explanation, however, seems to be this: the head-band (turban, ushṇīsha) is wound (? once) round the head and tied behind; the ends being then drawn over the shoulders so as to hang down from the neck in the manner of a brahmanical cord (or like the ribbon of an order); and being finally tucked in under the mantle somewhere near the navel”.

śyāmūla, etc.) non sono del tutto chiari a proposito e lasciano molti elementi nel vago. Sarebbe poi possibile chiedersi per quale motivo tutti gli altri śrautasūtra non siano così espliciti a proposito: accolgono come autorità indiscutibile quanto affermato da Śatapathabrāhmaṇa oppure non entrano in una questione troppo spinosa? Kātyāyanaśrautasūtra è considerato tradizionalmente un testo tardo rispetto ad altri śrautasūtra²⁰¹ e questo potrebbe essere un elemento da considerare per le questioni finora affrontate. È Kātyāyana forse più fedele allo Śatapathabrāhmaṇa di altri? Per gli śrautasūtra è davvero scontato il modo di immolare l'animale a tal punto da non doverlo esplicitare? L'utilizzo di termini assolutamente specifici, in alcuni casi hapax di difficile chiarimento, nasconde una serie di ovvietà oppure una programmata volontà di lasciare certi particolari nell'ombra?

Il termine "acquietato" viene utilizzato anche da śrautasūtra considerati tra i più antichi, per esempio ĀŚS 10.8.8 ("samjñaptam aśvam") e il termine viene di solito glossato da alcuni commentatori con "morto" ("yadā samjñapto'svo mṛta ityarthaḥ": Commento di Devatrāta) ma lasciato senza commenti da altri (Gārgya Nārāyana).

Śāṅkhāyanaśrautasūtra lo utilizza significativamente per il puruṣamedha e non per l'aśvamedha (ŚŚS 16.12.21; 16.13.7).

L'utilizzo di questa terminologia per indicare la vittima ormai immolata è quindi ben presente negli śrautasūtra, anche in quelli considerati più antichi. Eppure solo alcuni di essi spiegano come deve avvenire l'immolazione. Alcuni śrautasūtra non hanno difficoltà a usare verbi come tamayanti o nighnanti, altri invece sono a riguardo silenti.

4.8 Le varianti operative del sacrificio. La posizione della vittima

Il cavallo, una volta immolato, va messo in una certa posizione e i testi si esprimono a questo riguardo.

Kātyāyanaśrautasūtra 6.5.16 afferma "prāksīrasam vā", "la testa davanti", cioè rivolta a est. Il sūtra precedente recita: "tasminnenam nighnanti pratyakśīrasamudakpādam", vale a dire "su quello [strato d'erba, cf. 6.5.14] colpiscono/uccidono quello con la testa rivolta indietro e le zampe verso l'alto", laddove con pratyāñc s'intende l'occidente e con udañc il nord.

Il cavallo deve dunque essere posizionato in un certo modo e Kātyāyana registra due varianti, con la testa a ovest oppure a est. Hubert e Mauss hanno scritto a questo proposito: "La tête est tournée vers l'ouest, parce que tel le chemin général des choses: celui par où va le soleil, celui que suivent les morts, par où les dieux sont montés au ciel, etc. – L'orientation des victimes est un fait fort notable. Malheureusement les renseignements, sémitiques, classiques, ethnographiques sont relativement pauvres sur la question".²⁰²

Buadhāyanaśrautasūtra 15.28 afferma: "prthagitarebhyastata itarānprāco vodīco vā nighnanti..." e cioè "separatamente immolano le altre vittime rivolte verso est o verso nord".

Nulla si trova invece nell'Āpastambaśrautasūtra anche se in 20.21.1 e sgg. il testo dice che l'adhvaryu deve posizionare le membra del cavallo sacrificato in modo tale che la testa sia rivolta a est: "... paśukāla uttarata upariṣṭādagnavaitase kaṭe'svam prāñcam yathāliṅgam cinoti", quindi "al momento del (sacrificio) animale sulla parte nord, sopra (l'altare de) il fuoco, su un tappeto di canne, osserva il cavallo in modo tale che il liṅga sia a est". Si confronti ora questa nostra traduzione con quella proposta da Thite: "At the time of the animal (-sacrifice), (the Adhvaryu) arranges the limbs of the horse to the north of the Fire-altar-building upon a mat of reeds in such a manner as the head (will be) to the east (and the legs to the north)".²⁰³

Lasciando da parte momentaneamente le interpolazioni del traduttore, sono evidenti alcune forzature che non possono essere desunte dal testo. L'interpretazione di "liṅga" con "testa" è certamente dell'autore, perché non risultano attestazioni a riguardo.

Anche questo particolare del rito non sembra del tutto cristallino: la testa del cavallo o il suo liṅga (che potrebbe benissimo essere interpretato come marchio distintivo),²⁰⁴ andrebbero rivolte a est, eppure è possibile, afferma Kātyāyana, posizionare la testa sia a ovest sia a est.

²⁰¹ Kashikar (1968), p. 158.

²⁰² Hubert-Mauss (1899), p. 35.

²⁰³ Thite (2004), p. 1222.

²⁰⁴ Potrebbe indicare un segno particolare che contraddistingue il cavallo sacrificale: ŚB 13.4.2.4. Cf. Kak (2002), p. 33.

A questo proposito possiamo affermare che altrettanto incerte sono le caratteristiche dell'animale sacrificale. Ne risulta un'estrema variabilità per cui è possibile dire che le caratteristiche fisiche dell'animale non rientrano tra quegli elementi stabili, gli archetipi rituali, bensì manifestano una palese varietà ritualistica. Infatti, il *Kātyāyanaśrautasūtra* dice che il cavallo deve essere nero (20.1.32-33) o di altri colori con un segno bluastro sulla fronte (20.1.31). È bianco con occhi neri e rotondi secondo il *Lāṭyāyanaśrautasūtra* (9.9.9.4), mentre per l'*Āpastambaśrautasūtra* può essere bianco o nero o rossiccio o maculato o marrone oppure, ancora, bianco con una parte nera (20.2.9-10).

5. Conclusioni

La natura cibernetica del fenomeno religioso, ben messa in luce da Roy Rappaport,²⁰⁵ è all'origine di quelle variazioni individuate come caratteristiche della stringa rituale. L'affermazione di invariabilità e l'immagine stessa dell'invariabilità che il rito presenta sono funzionali allo scopo per cui viene celebrato: questo mascheramento è effetto di quella stessa componente cibernetica del rito.²⁰⁶ La variabilità è dunque necessità imprescindibile affinché il rito non si blocchi e si distrugga in uno spasmodico attrito prodotto dal contatto con la realtà mutevole e veloce del divenire. Come sistema cibernetico la religione (e con essa il rituale) deve cambiare. Anche un prodotto religioso, come altri prodotti culturali, può divenire obsoleto e scomparire: la capacità delle forme religiose di attraversare i mutamenti sociali e culturali dipende dalla possibilità di declinare questi contenuti in forme e modalità diverse.²⁰⁷

Inoltre l'*aśvamedha* per il suo potenziale di origine cosmogonica ha funzionato in epoca brahmanica come una sorta di calamita. La vedicità dell'*aśvamedha* ha poi consentito la conservazione di elementi non brahmanici per il solo fatto di far parte del più vedico tra i sacrifici. Questo avvenne almeno fino a quel recupero da parte dei clan brahmanici, operazione voluta e ben stabilita e tavolino testimoniata proprio dagli *śrautasūtra* e dalle iscrizioni che ricordano esecuzioni del rito da parte di re dalla dichiarata adesione al culto tradizionale, dopo la diffusione del buddhismo in epoca Maurya.²⁰⁸

Al termine della nostra analisi vogliamo rilevare dunque come sono state registrate varietà ritualistiche spaziali – relative ai luoghi e agli spazi, come nel caso del *brahmodya* –, temporali – riguardanti la tempistica, come per il periodo in cui l'*aśvamedha* deve avere inizio, e la durata –, d'agente – concernenti i soggetti coinvolti, in particolare riguardo alle attendenti delle regine e la stessa vittima –, recitative – attinenti alle recitazioni, nel caso specifico un *mantra*, e al *pāriplava*– e infine operative – relative alle azioni, come per le *dakṣiṇā*, all'immolazione del cavallo e al suo posizionamento dopo l'uccisione –.

Riassumiamole in breve prima di procedere al ragionamento finale.

Non vi è un'opinione univoca su quando il rito debba cominciare. Affermare, come fa lo *Śatapathabrāhmaṇa*, che l'*aśvamedha* sia un sacrificio per brahmani se inizia a primavera e un sacrificio per *ṣatriya* se comincia in estate equivale a stemperare la portata della variante stessa. Risalta efficacemente l'operazione intellettuale dei *brāhmaṇa*: quella che era una variante del rituale come evento, prima diventa una differente spiegazione del rito, quindi viene di fatto cancellata grazie a una sorta di sillogismo dallo straordinario potere inclusivo.

Per lo *Śāṅkhāyanaśrautasūtra* il *brahmodya* avviene dentro il *sadas* (16.4.7), secondo l'*Āpastambaśrautasūtra* invece si svolge ai piedi del palo sacrificale (20.19.6). Lo *Śatapathabrāhmaṇa* registra due *brahmodya* dell'*aśvamedha*, uno ai piedi del palo sacrificale (13.2.6.9), l'altro invece nel *sadas* (13.5.2.11). Di fronte a una pluralità di tradizioni, per cui si registravano variazioni riguardanti il luogo di esecuzione del *brahmodya*, lo *Śatapathabrāhmaṇa* le accoglie tutte indiscriminatamente e, a rigor di logica, raddoppia il *brahmodya*.

²⁰⁵ Rappaport (1999), p. 287. Il termine cibernetico fa riferimento qui a un meccanismo di autoregolazione e viene usato nell'accezione utilizzata da Rappaport (1999).

²⁰⁶ Anche René Girard ha parlato della religione come un velo: Girard (2005), p. 22, 44, 125. Il mascheramento coincide con i componenti invariati del rito che trasmettono il messaggio canonico contrapposto a quello auto-referenziale come spiegato da Rappaport (1999), p. 103.

²⁰⁷ È possibile osservare, in altri ambiti religiosi, i culti dei gesuiti in Cina, le forme di cristianità africane o ancora le caratteristiche dell'Islam in Asia: Golvers-Vande Walle (2003), p. 16; Isichei (1995); Khan (2006). Nelle civiltà greca e romana c'era la tendenza a identificare culti stranieri e dei stranieri come diverse manifestazioni della religione e degli dei locali (Kṛṣṇa con Ercole, Śiva con Dioniso), il che potrebbe non essere semplicemente un modo per riconoscere l'Altro, bensì l'abilità a individuare elementi archetipici dietro forme diverse: Bryant (2007), p. 5.

²⁰⁸ Per esempio Puṣyamitra, re della dinastia Śuṅga: Chierichetti (2011)^a, pp. 131-132.

Nel *sūtra* 10.9.2 dedicato al *brahmodya* l'*Āśvalāyanaśrautasūtra* registra, infatti, la lezione “*satyaṃ sūryasamaṃ jyotirdyauḥ samudrasamaṃ saraḥ*”, mentre gli altri testi (VS 23.48a; ŚB 13.5.2.13; ŚŚ 16.5.2a) riportano “*brahma sūryasamaṃ jyotirdyauḥ samudrasamaṃ saraḥ*”.

Anche il *pāriplava* non è lo stesso in tutte le fonti che lo tramandano: in particolare nel *sūtra* di ĀŚS 10.7.9 vi sono alcuni cambiamenti sintomatici rispetto allo *Śatapathabrāhmaṇa*. Nella nona giornata, infatti, si deve recitare un brano degli *itihāsa* secondo lo *Śatapathabrāhmaṇa*, mentre secondo l'*Āśvalāyanaśrautasūtra* si recita un brano tratto dai *purāṇa*. Nel decimo giorno devono essere convocati i cacciatori (*vāyovidyika*) secondo lo *Śatapathabrāhmaṇa*, mentre per l'*Āśvalāyanaśrautasūtra* sono da rinviare i *brahmacārin*. E anche per quest'ultima giornata i brani da recitare sono scambiati, nel senso che *itihāsa* e *purāṇa* vengono collocati in modo invertito nei due ultimi giorni.

Nello scambio di lazzi osceni che coinvolge i quattro sacerdoti principali del rituale solenne e le quattro mogli del sacrificante emerge una certa variabilità riguardo al seguito di damigelle che accompagna le regine. L'*Āśvalāyanaśrautasūtra* riporta come attendenti della *mahiṣī* e della *vāvātā* – le uniche che, secondo i *sūtra* di Āśvalāyana, partecipano allo scambio ingiurioso – soltanto delle figlie di re (*rājaputrī*), mentre negli altri *śrautasūtra* la composizione del seguito è piuttosto diversa. Nel *Kātyāyanaśrautasūtra* (20.6.18-20) si citano generiche *anucarī* che sarebbero le uniche a partecipare allo scambio in vece delle regine, anche se poi si elencano le varie tipologie di *anucarī*: *rājaduhitṛ* per la *mahiṣī*, *rājanyā* per la *vāvātā*, *sūtagrāmanī* per la *parivrktā* e *ṣatṭṛ/saṃgrahitṛ* per la *pālāgalī* (20.1.13-16). Il *Lātyāyanaśrautasūtra* afferma che la *vāvātā* è accompagnata dalle *rājanyā*, mentre la *parivrktī* da *sūtagrāmanī* (9.10.3-4; 9.10.5-6). Per lo *Śāṅkhāyanaśrautasūtra* partecipano al dialogo le attendenti di palazzo (*anucarī*) dello stesso stato sociale dei guerrieri che hanno scortato il cavallo e sono queste fanciulle a unirsi alle regine nello scambio di battute con i sacerdoti (16.4.1-5).

La maggior parte dei testi parla di tre vittime, *aśvamedha*, *tūpara* e *gomṛga*,²⁰⁹ ma il *Ṛgveda* fa riferimento solo al capro (1.162.4). Diversa la proposta della *Vājasaneyisaṃhitā* in cui le vittime sono centinaia, dato che si riscontra anche nell'*aśvamedha* del *Rāmāyaṇa*.²¹⁰ Per Āśvalāyana le vittime sembrerebbero solo due oltre al cavallo, *tūpara* e *gomṛga*,²¹¹ mentre Kātyāyana, Āpastamba e Śāṅkhāyana affermano che le tre vittime (cavallo, capro e gayal) sono solo il nucleo di numerosissime immolazioni.²¹² Stando alla fonti si può dunque affermare che il numero di vittime e di immolazioni per l'*aśvamedha* è quantomeno incerto.

Secondo l'*Āśvalāyanaśrautasūtra* (10.10.10) ai sacerdoti spettano come *dakṣiṇā* i beni di tutti coloro che abitano nelle terre del sacrificante a eccezione dei brahmani e delle loro proprietà. In generale non possono essere offerti come ricompensa uomini e terre. Questo contrasta con quanto compare nello *Śatapathabrāhmaṇa* per il quale la ricompensa dei sacerdoti è costituita, oltre che da beni mobili e immobili, anche dalle quattro mogli del re con le rispettive ancelle al seguito (13.5.4.27).²¹³

Incerto è il modo in cui il cavallo deve essere immolato: due diversi modi d'immolazione si possono ricostruire, per cui si è forse passati da un'originaria decapitazione al soffocamento.²¹⁴ Inoltre le modalità di soffocamento dell'animale e gli strumenti atti a eseguire l'operazione sono piuttosto incerti.²¹⁵ Varianti si hanno anche per quanto riguarda la posizione del cavallo dopo l'immolazione e relativamente all'animale stesso.

“Only such a framework which is based upon logically consistent methods can fulfill the requirements of developing a science of rituals. It will not only allow us to identify, represent and analyse the static as well as dynamic nature of rituals, but further make it possible to ask the next theoretical ques-

²⁰⁹ Dange (2000), p. 409. Prakash (1988), p. 287.

²¹⁰ Rām 1.14.32.1.

²¹¹ ĀŚS 10.9.5.

²¹² KŚS 20.6.1-6; ĀpŚ 20.12-17; ŚŚS 16.3.13-16.

²¹³ Sul rapporto tra religione e società in India: Bandyopadhyaya (2007). Per una storia politica dell'India: Kunte (1974).

²¹⁴ Heesterman (1985), p. 87; Parpola (1988), p. 250; D'Onofrio (1954), p. 149. Anche Filostrato, come già detto, attesta un sacrificio equino per annegamento in area indiana.

²¹⁵ Cf. ĀPŚ 20.15 e BŚ 15.

tions about the guiding principles of the dynamics of rituals and finally about the functionality of the propelling forces of this dynamics”.²¹⁶

Uno dei meriti della conferenza “Ritual Dynamics and the Science of Ritual” è stato proprio quello di affermare che il rituale è, oggi come ieri, uno dei comportamenti tipici dell’essere umano.²¹⁷

La *Ritual Grammar* è dunque quella scienza che determina l’architettura del rito come evento registrato dalla stringa rituale. Questa prospettiva consente di vedere il rituale come una dinamica in grado di dialogare produttivamente con tutto ciò che lo circonda: l’interazione con la realtà circostante non è dunque imposizione di un’azione modellata e imitativa, bensì utilizzo di schemi suscettibili di accogliere in essi alcune variabili del contesto. Se il rituale vuole mantenersi vivo nel tempo e nel corso della vicenda storica, storico-religiosa, culturale e sociale di un popolo deve dialogare con chi fruisce dell’operazione sacrificale. In realtà si può affermare che, in ultima analisi, sotto la diversità delle forme che riveste, esso è sempre costituito su di un medesimo schema che può essere usato per le finalità più diverse. Questo schema consiste nello stabilire una comunicazione fra il mondo sacro ed il mondo profano mediante l’intermediario di una vittima, vale a dire di una cosa distrutta nel corso della cerimonia.²¹⁸

Quest’idea è stata espressa con diverse metafore proprio nella tradizione religiosa dell’India antica con espressioni quali “*yajño vai sutarmā nauḥ*” e “*sarva eva yajño nauḥ svargyā*”.²¹⁹

La scienza del rituale è dunque un patrimonio cognitivo, culturale ed esperienziale che appartiene alle “strutture profonde” dell’essere umano e che, al pari del linguaggio, si realizza producendo quelle stringhe che costituiscono l’applicazione nel concreto di regole stabili. “Ritual is like any communication actualizing meaning on the basis of a system-rationality (Systemrationalität). The meaning element may not always be semantic in a narrow sense. For ritual agents and participants the cognitive aspect of a religious ritual, for instance, may merely lie in the knowledge that their action is a religious one relating to a sacred cosmos from which can be expected powerful effects”.²²⁰

In questo senso il rituale plasma lo stesso tessuto sociale perché è l’atto sociale per eccellenza; espressione di una dimensione del profondo, il rito determina le stesse modalità di costruzione della comunità.²²¹

Il fenomeno del rituale si presenta allora come l’azione per eccellenza, capace di attingere ai fondamenti della realtà proprio perché attuato secondo una grammatica “*perennis*” basata sugli schemi caratteristici del sacro. Il rituale è azione sacra e la stringa rituale manifesta come opera questa sacralità: non come pedissequa imitazione di gesti precedenti, ma autentica *poiesis*, creazione di un evento sempre nuovo e, allo stesso tempo, sempre identico a se stesso. L’identità non sta nell’evento, ma nella scienza che l’ha determinato. Non si produce una copia, ma si riattualizza la capacità dell’atto di essere ciò che è e di riportare la realtà alla dimensione vera dell’inizio, a quella sfera del sacro che permea le dimensioni autentiche dell’Essere. Questa comunanza tra ciò che è sacro e ciò che è potente, vigoroso e vitale è ben rappresentata peraltro dalla vicinanza etimologica tra il greco *íerós* e il sanscrito *iṣira*.²²²

In questa capacità risiede la potenza dell’atto rituale che, anche quando assume forme standardizzate e rigide, non è la sclerotizzazione di atteggiamenti maniacali.²²³ benché nel rituale vi siano aspetti contraddistinti dal formalismo e dalla rigidità, la sua caratteristica essenziale è quella di essere un comportamento creativo, poiché nell’evento si applicano delle regole e non si imitano delle azioni.²²⁴ Il

²¹⁶ Michaels-Mishra (2010), p. 6.

²¹⁷ Bergunder *et al.* (2010), p. V.

²¹⁸ Hubert-Mauss (2002), p. 86.

²¹⁹ AB 3.2.29; ŚB 4.2.5.10. Miller (1985), p. 215 : “The ritual establishes such a close relationship between man and god as brings the human into direct contact with his god”.

²²⁰ Wilke (2010), p. 220.

²²¹ Rappaport (1999), p. 137.

²²² See Garcia-Ramon (1992). *iṣira* indica letteralmente qualcosa di nuovo, che fiorisce, che è attivo e vigoroso (MW, p. 169): sarebbe un aggettivo derivato da *iṣayati* (“rendere vivo”, “rendere forte”), denominativo dal sostantivo *iṣ*, “bevanda corroborante, rinfrescante”. Sulla terminologia usata per indicare il sacro nell’India antica vedasi Gonda (1962).

²²³ Come affermò S. Freud in “Obsessive Acts and Religious Practice” (1907) (stampato in “Character and Culture”, edited by Philip Reiff, Collier Books, New York, 1963, pp.17–26).

²²⁴ Wilke (2010), p. 243.

rituale deve dialogare con la realtà in cui s'inserisce: la sua possibilità di funzionare è dipendente dalla piena comprensione e dalla totale condivisione da parte della comunità che lo celebra.²²⁵

Sotto il nome di *āsvamedha* dunque sembra nascondersi una pluralità di rituali, o meglio lo stesso rituale manifestatosi sotto forma di differenti stringhe: “All these forms of variance are means to adapt ritual liturgy to the actual situation depending on the macro-, meso- or micro-level of comparison. Adaption of rituals and thus their variability rather than their strict formality has always been accepted by the Dharmaśāstrins, priests and theologians since rituals often had to be reduced and modified in times of distress (*āpad*) or adapted to the specific circumstances of region and time (*deśakālānucāra*)”.²²⁶

Ciò che viene sostituito è dunque una determinata stringa, vale a dire la realizzazione del rituale come evento, mentre rimane invariato quel principio universale che come *Ritual Grammar* interagisce e si adatta al contesto, applicando quegli archetipi rituali che sono in grado di trasformare la realtà immanente e profana in realtà trascendente e sacra. Nella ritualistica, la stringa, sequenza ordinata di oggetti da sottoporre a elaborazione, costituisce l'oggetto cui rivolgere la propria attenzione.²²⁷

La stringa rituale è l'espressione di una combinazione sequenziale di elementi che stanno in relazione tra loro e che vengono espressi in un atto concreto inserito in un contesto culturale e immaginativo proprio del fenomeno religioso di appartenenza.²²⁸

Non si tratta dunque di una sequenza invariabile ma, proprio come una stringa informatica o linguistica, di un insieme di oggetti da sottoporre a elaborazione:²²⁹ il sacerdote deve saper fare dell'esecuzione del rituale una reinterpretazione delle stringhe a disposizione – cosa che automaticamente determina una nuova e originale proposta – traendo gli elementi da utilizzare non da un manuale teorico, ma da stringhe preconfezionate che racchiudono tutti gli elementi utilizzabili o almeno la modalità di utilizzarli.

Se è vero che molti hanno riconosciuto al rito la possibilità di subire variazioni, tuttavia pochi si sono spinti fino a fare della variabilità una delle caratteristiche che lo contraddistinguono. Questa proposta pionieristica per lo studio del rito ha tuttavia trovato ampia affermazione a livello internazionale proprio nella conferenza di Heidelberg: “Thus, it is not the formality but the variability in the use of forms that explains the dynamics of rituals. From this point of view priests and other ritual specialists of domestic rituals of South Asia are to be graded as ritual artists rather than administrators of rituals”.²³⁰

Se i criteri dell'immutabilità e del formalismo appartengono al mondo del ritualista, è indubbio che queste due categorie siano più connesse con il discorso o il concetto di sacrificio che non con il sacrificio vero e proprio.²³¹

Il rituale come evento è di per se stesso mutabile e variabile, ha quindi una storia.²³² Carlo D'Onofrio aveva, infatti, rimarcato: “Quanto ai due inni Rv. 162 e 163, fu già osservato da vari studiosi che l'*Āsvamedha*, quale da essi risulta, appare molto meno complicato, soprattutto per il fatto che, oltre al cavallo, un'altra sola vittima è sacrificata: il capro, immolato poco prima del cavallo per annunciare agli dei il prossimo arrivo”.²³³ Se aveva ragione Sisto Dalla Palma a vedere una matrice originaria comune per rito e teatro allora si può affermare che in questo senso il rituale assomiglia più a un canovaccio

²²⁵ Rappaport (1999), p. 187: “There is, in ritual participation, reenactment of that which in its very essence is invariant”.

²²⁶ Buss-Michaels (2010), p. 109.

²²⁷ Wilke (2010), p. 224. Cf. Staal (1979).

²²⁸ Clooney (1987), p. 665: “A ritual includes many words, things, and minor actions, which mean only through their relationship to one another as parts of the ritual act. Even if the connection of each individual word and its meaning is innate, words, in the plural, are expressive of dharma only when composed into statements which refer to and contribute to the ritual (1.1.26)”.

²²⁹ Wilke (2010), p. 238: “There is not only simply sequence of certain ritual elements, but there is an intensely interactive relation among them, an inner, inherent and inseparable relation”.

²³⁰ Buss-Michaels (2010), p. 114. Bell (1997), p. 251: “The examples in this section demonstrate how the relationship between ritual and its context can generate a variety of changes in the structures, symbols, and interpretations of ritual activities. Despite many popular preconceptions and a number of anthropological models of ritual, ritual is not primarily a matter of unchanging tradition”. This is one of the most interesting definition of ritual dynamics and it could be interesting to understand what in these pages it was defined as “ritual string”.

²³¹ La distinzione tra sacrificio e discorso sul sacrificio prende spunto dalle considerazioni espresse in Bubbio (2004).

²³² Lévi (2003), p. 138: “Par une singularité notable, l'Inde, qui n'a pas d'histoire, sait l'histoire du rituel”.

²³³ D'Onofrio (1954), p. 139.

che a una sceneggiatura.²³⁴ Ha scritto Annette Wilke: “Rituals are creative constructions, and often also highly artistic constructions. Even a “ritual grammar” must somehow account for that”.²³⁵

Dallo studio affrontato emerge quindi che l'*āśvamedha* non è sempre il medesimo e che, all'interno di uno schema rituale stabilito, va incontro a modifiche, piccole o grandi che siano. Su questa flessibilità del rituale *śrauta* ha scritto anche Jan Cornelius Heesterman: “By means of subtle variations within the structure of acts, mantras, recitations and chants, as well as in certain particular rites (such as royal ones), the otherwise rigid system of rules shows a remarkable flexibility in accommodating various occasions and purposes”.²³⁶

Nel rito allora non possono certo mancare fattori di immutabilità, ma questi appartengono alla *Science of Ritual*. Il rituale invece si attua come una stringa, cioè come una sequenza nella quale trovano spazio elementi stabili e perennemente validi – “*core elements*” li ha definiti Annette Wilke – e altri elementi che consentono al rituale di fungere da *medium* tra la realtà contingente e quella immanente.²³⁷

Il rituale è un'operazione eseguita nel tempo e nello spazio, ma cerca di superare il tempo e lo spazio per accedere alla dimensione del sacro, in quanto tale a-temporale e a-spaziale. Quest'operazione, esemplificata per l'India nell'immagine del palo sacrificale, sta dunque a cavallo tra due mondi, quello umano, mutabile e fluttuante, e quello sacro, eterno e perenne. Il rituale partecipa di entrambe le nature e, proprio come lo *yūpa*, è in grado di collegare i due mondi.²³⁸

Il rituale non è uno schema rigido, ma l'operatore del sacro agisce con la possibilità di elaborare una stringa tramandata da una tradizione e codificata in una forma (testuale e non) creando il proprio atto rituale. Il rito ripete l'azione iniziale di creazione del mondo non perché ne imiti i gesti, ma perché ripropone quella stessa tecnica e quella stessa sapienza: la scienza del rituale che è la più intima conoscenza del sacro.²³⁹

Così come esiste un'unica facoltà del linguaggio che poi si manifesta in infinite lingue e varietà linguistiche, allo stesso modo il rituale si declina in un'infinita varietà di stringhe che ne registrano l'esecuzione e l'eseguitività. In questo senso il rituale può essere paragonato al linguaggio.²⁴⁰ Ha scritto a questo proposito Axel Michaels: “Rituals are not stereotyped and invariant events; rather, if seen in their context and historical dimension, they are the cause of social and cultural change”.²⁴¹

In quanto rito cosmogonico l'*āśvamedha* aveva un potere attrattivo.²⁴² Questa sua dimensione è ciò che mantiene in vita l'*āśvamedha* attraverso le epoche, ma con la necessità di ri-arrangiare il rituale secondo dei ben determinati principi che conservano alcuni elementi e ne modificano altri.

L'ipotesi di Asko Parpola in merito alla storia del rituale *śrauta* diventa in questo senso un autentico postulato per la ricerca: “... the *śrauta* ritual in the earliest form we know it is not only largely new in comparison to the Ṛgvedic ritual but also contains in itself proof of a long prehistory”.²⁴³

Elementi come il *pāriplava*, il *coitus* e i lazzi osceni che sacerdoti e regine si scambiano nei pressi del cavallo morto non sembrano riferibili all'orizzonte culturale e religioso del *Veda*: non a caso i *mantra* connessi a queste sezioni dell'*āśvamedha* sono stati identificati come non-ṛgvedici.²⁴⁴ Questi tratti sono stati definiti popolari, una definizione in realtà poco esplicativa: in cosa risiede questo loro presunto carattere popolare?²⁴⁵

²³⁴ Della Palma (2001).

²³⁵ Wilke (2010), p. 257.

²³⁶ Heesterman (2010), p. 204.

²³⁷ Wilke (2010), p. 109.

²³⁸ Ogibenin (1973), p. 34.

²³⁹ Heesterman (2010), p. 203.

²⁴⁰ Penner (1985), p. 13: “Thus there is a sense in which performers of ritual learn to perform a ritual as we learn how to speak our language in spite of the fact that we cannot explain the rules on which both are based. In either case it simply will do no good to search for an original performer who first taught the ritual or the language, for this simply leads us into a infinite regress”.

²⁴¹ Bergunder *et al.* (2010), p. VI.

²⁴² Chierichetti (2011), p. 61.

²⁴³ Parpola (1983), p. 46.

²⁴⁴ Aithal (1986).

²⁴⁵ Eggeling (1882), p. 321; Thite (1975), p. 92; Talbott (1995), p. 153.

La recente riflessione linguistica sulla storia e l'evoluzione del sanscrito può forse costituire un ennesimo spunto di riflessione.²⁴⁶ È noto, infatti, che l'esame del rapporto tra vedico, sanscrito e pracrito si è negli ultimi tempi estremamente complicato con il risultato di far emergere prospettive di ricerca nuove. Sheldon Pollock ha evidenziato che il sanscrito come lingua della letteratura, in contrapposizione all'uso esclusivamente liturgico della stessa, sia un evento da collocarsi in un momento ben preciso della storia indiana e coinciderebbe sostanzialmente con l'arrivo nel subcontinente di popolazioni come gli Śaka: il sanscrito acquisisce dunque una nuova dimensione solo allorché in India, a cavallo dell'era volgare, nascono compagini statali "straniere", all'interno delle quali si avverte l'esigenza di sfruttare il prestigio e le possibilità di un mezzo linguistico fino a quel momento confinato alla dimensione religiosa e in particolare ritualistica.²⁴⁷ Murray Barnson Emeneau aveva visto nel sanscrito la lingua derivata da uno dei tanti dialetti rigvedici che circolavano nell'India del nord dopo l'avvento degli ārya.²⁴⁸ A questo occorre aggiungere quanto espresso da Ashok Aklujkar a proposito del rapporto tra sanscrito e vedico: "This prestige-bestowing development seems to have taken place in the following stages: (a) the rise of the concept of a Speech or Language Principle (viz., the very basic undifferentiated language which lies at the root of all individual languages including those of nonhuman beings) as a mark of living beings – as something invested in them by God or gods, as divine; (b) identification of the essence or original form of the Veda corpus with the Language Principle and of the Veda corpus with the closest possible realisation of the Language Principle; (c) thinking of the linguistic expression that the Veda corpus is as divine by a sort of 'next of kin' logic; (d) seeing Sanskrit as continuation of the Vedic linguistic expression; (e) transfer of the epithet 'divine' to Sanskrit".²⁴⁹

Dall'originaria lingua vedica dunque si approderebbe a una situazione sempre più eterogenea e diversificata, fino a quando le esigenze della casta brahmanica di disporre di uno strumento linguistico il meno possibile lontano dalla lingua eterna e immutabile delle *saṃhitā* determinarono la "confezione" di una lingua che fosse regolamentata e disciplinata attraverso un *corpus* di regole: la grammatica di Pāṇini non sarebbe allora nient'altro che il tentativo di stabilizzare questi processi linguistici definendo la lingua colta usata dai brahmani come appunto "*saṃskṛtam*", strumento confezionato *ad hoc* per richiamarsi alla divinità della lingua vedica con tutte le ricadute "carismatiche" del caso.²⁵⁰ Infatti, Pāṇini non parla mai di sanscrito e sembra voler offrire gli strumenti per poter ricondurre la lingua di cui tratta al vedico, modello divino di lingua dalla quale ci si allontanava visibilmente e inevitabilmente, a fronte di quella Babele del panorama linguistico a lui contemporaneo.²⁵¹

Significativamente la prima iscrizione in sanscrito, cioè in quella lingua che è stata codificata da Pāṇini e che è oggetto di discussione da parte di commentatori e grammatici successivi, è quella della dinastia Śuṅga che riporta l'*aśvamedha* di Dhanadeva.²⁵² Ashok Aklujkar afferma che il sanscrito è il tentativo di stabilizzare una variante linguistica, quella del ceto colto brahmanico, nel momento in cui ci si rende conto del progressivo allontanarsi dal vedico delle *saṃhitā*, inteso come linguaggio eterno e immutabile.²⁵³ A formulare con precisione quest'idea è stato però soprattutto Madhav Deshpande grazie alle sue approfondite e pressoché uniche ricerche nell'ambito della sociolinguistica indiana.²⁵⁴

Tutto questo avviene a ridosso dell'epoca *maurya* allorché il buddhismo mise in secondo piano il potere e il prestigio della casta brahmanica: infatti, proprio Puṣyamitra degli Śuṅga, che assassinò l'ul-

²⁴⁶ Per queste riflessioni sono debitore nei confronti di Andrea Drocco e in particolare per ciò che egli ha espresso durante la sua lettura: "Sanscrito, pracrito e la lingua del canone *jaina* secondo Hemacandra" - 10 maggio 2011, Università di Torino. Ovviamente ogni errore o incomprensione vanno ascritti all'autore del presente articolo.

²⁴⁷ Pollock (2006), pp. 72-73. Sull'evoluzione storica del sanscrito vedasi Pollock (2001).

²⁴⁸ Parpola (1983), p. 43. Sui dialetti vedici: Witzel (1989).

²⁴⁹ Aklujkar (1996), p. 72.

²⁵⁰ Il primo uso del termine "*saṃskṛtam*" è aggettivale: Aklujkar (1996), p. 71.

²⁵¹ Deshpande (1993)^a, p. 60. Pāṇini definisce la lingua della sua grammatica *bhāṣā*, opposta alla lingua del *Veda* (*chandās*). Vedasi anche Deshpande (1993)^a, p. 1-16.

²⁵² Cf. Pollock (2006), p. 60. Secondo Deshpande (1993)^a, p. 15 la prima iscrizione sarebbe attribuibile a Rudradāman Śuṅga. Sulla relazione tra Śuṅga e *aśvamedha* vedasi Chierichetti (2011)^a, pp. 8-9.

²⁵³ Aklujkar (1996), p. 67; Deshpande (1993)^a, p. 2; Pollock (1998).

²⁵⁴ Deshpande (1993)^a, p. 2.

timo imperatore *maurya*, è tradizionalmente messo in rapporto con lo scontento brahmanico dopo che i Maurya avevano favorito il buddhismo.²⁵⁵

L'invenzione del sanscrito come strumento linguistico e culturale per arrestare il processo di allontanamento dal vedico, ma anche per ingessare una ben determinata variante linguistica, quella del ceto colto brahmanico, facendone la lingua della religione e identificandola con il linguaggio eterno e veritiero delle *saṃhitā* vediche, fornirà quindi, in quell'età “*between the empires*”, un potente mezzo per affermare il potere dei brahmani e si porrà come reazione al cosmopolitismo inaugurato dal contatto col mondo greco e caratteristico dell'impero dei Kuṣāṇa.²⁵⁶

L'iscrizione degli Śuṅga riferita sopra tratta, non a caso, dell'*aśvamedha*: Puṣyamitra, infatti, è ricordato significativamente come il primo sovrano che celebrò l'*aśvamedha* dopo l'epoca vedica. Questa dinastia, che si segnala per il recupero del passato vedico dopo l'impero dei Maurya e l'avvento dirompente del buddhismo, è la prima a lasciare un'iscrizione in quella lingua sanscrita definita prima da Pāṇini e poi da Patañjali, ed è allo stesso modo la prima a celebrare il più solenne dei sacrifici vedici, l'*aśvamedha*, dopo il tempo del *Veda*.

Abbiamo a che fare con un parallelo quanto mai esplicito: l'utilizzo del sanscrito procede di pari passo con il rimando al più vedico tra i sacrifici solenni.²⁵⁷

È dunque possibile leggere la celebrazione del sacrificio solenne di memoria vedica come uno degli aspetti di un immenso programma culturale, quello di riacciare le tradizioni linguistiche e religiose del ceto brahmanico con il mondo vedico. In entrambi i casi i brahmani “inventarono” un modello, linguistico e ritualistico, dall'impatto straordinario proprio perché modellato e ispirato dall'autorità del *Veda*. Quanto ci fosse di davvero vedico, sia nel rituale, sia nello strumento linguistico, è questione troppo complicata per essere sviscerata del tutto in questa sede. In più va aggiunto che il sacrificio del cavallo cui i brahmani guardavano non era semplicemente il riflesso di quanto contenuto nel *Veda*: le sovrapposizioni e le commistioni culturali e religiose di un passato ormai lontano e slegato, specie a causa dell'affermazione del buddhismo, offrivano al ceto brahmanico posteriore ai Maurya un prodotto del tutto peculiare. Si trattava, con tutta probabilità, di poco più che un nome, una stringa rituale la cui memoria era quasi inevitabilmente perduta. L'opaco riflesso dell'*aśvamedha* vedico consisteva dunque in una realtà frutto di sincretismi a più livelli e perduti ormai nel tempo.

La commistione di culture che si realizzò ben prima dell'arrivo degli ārya del *Ṛgveda* e che continuò anche dopo l'avvento degli indiani vedici è lo sfondo in cui la storia del rituale cosmogonico si realizzò.²⁵⁸ Le cosiddette culture “*Black-and-red Ware*” seguite alla civiltà di Harappa potrebbero testimoniare uno dei livelli di questo intreccio: la difficoltà di rintracciare testimonianze archeologiche che identifichino gli ārya del *Ṛgveda* ha messo in crisi la possibilità di pensare a queste popolazioni come a un insieme omogeneo. L'unico fattore unificante doveva quindi essere quello linguistico.²⁵⁹ Questi gruppi interagivano con le culture autoctone producendo una varietà di prodotti culturali di cui anche la ricerca archeologica ha offerto prove significative.²⁶⁰ Se questa modalità di sviluppo è caratteristica della storia indiana fin dalle sue epoche più remote, potrebbe allora costituire un'interessante pista da seguire, anche per le vicende religiose e ritualistiche: “That there is an elaboration of some significance between the rituals as described in the *Ṛgveda* and the same rituals as described later in the other Vedic texts is apparent if a comparison is made of references to the *Aśvamedha*, for example”.²⁶¹

Se la cultura brahmanica è il tentativo continuo di attualizzare e riproporre quei tratti del mondo vedico avvertiti come eterni e immutabili, quindi divini, allora, in quest'operazione – che avrebbe compreso anche la nascita del sanscrito come varietà linguistica del ceto colto brahmanico che guardava

²⁵⁵ Da questo periodo prevalse l'uso dei pracriti come provano le colonne di Aśoka. Le lingue usate da *bauddha* e *jaina* entrarono in crisi e l'onda di prestigio del sanscrito finì per travolgerli: Deshpande (1993)^a, p. 15. Sull'*aśvamedha* come elemento specifico del periodo successivo ai Maurya vedasi Chierichetti (2011)^a, p. 131-132 e Mani (2005), pp. 37-41. Sul legame tra sanscrito e dinastia Śuṅga: Deshpande (1979), p. 9.

²⁵⁶ Witzel (2006), p. 495.

²⁵⁷ Legami tra grammatica e scienza del rituale furono già individuate da Renou (1942). Vedasi Staal (1990), p. 29.

²⁵⁸ Thapar (1983), p. 4.

²⁵⁹ Thapar (1983), p. 11.

²⁶⁰ Joshi (1978).

²⁶¹ Thapar (1983), p. 14.

al *Veda* pur nella consapevolezza di allontanarsene sempre più – l'*āsvamedha* potrebbe costituire il parallelo di ambito religioso-culturale. Nel momento in cui i brahmani autori di *brāhmaṇa* e *śrautasūtra* costruiscono la loro civiltà basata sul rituale non possono non inserire nell'albo dei sacrifici quello che era il sacrificio vedico per eccellenza, l'*āsvamedha*. In realtà l'*āsvamedha* tramandato dalla tradizione è il frutto di una commistione, fusione di tradizioni ritualistiche delle tribù nomadiche dell'Asia centrale e di quelle delle civiltà agricolo-pastorali originarie del subcontinente, come proposto da Stephen Fuchs.²⁶²

Grazie alla mappa delle variabili tracciata in questo studio, lo sguardo su questi fenomeni sembra scrutare più a fondo. Come nelle opere grammaticali si cerca di definire un modello linguistico che rimandi al *Veda* e sfugga alle “corruzioni” manifeste nei pracriti, così, allo stesso modo, nelle opere rituali si cerca di precisare un modello di rituale vedico che sfugga alle insidie del tempo e alla decadenza dei costumi. La lingua definita dalla grammatica non può però sottrarsi ai condizionamenti del tempo, secondo quel processo ben spiegato da Madhav Deshpande per cui ciò che si registra come variante regionale (*deśī*), in contrapposizione alla *daivī vāc*, finisce per rientrare in quel sanscrito definito dalla comunità degli *śiṣṭa*. Il sanscrito è sempre modellato dalla comunità dei brahmani e la sua pretesa eternità immutabile finisce in qualche modo per essere paradossale: “Each new generation of these linguistic élites may provide previously unknown facts about eternal language. Thus the grammar of this eternal language is in theory, quite paradoxically, not eternal. It has to be a continually changing entity”.²⁶³

Il richiamo alla tradizione vedica opera sia nella linguistica, sia nella ritualistica. Il rituale dei *kalpasūtra* è, al pari dell'elaborazione della grammatica, il tentativo manifesto di una cultura che mira a reinventarsi a partire da un sistema culturale (religioso e linguistico) inteso come fondamento della propria esistenza e riconosciuto ecumenicamente come prestigioso e imprescindibile. Come ogni operazione di questo tipo, anche l'imponente sistema messo in atto dai ceti colti indiani a cavallo tra la fine del I millennio a. C. e l'inizio del I millennio d. C. non può essere conservazione *tout court*, ma deve essere, necessariamente, “re-interpretazione” e “re-invenzione”.

In questa reinvenzione dell'*āsvamedha* da parte dei brahmani verso la fine del I millennio a.C. in India c'è allora il sacro di un anelito verso il trascendente e c'è il profano di una straordinaria e programmata costruzione culturale.

Bibliografia

- AA.VV., *Enciclopedia Garzanti di filosofia e epistemologia, logica formale, linguistica, psicologia, psicoanalisi, pedagogia, antropologia culturale, teologia, religioni, sociologia*, Garzanti, Milano, 1990
- Aithal (1986), *Non-Rgvedic citations in the Āśvalāyana śrautasūtra*, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi.
- Aklujkar (1996), *The early history of Sanskrit as supreme language*, in J. E. M. Houben, *Ideology and status of Sanskrit: contributions to the history of the Sanskrit language*, E. J. Brill, Leiden, 59-85.
- Albright-Dumont (1934), *A parallel between Indic and Babylonian Sacrificial Ritual*, in “Journal of the American Oriental Society”, Vol. 54, n. 2, 107-128.
- Allchin-Mode (1985), *The interpretation of a seal from Chanhudaro and its significance for the religion of the Indus civilization*, Seminario di studi asiatici, Napoli.
- Altekar (1938), *The position of women in hindu civilisation: from prehistoric times to the present day*, The Culture publication house, Benares Hindu university, Benares.
- and Religious Change*, in *Between the Empires. Society in India 300 BCE to 400 CE*, edited by P. Olivelle, Oxford University Press, New York, 457-495.
- Anthony (2007), *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton University Press, Princeton.

²⁶² Fuchs (1996), p. 51 e p. 61.

²⁶³ Deshpande (1993)^b, p. 72.

- Bandyopadhyaya (2007), *Class and Religion in Ancient India*, Anthem South Asian Studies, Anthem Press, New Delhi.
- Bayet (1941), *L'omen du cheval a Carthage: Timee, Virgile e le monnayage punique*, in “Revue des Etudes Latines”, Vol. 19/1941, 170-176.
- Bell (1997) C., *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1997.
- Bennett-Pascal (1981), *October Horse*, in “Harvard Studies in Classical Philology”, Vol. 85, 261-291.
- Bergunder et al. (2010), *Preface to the Series “Ritual Dynamics and the Science of Ritual”* (by Editorial Board: Michael Bergunder/Jörg Gengnagel/Alexandra Heidle/Axel Michaels/Bernd Schneidmüller/Udo Simon) Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, V-VI.
- Bhattacharyya (1975), *Ancient Indian Rituals and their Social Contents*, Totowa, London.
- Bhawe (1939), *Die Yajus des Aśvamedha: Versuch einer Rekonstruktion dieses Abschnittes des Yajurveda auf Grund der Überlieferung seiner fünf Schulen*, W. Kohlhammer, Stuttgart.
- Biardeau (1989), *Histoires de Poteaux*, Ecole française d'Extreme-Orient, Paris [in French].
- Black (2007), *The character of the self in ancient india: priests, kings, and women in the Early Upaniṣads*, State University of New York Press, Albany.
- Bleeker (1972), *The contribution of the phenomenology o religion to the study of the history of religions*, in *Problems and Methods of the History of Religions*, edited by Bianchi/Bleeker/Bausani, Brill, Leiden, 35-54
- Bodewitz (1976), *The daily evening and morning offering (agnihotra) according to the Brāhmaṇas*, Brill, Leiden.
- Bodewitz (1983), *The Fourth Priest*, in *Selected studies on ritual in the Indian religions: Essays to D. J. Hoens*, Brill, Leiden, 33-68.
- Bonnefoy (1991), *Asian Mythologies*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Bryant (2007), *Krishna: a sourcebook*, Oxford University Press, New York.
- Bubbio (2004), *Il sacrificio, la ragione e il suo altrove*, Città Nuova, Roma.
- Bunko, Tokyo 1952.
- Burkert (1983), *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- Burkert (2004), *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*, Harvard University Press, Cambridge.
- Buss-Michaels (2010), *The Dynamics of Ritual Formality: the Morphology of Newar Death Rituals*, in *Ritual Dynamics and the Science of Ritual, Vol 1. Grammars and Morphologies of Ritual Practice in Asia*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 99-116.
- Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, UTET, Torino, 1983.
- Capozza (1963), *Spartaco e il sacrificio del cavallo (Plut., Crass., 11, 8-9)*, in “Critica storica”, fasc. 3/1963, 251-293.
- Catechismo della Chiesa cattolica*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 1992.
- Cerquiglini (1999), *In Praise of the Variant: A Critical History of Philology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Chakrabarti (1980), *The Paribhāṣās in the Śrautasūtras*, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta.
- Chapple-Venkatesananda (1984), *The concise Yoga Vāsiṣṭha*, State University of New York Press, Albany.
- Chierichetti (2011)^a, *L'aśvamedha nella storia. Un'indagine sulle testimonianze storiche della celebrazione del sacrificio del cavallo in India*, in “Kervan”, n. 13-14/2011, 127-145.

- Chierichetti (2011)^b, *The aśvamedha in the Rāmāyaṇa: a way to reestablish the primordial unity of the sacrifice*, in *Il sacrificio alla base della costruzione dell'identità culturale indiana*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 1-66.
- Chierichetti (2011)^c, *L'Āśvalāyanaśrautasūtra come fonte per lo studio dell'aśvamedha. Analisi della stringa rituale secondo un metodo olistico*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Torino.
- Clooney (1986), *Jaimini's Contribution to the Theory of Sacrifice as the Experience of Transcendence*, in "History of Religion", Vol. 25, n. 3/1986, 199-212.
- Clooney (1987), *Early Mīmāṃsā and Post-Modern Theology*, in "Journal of the American Academy of Religion", Vol. 55, n. 4, pp.659-684.
- Clooney (1987), *Why the Veda Has No Author: Language as Ritual in*
- Clooney (1990), *Thinking Ritually: Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*, Institut für Indologie der Universität Wien (Publications of the De Nobili Research Library), Vienna.
- Coomaraswamy (1936), *A note on the Aśvamedha*, in "Archiv Orientalni", S/1936, 306-317
- D'Onofrio (1954), *Le 'nozze sacre' della regina col cavallo*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", nn. 24-25/1953-1954, 133-162.
- Dandekar (1995), *The other six forms of the soma-sacrifice (also containing the Agnistoma expiation rites)*, Vaidika Saṃśodhana Majrala, Puna.
- Dange (2000), *Vedic Sacrifices early nature (some problems and discussions)*, Aryan Books Int., New Delhi.
- Daniélou (1964), *The Myths and Gods of India: The Classic Work on Hindu Polytheism*, Inner Tradition International, Rochester.
- Davis-Sigal-Weyuker (1983), *Alphabets and Strings in Computability, Complexity, and Languages: Fundamentals of Theoretical Computer Science*, Academic Press, Orlando.
- Delebecque (1951), *Le cheval dans l'Iliade: suivi d'un lexique du cheval chez Homère et d'un essai sur le cheval pré-Homérique*, Klincksieck, Paris.
- Della Palma (2001), *Il teatro e gli orizzonti del sacro*, V&P, Milano [1965].
- Deshpande (1979), *Sociolinguistic Attitudes in India. An Historical Reconstruction*, Karoma Publishers, Ann Arbor.
- Deshpande (1993)^a, *Sanskrit & Prakrit. Sociolinguistic Issues*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Deshpande (1993)^b, *Sanskrit Grammarians: Differing Perspectives in Cultural Geography*, in M. Deshpande, *Sanskrit & Prakrit, sociolinguistic issues*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 53-74.
- Detienne (1998), *Apollon le couteau à la main: une approche expérimentale du polythéisme grec*, Gallimard, Paris.
- Devoto (1958), *Scritti minori (Vol. 1)*, Le Monnier, Firenze.
- Doniger (1988), *Textual sources for the study of Hinduism*, Manchester Univ. Press, Manchester.
- Doniger O'Flaherty (1980), *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Dumont (1927), *L'Aśvamedha: Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte vedique d'après les textes du Yajurveda blanc (Vājasaneyisaṃhitā, Śatapathabrāhmaṇa, Kātyāyanaśrautasūtra)*, Louvain-Paul Geuthner, J.B. Ista Impriemeur, Paris.
- Dumont (1939), *L'agnihotra: description de l'agnihotra dans le rituel vedique, d'après les Śrautasūtras de Kātyāyana (Yajurveda blanc), Āpastamba, Hiranyakeśin, Baudhāyana, Manu (Yajurveda noir), Āśvalāyana, Śāṅkhāyana (Rgveda), et le Vaitana-Sūtra (Atharvaveda)*, The Johns Hopkins Press, Baltimore.
- Dumont (1948), *The Horse-Sacrifice in the Taittirīya-Brāhmaṇa: The Eighth and Ninth Prapāṭhakas of the Third Kāṇḍa of the Taittirīya-Brāhmaṇa with Translation*, in "Proceedings of the American Philosophical Society", Vol. 92, n. 6 (Dec. 27, 1948), 447-503.

- Dumont (1950), *The Horse-Sacrifice in the Taittiriya-Brahmana*, in “Journal of the American Oriental Society”, Vol. 70, n. 2, 122-124
- Eggeling (1882), *The Śatapatha Brāhmaṇa, according to the text of the Mādhyamdhina School*, translated by J. Eggeling, Clarendon Press, Oxford.
- Eliade (1999), *Il mito dell’eterno ritorno: archetipi e ripetizione*, Edizioni Borla, Roma.
- Eliade (1993), *Mito e realtà*, Borla, Roma.
- Elizarenkova (1995) T.J., *Language and style of the Vedic Ṛṣis*, State University of New York, Albany.
- Flinn (2007) F.K., *Encyclopedia of Catholicism*, Facts On File, New York.
- Frawley (1991), *Gods, sages and kings: Vedic secrets of ancient civilization*, Passage Press, Salt Lake City.
- Fuchs (1988), *The Vedic horse sacrifice in its culture-historical setting*, in S.C. Chakrabarti, *Social Science and Social Concern*, Felicitation Volume in Honour of Professor B. K. Roy Burman, Mittal Publications, 1988, 415-434.
- Fuchs (1996), *The Vedic horse sacrifice: in its culture-historical relations*, Inter-India Publications, New Delhi.
- Garcia-Ramon (1992), *Griechisch ieròs und seine Varianten, vedisch iṣira*, in R. Beeks, A. Lubotsky, J. Weitenberg, et al., *Rekonstruktion und relative Chronologie*, Akten der VIII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, Leiden, 31. August-4. September, 1987, Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, Innsbruck, 188-191.
- Garg (1992), *Encyclopaedia of Hindu World*, Concept Publishing Company, New Delhi.
- Ghurye (1979), *Vedic India*, Popular Prakashan, Bombay.
- Girard (2005), *Violence and the sacred*, The Athlone Press, London.
- Golvers-Vande Walle (2003), *The History of the Relations Between the Low Countries and China in the Qing Era (1644-1911)*, Leuven University Press, Leuven.
- Gonda (1957), *Ancient indian kingship from the religious point of view*, in “Numen”, n. 3, fasc. 1 (Jan. 1956), fasc. 2 (Apr. 1956); n. 4, fasc. 1 (Jan. 1957), fasc. 2 (Apr. 1957), 36-71 (3.1); 122-155 (3.2); 24-58 (4.1); 127-164 (4.2).
- Gonda (1962), *Some Notes on the Study of Ancient-Indian Religious Terminology*, in “History of Religion”, Vol. 1, n. 2, 243-273.
- Gonda (1988), *Mantra interpretation in the Śatapatha brāhmaṇa*, Brill, Leiden.
- Gonda (1989), *Prayer and Blessing: Ancient Indian Ritual Terminology*, Brill, Leiden.
- Goossens (1939), *Un texte grec relatif a l’Ashvamedha*, Extract de “Journal Asiatique”.
- Gopal (1983), *India of Vedic Kalpasūtras*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Haldar (2008), *A study of Soma sacrifices in the Aśvalayana Śrautasūtra*, Sanskrit Book Depot, Kolkata.
- Hazra (1955), *The common Source of Origin of the Purāṇa Pancalakṣaṇa and the Mahābhārata*, in “Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute”, n. 36, 190-203.
- Heesterman (1985), *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, Oxford University Press, Delhi.
- Heesterman (1993)^a, *La reception du “roi Soma”*, in *Essais sur le rituel*, Vol. 3/1993, Peeters, Leuven, 7-14;
- Heesterman (1993)^b, *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*, University of Chicago Press, Chicago.
- Heesterman (2010), *The Development and Impact of Ancient Indian Ritual*, in *Ritual Dynamics and the Science of Ritual*, Vol 1. *Grammars and Morphologies of Ritual Practice in Asia*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 203-214.

- Hiltebeitel (2011), *Dharma: Its Early History in Law, Religion, and Narrative*, Oxford University Press, Oxford/ New York.
- Hopcroft-Rajeev Motwani-Ullman (1979), *Introduction to Automata Theory, Languages, and Computation*, Addison Wesley, Reading.
- Howey (2002), *The horse in magic and myth*, Mineola/Dover [1923].
- Hubbell (1928), *Sacrifice in Antiquity*, in "Yale Classical Studies", n. 1, pp.181-192.
- Hubert-Mauss (1899), *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, F. Alcan, Paris.
- indo-aryennes, College de France, Institut de Civilisation Indienne, Edition Diffusion de Boccard, Paris, 97-264.
- Isichei (1995), *A history of Christianity in Africa: from antiquity to the present*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Lawrenceville.
- J.E.M. Houben (1996), *Ideology and status of Sanskrit: contributions to the history of the Sanskrit language*, E. J. Brill, Leiden.
- Jamison (1995), *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife. Women, ritual and hospitality in ancient India*, Oxford University Press, New York.
- Johnson (1998), *The Sauptikaparvan of the Mahābhārata: the massacre at night*, Oxford University Press, Oxford.
- Joshi (1978), *Interlocking of Late Harappan culture and Painted Grey Ware culture in the light of recent excavations*, in "Man and Environment", n. 2, 98-101.
- Kak (2002), *The Ashvamedha: the rite and its logic*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Kanta (1953), *A grammatical dictionary of Sanskrit (Vedic)*, Moolchand Khairātī Rām Trust, Delhi.
- Karmakar (1949), *Aśvamedha. Its Original Significance*, in "Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute", n. 30, 332-345.
- Karmakar (1953), *The Pāriplava (revolving Cycle of Legends) at the Aśvamedha*, in "Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute", n. 33, 26-40.
- Kashikar (1954), *The Ritual of Vājapeya Sacrifice*, in "Poona Orientalist", n. 19, 40-46.
- Kashikar (1968), *A survey of the Śrautasūtras*, University of Bombay, Bombay.
- Khan (2006), *Islam In Modern Asia*, MD Publications Pvt Ltd, New Delhi.
- Koskikallio (1992), *Jaiminibhārata and aśvamedha*, in "Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Östasiens", n. 26, 111-119.
- Koskikallio (1995), *Epic Descriptions Of The Horse Sacrifice*, in "Cracow Indological Studies", Vol. 1 (International Conference On Sanskrit And Related Studies September 23-26, 1993, Cracow, Poland), The Enigma Press, Cracow, 165-177.
- Kunin-Miles Watson (2006), *Theories of Religion: A Reader*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Kunte (1974), *The Vicissitudes of Aryan Civilization in India: the history of the Vedic and Buddhist polities: their origin, prosperity and decline*, Heritage, Delhi.
- La Terza (1922), *L'Aśvamedha nel Rig Veda*, in "Rivista Indo-Greca-Italica", n. 6, 133-142.
- Lamb (2002), *Rapt in the name: the Ramnamis, Ramnam, and untouchable religion in Central India*, State University of New York Press, Albany.
- Lévi (2003), *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Brepols, Turnhout [1898].
- Macdonell (1897), *Vedic Mythology*, Trübner, Strassburg.
- Mahony (1998), *The Artful Universe: An Introduction to the Vedic Religious Imagination*, State University of New York Press, Albany.

- Maines-McCallion (2007), *Transforming Catholicism: Liturgical Change in the Vatican II Church*, Lexington Books, Plymouth.
- Malamoud (2005), *La danse des pierres: etudes sur la scene sacrificielle dans l'Inde ancienne*, Seuil, Paris.
- Mani (2005), *A Journey Through India's Past*, Norther Book Centre, New Delhi.
- Mazza (1999) E., *The Celebration of the Eucharist: The Origin of the Rite and the Development of Its Interpretation*, A Pueblo Book (The Liturgical Press), Collegeville.
- McClymond (2008), *Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- McDaniel (2003), *Making Virtuous Daughters and Wives: An Introduction to Women's Brata Rituals in Bengali Folk Religion*, State University of New York Press, Albany.
- Michaels (2004), *Hinduism: Past and Present*, Princeton University Press, Princeton.
- Michaels (2010), *The Grammar of Rituals*, in *Ritual Dynamics and the Science of Ritual. Vol 1. Grammars and Morphologies of Ritual Practice in Asia*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 7-28.
- Michaels-Mishra (2010), *Introduction*, in *Ritual Dynamics and the Science of Ritual. Vol 1. Grammars and Morphologies of Ritual Practice in Asia*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 3-6.
- Miller (1985), *The Vision of Cosmic Order in the Vedas*, Routledge & Kegan, Paul, London/Boston/Melbourne/Henley.
- Minkowski (1989), *Janamejaya's Sattra and Ritual Structure*, in "Journal of the American Oriental Society", Vol. 109, n. 3, 401-420.
- Minunno (2004), *Un'uccisione rituale fenicia*, in "Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico", Vol. 21/2004, 115-124.
- Mitra (1979), *Prehistoric India. Its place in the world's cultures*, Bharatiya Publishing House, Varanasi-Delhi.
- Ninck (1935), *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, E. Diederichs Verlag, Jena.
- Ogibenin (1973), *Structure d'un mythe vedique*, Mouton, The Hague-Paris.
- Oinas (1997), *Studies in Finnic Folklore*, Curzon Press, London.
- Parkhe (1982) M. S., *Agnihotra: the Vedic solution for present-day problems*, Tilak Maharashtra Vidyapeeth (Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala), Poona.
- Parpola (1983), *The pre-Vedic Indian background of śrauta rituals*, in F. Staal, *Agni. The vedic ritual of the fire altar*, Asian Humanities Press, Berkeley, 41-75.
- Parpola (1988), *The coming of the Aryans to Iran and India and the cultural and ethnic identity of the Dāsas*, in "Studia Orientalia", Vol. 64, 195-302.
- Parpola (1992), *The 'fig deity seal' from Mohenjo-daro: its iconography and inscription*, in C. Jarrige (ed.), *South Asian Archaeology 1989*, Monographs in World Archaeology 14. Madison: Prehistory Press, 227-236.
- Patton (2005), *Bringing the Gods to Mind. Mantra and Ritual in Early Indian Sacrifice*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London.
- Penner (1985), *Language, Ritual and Meaning*, in "Numen", n. 32, fasc. 1, 1-16,
- Pollock (1985), *The Theory of Practice of Theory in Indian Intellectual History*, in "Journal of the American Oriental Society", Vol. 105, n. 3/1985, 499-519.
- Pollock (1998), *The Cosmopolitan Vernacular*, in "The Journal of Asian Studies", Vol. 57, n. 1, 6-37.
- Pollock (2001), *The Death of Sanskrit*, in "Comparative Studies in Society and History", Vol. 43, n. 2, 392-426.
- Pollock (2006), *The language of the gods in the world of men: Sanskrit, culture, and power in premodern India*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

- Prakash (1988), *The critical and cultural study of the Śatapatha Brāhmaṇam*, Govindram Hasanand, Delhi.
- Proceedings of the conference “Ritual Dynamics and the Science of Ritual”, Heidelberg 22.IX.2008
02.X.2008, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2010
- Pruthi (2004), *Vedic civilization*, Discovering Publishing House, New Delhi.
- Puhvel (1955), *Vedic Aśvamedha and Gaulish Epomeduos*, in “Language” (“Linguistic Society of America”),
n. 31, 353-354.
- Raja (1946), *Was Soma an Intoxicating Drink of the People?*, in “Adyar Bulletin Library”, n. 10, 90-105.
- Ramachandran (1951), *Aśvamedha site near Kalsi*, in “Journal of Oriental Research Madras”, n. 21, 1-31.
- Ranade (2006), *Illustrated Dictionary of Vedic Rituals*, Indira Gandhi National Centre for the Arts - Aryan
Books International, New Delhi.
- Randal-O’Hallaron (2003), *Computer Systems: A Programmer’s Perspective*, Pearson Education, Upper
Saddle River.
- Rappaport (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rapson (1922), with W. Haig, R. Burn, H. Dodwell, M. Wheeler, *The Cambridge history of India. Vol. 1.
Ancient India*, Cambridge University Press, Cambridge (UK).
- Ravera (1995), *Introduzione alla filosofia della religione*, UTET, Torino.
- Rengarajan (1999), *Glossary of Hinduism*, Oxford & IBH Pub. Co., New Delhi.
- Renou (1942), *Les connexions entre le rituel et la grammaire en Sanskrit*, in “Journal Asiatique”, n. 233 (1941-
1942), 105-165.
- Renou (1949), *La valeur du Silence dans le Culte Vedique*, in “Journal of the American Oriental Society”, Vol.
69, n. 1, 11-18.
- Renou-Filliozat (1985), *L’Inde classique: manuel des elude indiennes*, Librairie d’Amerique et d’Orient,
Maissonneuve, Paris [1947-1953].
- Rivière (1995), *Les rites profanes*, Presses universitaires de France, Paris.
- Samuel (2008), *The origins of yoga and tantra: Indic religions to the thirteenth century*, Cambridge University
Press, Cambridge.
- Scharfe (1989), *The State in Indian Tradition*, Brill, Leiden.
- Sharma (1977), *Culture & Civilization as revealed in the Śrautasūtras*, Nag Publishers, Delhi.
- Sparreboom (1985), *Chariots in the Veda*, Brill, Leiden.
- Spess (2000), *Soma: the divine hallucinogen*, Park Street Press, Rochester.
- Staal (1979), *The Meaninglessness of Ritual*, in “Numen”, n. 26, fasc. 1, 2-22.
- Staal (1982), *The Science of Ritual*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.
- Staal (1983), *The Agnicayana project*, in Staal F., *Agni. The vedic ritual of the fire altar*, Asian Humanities
Press, Berkeley, 456-475.
- Staal (1989), *Rules without meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*, Peter Lang, New York.
- Staal (1990), *Jouer avec le feu. Pratique et theorie du rituel vedique*, Edition Diffusion de Boccard, Paris.
- Stuart Olson-Pappas (1994), *An Ethnohistorical dictionary of the Russian and Soviet empires*, Greenwood
Press, Westport.
- Stutley (1969), *The Aśvamedha or Indian Horse Sacrifice*, in “Folklore”, Vol. 80, n. 4, 253-261
- Swennen (2007), *Portrait du cheval sacre dans la religion vedique*, in “Studien zur Indologie und Iranistik”,
n. 24/2007, 174-221.
- Talbott (1995), *Sacred sacrifice: ritual paradigms in Vedic religion and early Christianity*, P. Lang, New York.

- Tejomayananda (1993), *Hindu Culture: An Introduction*, Chinmaya Mission West, Mumbai.
- Teshima (2005), *Night Ritual in Āśvamedha: An Outline of the Rite described in the old Śrauta-Sūtras of the Taittirīya School*, in “Journal of Indian and Buddhist Studies”, n. 53, fasc. 2, 1001-1004.
- Teshima (2008), *Die Entwicklung des vorbereitenden Rituals im Āśvamedha: ausgehend von der Darstellung im Vādhūla-Śrauta-Sūtra*, Logos, Berlin.
- Thachil (1985), *The vedic and the christian concept of sacrifice*, Pont. Inst. of Theology and Philosophy, Kerala.
- Thapar (1978), *Ancient Indian Social History: Some Interpretations*, Orient Langman Private Limited, Hyderabad.
- Thapar (1983), *The Archeological Background to the Agnicayana Ritual*, in F. Staal, *Agni. The vedic ritual of the fire altar*, Asian Humanities Press, Berkeley, 3-40.
- Thite (1975), *Sacrifice in the Brāhmaṇa-Texts*, University of Poona, Poona.
- Timpanaro (2005), *The Genesis of Lachmann’s Method*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Torella (2011), *The philosophical traditions of India: an appraisal*, Indica book, Varanasi.
- Tsuji (1952), *On the relation between Brāhmaṇas and Śrautasūtra*, The Toyo Bunko, Tokyo.
- Verpoorten (1987), *Mīmāṃsā Literature in A History of Indian Literature* (Vol. 6, Fasc. 5), Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Wadley (2005), *Essays on North Indian Folk Traditions*, Chronicle Books, Bangalore.
- Wangu (2003), *Images of Indian Goddesses: Myths, Meanings, and Models*, Shakti Malik Abhinav Publications, New Delhi.
- Wasson (1971)^a, *Soma: divine mushroom of immortality*, Hancourt Brace Jovanovich, New York.
- Wasson (1971)^b, *The Soma of the Rig Veda: What Was It?*, in “Journal of the American Oriental Society”, Vol. 91, n. 2/1971, 169-187.
- Watkins (1995), *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford University Press, New York.
- Wilke (2010), *Basic Categories of a Syntactical Approach to Rituals. Arguments for a “Unitary Ritual View” and the Paraśurāma-Kalpāsūtra as “Test-Case”*, in *Ritual Dynamics and the Science of Ritual, Vol 1. Grammars and Morphologies of Ritual Practice in Asia*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 215-262.
- Winternitz (1920), *Die Frau in den Indischen Religionen*, Verlag von Curt Kabitzsch, Leipzig.
- Witzel (1989), *Tracing the Vedic Dialects*, in *Dialectes dans les litteratures*, Collèges de France, Paris, 97-265.
- Witzel (2006), *Brahmanical Reaction to Foreign Influence and to Social*, in *Between the Empires: Society in India 300 BCE to 400 CE*, (edited by P. Olivelle), Oxford University Press, New York, 457-500.
- Womack (2003), *Sport As Symbol: Images of the Athlete in Art, Literature and Song*, McFarland and C. Publishers, Jefferson.

Pietro CHIERICHETTI (1978) è laureato in Lingua e Letteratura sanscrita presso l’Università degli Studi di Torino e ha completato nel 2011 il Dottorato in Studi Euro-asiatici – Indirizzo indologico e tibetologico. Ha tradotto per la prima volta in italiano dall’originale sanscrito l’*Abhinayadarpaṇa* di Nandikeśvara, un fondamentale testo sulla danza e sul teatro in India. Ha pubblicato vari articoli sulle pratiche ritualistiche dell’India antica e ha tenuto numerose conferenze sull’India e sulla cultura religiosa *hindū*. Le sue ricerche sono rivolte alle dinamiche religiose di epoca vedica e brahmanica, in particolare alla scienza del rituale e alle nuove prospettive di ricerca della Ritual Grammar. La sua indagine si svolge soprattutto attraverso la letteratura degli *śrautasūtra*.

RECENSIONI

Richard F. Gombrich, *Il pensiero del Buddha*. Traduzione di Roberto Donatoni, Milano, Adelphi Edizioni, 2012, pp. 283, euro 30.

Richard F. Gombrich ha insegnato per quasi trent'anni sanscrito all'Università di Oxford e ora ricopre la carica di presidente dell'Oxford Centre for Buddhist Studies. Questo libro raccoglie dieci conferenze (le *Numata lectures*) da lui tenute nel 2006 alla School of Oriental and African Studies della London University sul tema *L'origine e la grandezza delle idee del Buddha*. Il testo delle conferenze è stato in parte rielaborato e pubblicato in un volume nel 2009; ora viene tradotto in italiano dalla casa editrice Adelphi. L'ottima traduzione è una delle ultime fatiche del compianto Roberto Donatoni, recentemente scomparso.

Nel corso della sua attività accademica, il Gombrich si è occupato principalmente di buddhismo del Theravāda, ha compiuto lunghi soggiorni di studio a Śrī Laṅkā e ha pubblicato alcuni saggi di fondamentale importanza, fra cui *Precept and Practice* (Oxford, Clarendon Press, 1971), *How Buddhism began* (London, Athlone Press, 1996) e *Theravāda Buddhism: a Social History* (London-New York, Routledge, 2006). Il presente volume fa il punto sulla situazione degli studi buddhologici nel campo del buddhismo antico e in particolare sull'approccio critico alla figura del Buddha e del Canone in pāli.

Fin dal XIX secolo, quando fu fondata in Inghilterra la Pali Text Society che gradualmente pubblicò il testo del Canone in caratteri latini, si levarono voci critiche sull'attendibilità delle opere in pāli e sulla loro presunta genesi. Già Hermann Oldenberg, che aveva pubblicato il testo in pāli del *Vinaya Piṭaka* nel 1879 (London, Williams and Norgate), scrisse nella sua introduzione che «The histories [of the *Mahāvagga* and *Cullavagga*], as a whole, are as undoubtedly pure inventions as those in the *Vibhaṅga*»¹. Ci si chiese quindi che cosa avesse veramente detto il Buddha, come fossero state trasmesse le sue parole e quale fosse la natura della lingua pāli in cui era stato composto il più antico Canone esistente. A queste domande si aggiunsero via via numerosi altri quesiti sul rapporto interno fra i testi canonici, che avevano molte parti in comune, e sulla loro datazione relativa. L'unico dato relativamente certo era che il Canone era stato messo per iscritto in Śrī Laṅkā nel I sec. a.C. e che era stato quasi interamente commentato nel V sec. d.C. da qualcuno che si era firmato Buddhaghosa, sempre in Śrī Laṅkā.

Nel tempo i dubbi non hanno fatto che aumentare. Oggi la critica accademica mette in dubbio che sia storicamente esistito un personaggio chiamato Buddha (si preferisce metterlo fra virgolette e chiamarlo "Buddha"). Se anche è esistito, non è per niente certo che siano le sue parole a essere conservate nel Canone: potrebbero essere discorsi dei suoi discepoli, dei loro successori o dei monaci singalesi del I sec. a.C. La stessa lingua pāli non può neppure definirsi una lingua, perché possiede caratteristiche che possono provenire da varie zone dell'India antica; è una specie di idioma artificiale in cui è difficile riconoscere l'autentico dialetto del "Buddha". Peraltro il Canone è organizzato in modo diverso da quello presumibilmente originario: inizialmente si costituì, sul modello del Canone jaina, in una

¹ Si veda Hermann Oldenberg, *Introduction*, in *The Vinaya Piṭakam*, edited by Hermann Oldenberg, Vol. I, *The Mahāvagga*, Pali Text Society, London 1969, reprint, p. XXIII.

serie di *aṅga* (“membra”), in cui i testi erano ordinati per tipologia (discorsi del Buddha o *sutta*, indici o *niddesa*, ecc.)²; successivamente fu completamente rimaneggiato e diviso nelle tre sezioni denominate *Piṭaka* (“Canestri”) che oggi conosciamo. Inoltre vi furono inseriti molti testi che non possono risalire all’epoca del primo Concilio (tenuto subito dopo la morte del Buddha). Infatti vi si narra per esempio la vicenda del secondo Concilio, che a detta della tradizione si svolse molti anni dopo il primo.

È inoltre opinione di molti studiosi che, se anche si ammettesse che l’esistenza di un “Buddha” e della sussistenza di tracce della sua predicazione nei Canonici oggi esistenti, questi fattori avrebbero dato origine a fenomeni filosofico-religiosi così divergenti nei vari paesi in cui si sono diffusi che non avrebbe alcun senso parlare di “buddhismo”, ma soltanto di “buddhismi”, perché le scuole che affermano di seguire il “Buddha” sono in apparenza troppo eterogenee per accettare la loro pretesa di discendere da un’unica fonte. Un analogo decostruzionismo investe i commenti e il loro presunto autore Buddhaghosa, che non può aver composto tutte le opere che gli sono attribuite. E così via di questo passo.

Il libro di Richard Gombrich è stato scritto in risposta a questa moda accademica decostruzionista. L’Autore non teme di essere tacciato di ingenuità, di eccentricità o di estremo conservatorismo, ma afferma a chiare lettere di ritenere che sia esistito un individuo chiamato Buddha il quale «fu uno dei pensatori più brillanti e originali di ogni tempo». Tale convinzione non è una presa di posizione aprioristica, ma si fonda sull’attenta analisi del contesto in cui il Buddha operò e del confronto fra i testi vedici e jaina e i discorsi del Buddha stesso. Il linguaggio usato dal Buddha è infatti molto simile a quello di alcune parti del *Ṛgveda* e della *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*. Il Buddha tuttavia usa le parole vediche in un senso opposto a quello originale: talvolta polemizza con i suoi oppositori, talaltra li schernisce sottilmente. Per chi conosca bene la cultura vedica, l’effetto è alquanto sorprendente. La parola *karman*, che nei Veda designa l’atto del sacrificio o il rito, per il Buddha diventa l’intenzione etica. Il fuoco, che nella letteratura vedica è un simbolo positivo, perché veicolo del sacrificio, agli occhi del Buddha è l’immagine della sofferenza che scotta l’essere vivente. Il Gombrich fornisce molti esempi di questo rovesciamento concettuale operato dal Buddha per scuotere i suoi contemporanei dalle loro convinzioni superficiali, approfondendo in particolare l’uso dei termini *brahman* e *Brahmā* (in sanscrito vedico), *brahmācariya* e *brahmavihāra* (in pāli); se se ne acquista contezza, risulta meno strana l’esclamazione frequente in chi riceveva l’insegnamento del Buddha intuendone il significato: «È come se ciò che era capovolto fosse stato rimesso diritto...»³.

Anche dal confronto fra i discorsi del Buddha e la letteratura jaina emergono elementi di grande interesse: la scuola del fondatore Mahāvira, contemporaneo del Buddha, fornì costantemente un punto di riferimento da imitare o da cui differenziarsi per ciò che riguardava l’eccesso di ascetismo di alcune pratiche o l’organizzazione dell’ordine monastico. Molti monaci e monache provenienti dalla comunità jaina si convertirono al buddhismo e forse portarono con sé anche particolari consuetudini linguistiche. È possibile che il Buddha abbia adottato alcuni termini fondamentali per la sua dottrina traendoli dal vocabolario dei jaina: per esempio, *pāṭimokkha* (letteralmente “purgante”, la regola monastica e la sua recitazione), *āsava* (“influsso impuro”), *ñānadassana* (“conoscenza e visione”) (pp. 85-87).

Altrettanto logica e condivisibile di queste parti è l’analisi del senso che dava il Buddha alla teoria del non sé (*anatta*), insegnamento che oggi è spesso frainteso. Il Buddha non intendeva negare in assoluto una continuità fra gli stati di coscienza passati, presenti e futuri, ma soltanto confutare chi affermava l’esistenza di un’entità immutabile che perdurasse nell’individuo. Per farsi capire, adottò un linguaggio che fosse comprensibile a chi lo ascoltava. Oltre a smentire la reificazione e la fissità della coscienza, così come era descritta nelle *Upaniṣad*, sottolineò il rapporto di causa ed effetto fra i vari momenti coscienti e li descrisse come una funzione in continuo divenire: il “conoscere”, qualcosa che può essere espresso meglio da un verbo che da un nome⁴. Questa sua formulazione acquista più significato se vista in un contesto brahmanico quale quello del suo tempo, dove la realtà ultima era definita «essere, coscienza, beatitudine».

² Si veda Mario Piantelli, *Il buddhismo indiano*, in *Buddhismo*, a cura di Giovanni Filoramo, Roma-Bari, Laterza 1996, 2001², pp. 82 sgg.

³ Per esempio *Vinaya-piṭaka*, I, 16.

⁴ Questo aspetto risulta a mio parere più comprensibile nell’*Abhidhamma* (cfr. Nina van Gorkom, *L’Abhidhamma nella vita quotidiana*, a cura di Antonella Serena Comba, Lulu, Raleigh 2012).

Infine è di grande interesse il capitolo sesto del volume, in cui il Gombrich analizza i valori positivi del Buddha, cioè l'amore e la compassione. Questi stati salutari sono descritti nei testi canonici come *brahmavihāra* («dimore di Brahmā»). Nei commenti sono visti come pratiche utili a generare la concentrazione (*samādhi*), mentre il Buddha li chiama *cetovimutti*, «liberazione della mente». È dunque possibile che per il Buddha fossero realmente vie dirette all'attingimento del *nibbāna*, mentre i posteri non furono in grado di apprezzarne pienamente le qualità salvifiche⁵. Forse in questo giocò un ruolo anche la generale tendenza all'apofatismo del buddhismo antico: spesso si designava un concetto in modo negativo, per evitare la fissazione su di esso. Talvolta l'amore è chiamato «non odio», ma i commenti dicono che bisogna interpretare certi concetti negativi in un senso positivo. Per esempio, riguardo all'*akusala*, l'*Aṭṭhasālinī* osserva che «*A-kusala* significa 'non *kusala*'. Come i nemici (*amitta*) sono l'opposto degli amici (*mitta*), come la generosità (*alobha*) ecc. è l'opposto della cupidigia (*lobha*) ecc., così il non salutare (*akusala*) è l'opposto del salutare (*kusala*)»⁶. Anche in questo caso l'attenta lettura dei testi in pāli e dei loro commenti ridà ampiezza e profondità alla comprensione dei significati.

Nell'insieme l'opera del Gombrich risulta di grande interesse, perché traccia un metodo efficace e mostra quali possano essere i risultati nel seguirlo: ritrovare il Buddha come personaggio storico realmente esistito, rivalutare la pāli come lingua vicina al suo dialetto, leggere il Canone (almeno in parte) come documento di un messaggio pregnante. Un lettore superficiale potrebbe pensare che il libro del Gombrich non contiene grandi novità, ma non è così. Qui si mostra con acume quali siano i limiti della decostruzione. Per esempio, se il Buddha esercitò la sua satira sottile con giochi di parole ed elaborate metafore, e se i suoi successori, a distanza di tempo, non furono più in grado di cogliere l'aspetto figurato del suo linguaggio, ma lo interpretarono alla lettera, come si può pensare che qualcun altro abbia scritto in tempi più recenti i testi a lui attribuiti?

Ovviamente il discorso sul metodo che fa il Gombrich è fondamentale per apprezzare le sue tesi (cap. VII, pp. 131-153). Dal suo punto di vista, non esiste una disciplina chiamata «metodologia» che possa rivelare una volta per tutte qual è il metodo appropriato a una determinata ricerca: la conoscenza avanza grazie a quelle che Karl Popper chiamava «congetture e confutazioni». Ci sono in campo umanistico studiosi che pretendono di accumulare «dati» relativi a «testi» senza dedurre alcunché dai «fatti»; ma in realtà anche quelli che sono «fatti» o «dati» sono in realtà teorie, interpretazioni della natura dei testi e dei loro significati, che come tali possono essere a loro volta confutate. Ecco perché quello che il Gombrich chiama «scetticismo facilone» non è in grado a sua volta di produrre prove definitive a sostegno delle sue tesi e in ultima analisi si rivela un boomerang per chi lo adotta, perché può essere demolito in base alle sue stesse premesse. Certo, non è assolutamente facile sforzarsi di capire testi che datano più di due millenni; è più agevole vederli con sospetto e rifiutarne a priori il messaggio (ed è per questo che Alexander Wynne ha parlato di «ermeneutica della pigrizia»).

Per concludere, benché la valutazione complessiva del volume del Gombrich sia estremamente positiva, alcuni suoi giudizi possono suscitare perplessità: per esempio la scarsa simpatia per l'*abhidhamma*, che è visto come una sistematizzazione analitica scolastica posteriore al Buddha e in qualche modo «riduzionista» (pp. 205 e 221) rispetto al suo insegnamento, forse non genuina perché «le scuole antiche, mentre hanno in comune i testi principali dei primi due *piṭaka*, differiscono per l'*abhidhamma*» (p. 17). Posso convenire sul fatto che, da un punto di vista estetico, l'*abhidhamma* sia meno attraente dei *sutta*, tuttavia lo considero un corollario essenziale per capire alcuni aspetti della dottrina del Buddha, in particolare la relazione fra il *kamma* e gli stati di coscienza (*citta*), la loro causalità e valenza salutare o non salutare: se ogni *citta* è classificato come causa, effetto o né causa né effetto, il discorso della centralità del *kamma* nel Dhamma diventa molto più chiaro.

In secondo luogo i commentatori non sono sempre tenuti in gran conto, neppure dove il loro aiuto può essere dirimente. Per esempio, il Gombrich manifesta perplessità dinanzi al ben noto percorso mentale compiuto dal Buddha subito prima del suo trapasso e, secondo il dettato canonico, descritto da Anuruddha grazie alla sua chiarezza: il Buddha passò attraverso i quattro *jhāna* e salì fino al quarto *ārūpa*, poi entrò nella cessazione della sensazione e della percezione, tornò indietro fino al primo *jhāna*, risalì nuovamente fino al quarto *jhāna* e da lì trapassò. Ora, ci si potrebbe chiedere: come

⁵ Si veda tuttavia il passo di Buddhaghosa citato dal Gombrich a p. 127 (*Visuddhimagga*, IX, § 124).

⁶ Buddhaghosa, *Aṭṭhasālinī*, 39.

mai il Buddha non trapassò dalla cessazione anziché dal quarto *jhāna*? Secondo il Gombrich, occorre ravvisare in questo testo «una combinazione di due versioni della morte del Buddha» oppure bisogna ammettere che il Buddha abbia cambiato idea (p. 150). Se invece si legge la dettagliata descrizione che Buddhaghosa fa degli stati di assorbimento concentrativo nel *Visuddhimagga*, si capisce che la base della liberazione è il quarto *jhāna*, perché in tale stato, grazie all’equanimità, la consapevolezza acquista la massima purezza possibile⁷. Quindi il Buddha rese di proposito la sua mente estremamente calma salendo fino alla cessazione, poi tornò indietro e saltò nel *nibbāna* dal quarto *jhāna*. Anche perché non si può cambiare idea quando si è nei *jhāna*, ma bisogna formulare mentalmente un *adhiṭṭhāna* (fermo proposito) prima di farvi ingresso⁸. Dunque la tradizione fa del trapasso del Buddha una descrizione esemplare di come bisognerebbe morire per raggiungere la liberazione definitiva dal *saṃsāra*. Almeno, questa è l’ipotesi che formulo e che può essere liberamente confutata.

(Antonella Comba)

Michael S. Dodson, (ed.), *Banaras. Urban Forms and Cultural Histories*, Routledge, New Delhi and Abingdon, 2012, pp. 251, 50 plates, ISBN: 978-0-415-69377-6, Rs. 995, £ 70.00 (disponibile in Italia a € 76)

Banāras, officially known today as Vārāṇasī, is presumably one of the most renowned city of Indian sacred geography. Situated in the northern region of Uttar Pradesh, in fact, the city is widely believed to be the holy centre of the Hindūs. Eulogistic literature from medieval times and modern accounts on the city have indeed highlighted its mythical qualities and the sacred practices connected with the territory; the mutual influence of traditional texts and colonial perception of the city has contributed to produce a specific image of Banāras as *the* sacred city of Hinduism, whose intense qualities are today part of the captivating ingredients of the tourist campaigns for North India. The focus on the city’s religious life is even spread in the academic production, which have also contributed to visualize the city through the lenses of a timeless and abstract aura. The tendency to perceive Banāras as an ancient and changeless entity often led to darken the historical reality of the city, making it more and more difficult to approach it as a complex urban place and to confront with its multilayered times, spaces and histories. *Banaras. Urban Forms and Cultural Histories* is, therefore, a welcome attempt directed to re-view and re-approach the city from multiple perspectives, in order to give back to Banāras its historical and composite character. The work focuses on the modern city and its historical evolution from the 18th to the 20th centuries, a period of deep transformation and resettlement of the city’s architecture, practices and representations (literal and visual). The main interest of this collection is therefore to analyze Banāras not as an antique and eternal sacred centre, but as a tangible city, whose contemporary character has mainly developed from the interactions of the British colonial State and different local actors and communities.

In the *Introduction* (pp. 1-13), the editor M.S. Dodson, who is Associate Professor of South Asia History at the Indiana University of Bloomington and author of *Orientalism, Empire and National Culture: India 1770-1880* (New York 2007, New Delhi 2010), explicates the purpose of this work. The eight essays collected in the book “*seek to produce alternative series of glimpses of Banaras*”, which have to be perceived as an historically constructed urban context. According to this approach, then, the editor clearly explains that this historical process, which produced the city, has its fundamental engine in the British empire and in the influences and consequences of the colonial action on the local dynamics of urbanization. The editor also reflects on how writing in this moment, and being trained by post-colonial discourses,

⁷ Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, 167-168.

⁸ Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, 154 e 368.

should lead the authors of this book, and potentially all the scholars writing on South Asian cities, critically self-aware about academic and political burdens, which have been forged by the actions and representations of the colonial period and will influence the future of all these urban contexts. Dodson highlights how the intent to look at the historical and multi-facet constructions of urban realities is also an attempt to understand the human nature and its evolution in the urban sphere, in order to outline and inspire future amelioration of this conditions. The path suggested here has already been undertaken for the big cities of India, such as Delhi, Mumbai and Kolkata; those cities have, in fact, been used as lenses through which reflect on the colonial State and its implications for the modern urban realities and imaginations. As Dodson highlights, however, Banāras, although its importance for the British and its central role in the revivalist and national movements, have not yet been analyzed with this “*post-colonial urban historical*” method; the present work is, therefore, conceived as an effort to access this path.

As underlined by the editor, in fact, the city is much in need of a rethought, even if some work has already been done in this sense: for example, Dodson mentions Sandra Freitag’s notable collection, *Culture and Power in Banaras: Community, Performance, and Environment, 1800-1980*, Berkeley: University of California Press, 1989 and the works of the anthropologist Nita Kumar on the city’s low castes and on the Muslim communities. Some other important contributions for the study of Banāras as an historical and complex urban reality, just to mention a few, are Vasuda Dalmia’s work, *The Nationalisation of Hindū Traditions. Bhāratendu Hariśchandra and Nineteenth-Century’s Banāras*, Oxford: Oxford University Press, 1997, centered on the deconstruction of the mythical image of Banāras and the role and change of literature in the interaction with the colonial mind and society. Moreover, attention on the social evolution of Indian society and the northern city during the modern period, have been given by the eminent scholars Christopher Alan Bayly in *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of the British Expansion, 1770-1870*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983 and by Bernard S. Cohn in *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Oxford University Press, New Delhi, 1987.

These contributions, even if fundamental, date back to decades ago; consequently, as Dodson underlines in his introduction pages, the need to proceed with new methods and awareness led to the production of the present volume. The collection, indeed, wants to add pieces to the understanding of the historical city and aims at releasing Banāras from its renowned stereotypes, which depict it as an “eternal city”, as to say abstract, a-historical and unchanged sacred entity.

Part of Dodson’s *Introduction* describes Banāras as a key-city for the British: in fact, it was the centre of production of textiles and also a station for regional and trans-regional trade (from Bengal to the Marāṭhā territories). The preponderance of banking families helped developing commerce and pilgrimage in the city, and thanks to Banāras strategic position in the region, the British made it a political centre, as well. Apart from these material and economical factors, Dodson introduces the expression of the “idea of Banāras” (p. 7), which means the conception of the city as a religious, mythical and eternal space; the editor shows how this idea was even more productive for the colonial State, than the city’s tangible qualities. This idea, in fact, was largely produced by the administrators and by European travelers, artists and historians, who emphasized, for example, the *Hinduness* of the city and its ancient/unchanged heritage. Being it considered as the example of “pure” Hindūs community and tradition, the city was identified as the fountainhead from which social, cultural and political change would expand to other part of the Empire; consequently, Banāras was a sort of stronghold to “conquer” and, in a way, a laboratory for the colonial project. The need to reflect on the formation process and the varied uses of the “idea of Banāras”, from the colonial State’s affairs to the indigenous re-appropriations, is crucial; in fact, this very idea is the starting point for much contemporary academic works, as Dodson highlights, and, of course, for fiction and travel literature on the city. The central aim of the present work is the inquiry on the “idea of Banāras” and, especially, on the way in which it affects political changes in the modern urban context, which have, for example, a substantial Muslim population and which attracts numerous visitors and researchers.

The essays collected in the volume seek to analyze and report some details and histories, of less-known sections of the city, in order to put it back into its place, at the centre of the wider national and global forces, which are at work on its reality. *Banaras. Urban Forms and Cultural Histories* has been projected with the certainty that facing and questioning the heritage of the “idea of Banāras”, and

enriching the understanding of unknown details and trajectories of the city, is the necessary path for “*imagining and helping to forge a better urban future for it*” (p.10). The collection has four sections and each of them comprehends two essays/chapters. The constant dialogue with the constructive patterns which have inscribed the city since colonial times is the central focus of all contributors of the volume, whose essays often offer new analysis of seldom used archival or ethnographical data. We can, moreover, identify a few aims or key lines pursued by the authors: to give new interpretations of well-known historical events of the city, to give light to the self-understandings of previously dumb inhabitants, or to bring evidence of some unknown peripheral areas and actors of the urban context.

The first part, *Constructing Historical Identities for the City* (pp.15-75), is focused on the historical processes of construction of the Hindū community in the city; the main aim is to show how the city’s built and artificial character as an exclusively Hindū place, has functioned as the starting point for the production of imagined histories for the city. The first contribution is Madhuri Desai’s “City of Negotiations: Urban Space and Narrative in Banaras”, which examines the urban character of the city, and its architectural manifestations, as a product of multiple patronage and discourses. The inquiry on the Kāśī Tīrtha Sudhar Trust, an association for the improvement of the city as a sacred centre, which was active during the 1930s, and the narrative style of the Trust’s literary production, allows the author to analyze and show the different “ingredients” of the city’s urban constructed character, such as the picturesque imagination, the colonial perception of the city’s ancient and “pure” tradition (with Muslim conceived as foreigners, invaders, contaminating) and the nationalist imagination. Desai shows how the architecture and the narrative production have acted together in the creation of the pilgrimage landscape of the city, which was indeed greatly constructed during the modern period. This contribution points out the steps of the materialization of Banāras sacred territory and helps to understand this very space as the result of the need to provide a tangible reality to the mythological history of the city. The second essay is also addressed to the construction of history; however, Sudeshna Guha’s “Material Truths and Religious Identities: The Archaeological and Photographic Making of Banaras” deals more with the compiling of the “official” history. Guha focuses on the role played by archaeological excavations and knowledge in the making of borders between religious traditions and phases in the Banāras region; by exploring the different means, which contributed to the visual making of the city’s landscape as an ancient and sacred area, the author highlights the intention to promote an “official” history with material proofs for the city’s presumed antiquity. In this perspective, the archaeological campaigns at the neighbouring Sārnāth, conducted in the 1830s, and those occurred in Banāras in the 1860s, aimed at producing “scientific” and “objective” evidence to supply to what was the relative lack of signs of the city’s antiquity, as also underlined in the previous essay. The discovery of a Buddhist past, which also served to confirm the historical phases fixed by colonial historians of the Asiatic Society for the subcontinent, where a Buddhist period preceded the Hindū one, was central to the depiction of the area around Banāras as a sacred and ancient zone. Guha shows how the construction of Sārnāth as a Buddhist centre, which entailed a filtering process of a multilayered religious and cultural reality, reveals the intentions of the first archaeologists who worked in that area, such as Mackenzie and Cunningham, who launched the excavations on the influence of some intuitions and guesses of Jonathan Duncan (p. 57-58). The author’s reflections also highlight how the more recent excavations at Rājghāṭ, recorded by A.K. Narain and T.N. Roy, have also been undertaken with the aim of add tangible evidence to the rich literal material; their records, however, show how the real results of the excavations are poor and tenuous, compared to textual evidence. The presence of early historical texts, which random mention Kāśī, the ancient name of the city (such as *Jātakas*, which often mention the city’s name, mostly without giving other information) served to darken the poverty of archaeological data, transforming it in indisputable evidence to prove the city’s eternal character. Guha’s essay brings to light the inquiry of how a field science, such as archaeology, creates and chooses its “*evidentiary frames*” (p. 43) and how, in this way, it forges specific aspects of the past religious practices, often through analogies from the present. On the other hand, the author stresses the possibility of using archaeology not to invigorate textual or historical conjectures, as it was in the case of the making of Banāras, but instead to make light and recover the multiplicity and varied connotations of Indian religious past time and space.

The second part of the book, *Histories Lost and Recovered* (pp.77-139), collects two essays dedicated to “hidden” histories of the city. William Pinch’s “Hiding in Plain Sight. Gosains on the Ghats, 1809”, is focused on a well-known event of Banāras history, which have also influenced the process of crystallization of religious communities in the North of India. The essay, in fact, is about the riots between Muslims and Hindūs in October 1809; the event have been interpreted as the first episode of communal violence in the city and as the prototype and origin of the following riots. Although the 1809’s riots have already received much attention from scholars (for example, the episode has been treated by Sandra Freitag, Gyanendra Pandey and Christian Bayly), the intent of Pinch’s essay is to make light on a “hidden” specific social group, which according the author’s analysis was crucial in this episode. Pinch explores the attitude and the physical presence and distribution of the Gosains (from the sanskrit word *gosvāmin*- literally the “lord of cows”), a group of “mendicant warriors”, in the city’s geography; therefore, the author shows to the reader the role of this specific religious group in the move of the riots from the periphery of the city, to the very centre. The presence of groups of armed ascetics in the fortress-palace at Lalitā Ghāṭ, near the cremation ground and not far from the Viśvanāth temple and the Gyān Vāpī mosque, where the riots moved and increased, is a simple evidence that have remained unnoticed in contemporaneous police reports, as well as in more recent reconstructions of the facts. The geography of Gosains in the city is, instead, identified by Pinch as the main cause of the facts’ pace, which also brought to the characterization of that zone of the city as a contested place. The second essay of this section is that of Malavika Kasturi; “The Lost and Small Histories of the City of Patronage. Poor Mughal Pensioners in Colonial Banaras” is about the city’s architectural landscape and its patrons. As the author explains, scholars have pointed to the significant role of local or visiting patrons in the projection and maintenance of Banāras urban geography and also of its popular and cultural celebrations; the major groups involved in the patronage of the city have been identified in the merchants, the local princes and, more in the role of advisors, the brahmans’ élite; these last were, especially at the beginning of the colonial period, essential to shape the “traditional” identity of the city. Kasturi’s analysis is, instead, focused on those political pensioners of the Mughal empire, which are called “élites-in exile”, who were encouraged by the British to settle in town, far from the intrigues and the affairs of power and politic. These Mughal pensioners were forced to settle in Banāras from the 18th century; in fact, the city was seen by the colonial State as a palatable place of residence for the “retired” members of the previous empire, because of its wealth, cosmopolitan population and also because it was not perceived as a political centre. The essay highlights the role and agency of these “invisible” Banārsīs by exploring the case-study of Shahzādā Jahāndār Shāh (1749-88), the son of the Mughal emperor Shāh Ālam II, and his family, whose descendents lived in the city till recent times. The family was stationed at Śivalā Ghāṭ and the surrounding area, as well, was mainly inhabited by Mughal families and lineages, who have maintained, during the early colonial period, great importance in the city; Banāras was, in fact, characterized by a vivid Indo-Persian culture, which have been gradually rejected. Moreover, the author highlights the patterns of patronage of other royal families from throughout the Subcontinent, who settled, or were settled, in the city. Kasturi analyzes the interaction of this past Mughal élites with the emerging colonial power and traces then the decline of the pensioners’ status and role in the city, in an attempt to make light on this hidden inhabitants and their histories.

The third part of the collection is called *Architecture and Fragments of the Modern City* (pp.143-194) and aims at analyzing the British presence in the city and the construction of the colonial modernity through architectural and intellectual institutions. Michael S. Dodson, editor of the book, is also the author of the first essay of this section; “The Shadows of Modernity in Banaras” first presents an overview on the popular British accounts on Banāras and highlights the colonial distinctions between modern and non-modern space in the city. The author, then, suggests that the colonial building projection and construction were influenced by this dichotomy and aimed at promoting the relation of colonial power and role with modernity through architecture. On the other hand, British buildings, apart from being a symbol of the State own representation, were and are certainly perceived, consumed and rethought by local communities for their own use as public spaces. The second essay of this section is called “A Hindu Temple of Learning. The Hybridization of Religion and Architecture” by Leah Renold. It is dedicated to the process of cultural interchange between British institutions and intellectual personalities and the local brahmanic élite involved in the foundation of the Banāras Hindū University. The author explores

how the British government accepted and contributed to the promotion of the religious institution; the Banāras Hindū University is analyzed as a space of meeting between the western re-interpretation of Hinduism and the local efforts to constitute a national and religious centre where to educate a new Indian élite. The essay shows how Hinduism, or better the particular form of this religion compiled by Annie Besant and Bhagvān Dās in their *Sanātana Dharma* collections, was proposed here as a compulsory subject in the interest of both the colonial administration and the Hindū nationalist promoters, such as Paṇḍiṭ Mālavīya, the father of the University. Moreover, Renold aims at highlighting how not only the educational program, but the architectural projection of the Banāras Hindū University were concrete attempts of merging British and Indian minds. The hybrid style adopted for the buildings of the University complex is the so called Indo-Saracenic, which was the result of the fusion of British architects and Indian (Indo-Muslim) elements; this particular mixture, which was perceived by the British as *traditionally Indian*, was employed in order to distinguish the new University from the other British institutions in the Subcontinent. The author retraces the transformation of a western institution, such as a University, firstly promoted also to teach loyalty to the colonial State, into a “Hindū temple of learning”, which was the cradle of the cause of independence. This process is significantly identified by the author as cultural hybridization, which merged the heterogeneous causes and agencies for the birth and development of this peculiar space.

The final part of the collection is *Literature and Urban Identity* (pp. 195-233); this section is addressed to the literary representations of Banāras from two different perspectives. The first essay is “Literary Modernity in the Holy City” by Vasudha Dalmia; the author reports on the works and lives of three city’s eminent modern writers: Bhāratendu Hariśchandra, Jay Śaṅkar Prasād and Premchand. The analysis highlights both the common traits and, especially, the differences between the three personalities, and outlines how those writers were inevitably linked to their specific time and milieu. The essay also reflects on the role of the city as the core of Hindī literary sphere and social activism and tries to free the name of Banāras from its partial definition as (only) a sacred city. The last essay belongs to Christopher R. Lee and is called “The Alleyways of Banaras” and “The Ka’aba of Hindustan”. Varanasi through Banarsi Muslim Poetry” and it is the only essay dedicated to the contemporary city. Through an overview on the works of two poets, Nazīr Banārsī (1909-1996) and Raśīd Banārsī (1926-), belonging to the city’s large Muslim community, the author introduces the reader into new characterizations of the urban space and of belonging. Apart from the literary interest of this essay, Lee’s contribution is a strong call for the need of exploring the vivid and intense lives and roles of the Muslims of Banāras; the city, as the author remembers, has more than 1400 Muslim shrines and mosques and the cultural and economic role of this community has been crucial to its development; however, most works on the city’s history and culture, without considering the partial touristic rhetoric of the exclusively Hindū city, only mention the Muslims as destroyers of sacred places. The need is now felt for a new understanding of this community as an important part of the contemporary city and Lee’s work has just started to introduce us into the representation and images produced about the city by Urdu poetry. Through his analysis of the two poets’ works and attitudes, the author shows how rich, varied and multiple are the voices of the Muslim community: in fact, for example, Raśīd Banārsī, whose poetry seems to be much more appreciated today, is near to the Muslim Salafist movement and rejects what is seen as the “accretions” of South-Asian Islām, such as visiting saint’s shrines; although his Banāras is imbued with Hindū images of gods, the inhabitants of the city he describes seem to be identified and separate by their religion. On the other hand, Nazīr Banārsī, whose fame has expanded also outside the city, was not linked to any particular subset of Islām; his poetry looks at Banāras through local lenses and enhances what is felt and experienced in the city, as a place where its inhabitants are all sharing a way of life, no matter what is their religious belonging.

The volume as a whole is a comprehensive portrait of modern Banāras, depicted from peripheral and less-known corners of its space, practices and inhabitants; the urban forms and cultural histories inquired by the authors draw from different and updated methodologies and definitely give an important signal to proceed in this direction, which finally has as main objective the revaluation and re-approach to the city, in order to enrich our understanding of such a complex reality; hopefully, the work presented here may suggest other contributions on this, or other Indian cities. Each essay of the volume is equipped with a few illustrations’ plates, around 5-8 per essay, of which a *List of Plates* is given

at the beginning of the book, after the *Contents*. Through illustrations, which include the reproduction of maps, lithographs, paintings and contemporary photographs of the city's buildings and public space, the reader is given a multiple perspective to visualize the subject place of the collection. The general *Bibliography* (pp. 234-244) is a thorough and up-to-date instrument to obtain both theoretical and methodological references for the study of post-colonial urban history and fundamental contributions on Banāras different aspects.

The need of a renewed historical and post-colonial approach to the city, explained by the editor in his *Intruduction*, seems to be related to the necessity of leaving behind the study of the religious themes, which have often been inevitably connected to Banāras. Dodson seems, in fact, to associate the city's religious character with something which is invariably perceived and reported as “essentially ahistorical” (p. 1). However, it would be desirable if religious subjects, such as rituals, spatial practices, such as *darśan* in the various temples and pilgrimages, and even textual traditions connected to the city, would be approached with the help of the new theoretical frame outlined in the present volume; therefore, the religious themes should be reconsidered through the lenses of history and the support of ethnographical data, in order to highlight the steps of the construction of a ritual, for example, and its transformation in the modern society and under the colonial influence. The extension of interest to the religious life and traditions of the city, together with and following the work started in the volume reviewed here, which fully accomplishes a new acquisition of “hidden” sections and histories of Banāras, would be even more a challenge and a further step to enrich the understanding of Banāras, and suggest new paths of research for other contemporary cities of South Asia.

(Vera Lazzaretti)

